

CENTRO STUDI FRANCESCO D'APPIGNANO
COMUNE DI APPIGNANO DEL TRONTO

Atti del II Convegno Internazionale
su
FRANCESCO D'APPIGNANO

a cura di
DOMENICO PRIORI e MASSIMO BALENA



Appignano del Tronto
5-6 settembre 2003

Sommario

- 7 Introduzione
- 9 **A proposito del IV libro del commento alle Sentenze di Francesco d'Appignano: la Quaestio 37**
di Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
- 27 **Gregorio da Rimini contro Francesco d'Appignano sulla conoscenza scientifica dell'oggetto della Teologia**
di Fabio Zanin, *Università degli Studi di Padova*
- 59 **Francesco d'Appignano sull'Immacolata Concezione**
di William Duba, *Università di Iowa*
- 77 **Quidquid de hoc dixerit philosophus et commentator**
di Massimo Balena - Domenico Priori
ITIS "E. Fermi" - Ascoli Piceno
- 97 **The redactions of book i of Francesco d'Appignano's commentary on the *Sentences***
di Chris Schabel, *Università di Cipro*
- 123 **Principia and prologue in Francesco d'Appignano's *Sentences* commentary: the question "*Quaeritur utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae*"**
di Russel L. Friedman, *Università di Copenhagen*

INTRODUZIONE

Il presente volume raccoglie i testi delle relazioni presentate al II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano svoltosi il 5 settembre 2003 in Appignano del Tronto.

Il lungo lavoro di preparazione e organizzazione giunge, con la pubblicazione degli atti, al momento conclusivo. Con orgoglio e soddisfazione consegniamo al pubblico i lavori del II Convegno.

E' doveroso ringraziare le persone e le istituzioni che ci sono state vicine e senza la cui preziosa collaborazione questa iniziativa non sarebbe giunta a compimento.

Vogliamo ringraziare, innanzitutto, l'Amministrazione Comunale di Appignano del Tronto che continua ad assicurare il sostegno economico. Un grazie alla Comunità Montana del Tronto e alla Provincia di Ascoli Piceno.

Un ringraziamento particolare alle persone che hanno collaborato; non possiamo citarle tutte perché sono tante e ci dispiacerebbe tralasciarne anche una soltanto.

I testi che seguono sono assai diversi fra loro nei contenuti ma ciò evidenzia bene la vastità e la profondità degli studi circa l'illustre personaggio.

Prima di concludere riteniamo opportuno far notare quanto numerosi siano i nomi attribuiti al nostro Francesco: Francesco d'Ascoli, Francesco de Marchia, Francesco della Marca, Francesco Rubeus, Francesco de Esculo, Francesco de Apponiano, ... In passato si è ritenuto che questi nomi non si riferissero a una sola persona, ma a tre o addirittura a quattro.

Dovendo operare una scelta tra questi nomi, non è il caso di nascondere che a noi farebbe piacere che questa cadesse su Francesco d'Appignano.

Un'ultima informazione sul sito www.francescodappignano.it trovate gli atti del I Convegno, gli atti del II Convegno e il Bando del Premio Internazionale Francesco d'Appignano e altro.

Per informazioni: info@francescodappignano.it

Domenico Priori

ROBERTO LAMBERTINI

**A PROPOSITO DEL IV LIBRO
DEL COMMENTO ALLE SENTENZE
DI FRANCESCO D'APPIGNANO:
LA QUAESTIO 37¹**

Introduzione

Il commento al IV libro delle *Sentenze* di Francesco d'Appignano è con molta probabilità uno dei casi più complessi tra le sue opere. Ciò non dipende solamente dal fatto che, come spesso accade per i commenti al IV libro, tratta, a causa delle caratteristiche del testo-base di Pietro Lombardo, una quantità veramente impressionante di temi diversi: dalla teologia sacramentale alla teologia della resurrezione, all'immortalità dell'anima, alla beatitudine eterna². Per il caso di Francesco, a questa caratteristica comune si aggiunge il fatto che il IV è il libro del suo Commento alle Sentenze che è testimoniato da meno manoscritti (solo 10 testimoni completi, contro i 17 del secondo libro, tanto per fare un esempio); ciò non basta: pur essendo relativamente pochi, i mss. non riportano una sola versione del testo (ed uso volutamente il termine generico "versione", per non entrare, per ora, in questioni più specifiche), le differenze, anzi, sono tali che neppure l'elenco

1. Questo breve scritto riproduce, anche nell'andamento parlato, quanto presentato in occasione del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano; le indicazioni bibliografiche sono ridotte al minimo, rimandando per ulteriori informazioni alle opere citate in questo ad in altri contributi scaturiti dal medesimo congresso. Un debito di profonda gratitudine mi lega a R. Friedman, Chr. Schabel, G. Etzkorn, senza i quali non avrei potuto compiere questo pur modesto lavoro, che dedico a Lea Boiani, *in memoriam*.

2. Sui Commenti alle sentenze come fonti per il pensiero di un autore medievale, si veda R. L. FRIEDMAN, *The Sentences Commentary, 1250-1320. General Trends, The Impact of the religious orders, and the Test case of Predestination*, in *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard, Current Research*, I, ed. G. R. Evans, Leiden 2002, pp. 41-128, in part. 84-100; molto utile anche Id., *Conclusion*, ibidem, pp. 507-527. Sintetico ed efficace W. J. COURTENAY, *Philosophy in the Context of Sentences Commentaries*, in *Il Commento filosofico nell'Occidente medievale (secoli XIII-XV)*, edd. G. Fioravanti, C. Leonardi, S. Perfetti, Turnhout 2002, pp. 445-467.

delle questioni è identico in tutti i manoscritti e talvolta la medesima questione è riferita a porzioni diverse del testo di Pietro Lombardo; nello sforzo di orientarci, non possiamo neppure essere sicuri di quale delle versioni tramandate sia stata effettivamente rivista dall'autore; piuttosto, i colofoni indicano indubitatibilmente che il suo discepolo Guglielmo di Rubione (o Rubiò) dovette essere responsabile della *reportatio* ³.

I contributi più approfonditi su questo tema sono molto recenti e derivano da specialisti che partecipano a questo medesimo incontro di studi. In "Medieval Studies" del 2001 Russell Friedman e Chris Schabel hanno dato alle stampe una prima lista completa delle circa 66 (il calcolo esatto è reso difficile dalle incongruenze tra i manoscritti) questioni del Commento al IV libro, e proposto alcune osservazioni preliminari ⁴. Limitandosi, in prima battuta, a fare riferimento ai titoli delle questioni, hanno proposto di raggruppare i manoscritti rimasti in due grandi tradizioni, ma hanno anche già constatato che la situazione è ancora più complessa. In alcuni casi, infatti, alcuni manoscritti paiono "cambiare" tradizione. Inoltre, nella q. 1 del IV libro il rapporto tra i due testi trasmessi dalle due tradizioni non è semplicemente di diversità, ma salta all'occhio per una netta disparità di lunghezza. Una delle due versioni è più breve e, secondo gli autori, c'è buona probabilità che si tratti di un'*abbreviatio*. In verità, il risultato di maggiore brevità potrebbe essere dato anche semplicemente dal fatto che il testo derivi da una serie di annotazioni più stringate prese a lezione. Alcuni fattori formali, come la presenza di molti passi quasi letteralmente coincidenti, suggeriscono però, piuttosto, la prima ipotesi (dato che il coincidere letterale di note prese a lezione da studenti diversi sembra fenomeno meno probabile) ⁵. La prudenza, però, s'impone, perché i rapporti tra i testi medievali si possono essere sviluppati anche nel modo inverso, nel senso che, a partire da una traccia più stringata per quanto intelligibile in sé, l'autore può aver proceduto ad espandere e rimpolpare il testo. Talvolta, in mancanza di indicatori

3. Ecco quanto per esempio si legge nel colophon del IV libro contenuto nel ms. Praha, Metropolitni Kapituly, 531 (C 99), f. 262vb: Explicit Quartus Super Sententias Editus a magistro francisco de Marchia de ordine Fratrum minorum Et a fratre Guillelmo de Rubione eiusdem Ordinis Parisius Reportatus. Su Guglielmo di Rubione breve ma recente raccolta di notizie in O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden 1992, pp. 533-535.

4. R. L. FRIEDMAN – CHR. SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, in "Medieval Studies" 63 (2001), pp. 31-106, lista di questioni alle pp. 97-106.

5. FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia*, 58-59.

esterni che ci informino sul rapporto cronologico esistente tra le due versioni, risulta ben difficile distinguere con assoluta sicurezza se il rapporto sia di abbreviazione o di espansione.

A parte questi ulteriori particolari, dall'analisi di Friedman e Schabel esce un'immagine del Commento al IV delle Sentenze caratterizzato come opera trasmessa secondo due tradizioni principali e da manoscritti che – evidentemente – hanno potuto attingere ad entrambe, generando testimoni “misti”.

Poco tempo dopo, in “Archivum Franciscanum Historicum” del 2002, Padre Nazzareno Mariani ha pubblicato il suo articolo su certezze e ipotesi relative al Commento alle Sentenze di Francesco della Marca⁶. A proposito del IV libro, i suoi risultati in parte coincidono, in parte divergono da quelli dei due studiosi di origine statunitense. Secondo il pioniere delle edizioni di Francesco d'Appignano, infatti, per il IV libro saremmo in possesso, in buona sostanza, di una *reportatio* (che egli chiama A) e di una *abbreviatio* di questa redazione (che egli chiama D)⁷. A conferma di questa sua affermazione, in appendice Mariani riporta, composta a colonne parallele, la q. I del IV libro (che è anche uno dei testi più famosi di Francesco, in quanto contiene le sue tesi sulla teoria dell'*impetus*)⁸, nelle due versioni che ha identificato, la *reportatio* A (rappresentata qui dal ms. Chigi, B VII 113) e l'*abbreviatio* D (rappresentata dal ms. Madrid BN 517). Ora, se si fa astrazione dall'uso di sigle diverse, si coglie che i due manoscritti utilizzati da Mariani appartengono ciascuno ad una delle due tradizioni individuate dagli studiosi di origine statunitense. Inoltre, proprio per la q. I del IV libro Schabel e Friedman avevano indicato, tra le due versioni disponibili, un possibile rapporto di *abbreviatio*. Il lavoro di Mariani conferma appieno questo risultato: il testo stampato nella colonna di destra della sua edizione sembra proprio, se l'apparenza non inganna, un'*abbreviatio* di quello stampato nella colonna di sinistra⁹. Mariani porta poi, quale V esempio, anche un ulteriore caso,

6. N. MARIANI, *Certezze ed ipotesi sul Commento alle Sentenze di Francesco della Marca OMin.*, in “Archivum Franciscanum Historicum” 95 (2002), pp. 93-183.

7. MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, in part. 114

8. *Ibid.*, pp. 131-159; sulla questione, da tempo oggetto di discussione tra gli specialisti, rimando a F. ZANIN, *La rielaborazione del concetto di vis derelicta in Nicole Oresme*, in *Atti del 1° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2002, pp. 117-159.

9. FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, p. 59: “...a collation of part IV q. 1 showed that ABDHY preserve a much shorter text (roughly 50% the size than

costituito dall'ultima questione del *Comento* al IV libro: *Utrum felicitas consistat primo et per se in actu voluntatis*, numerata come 66 da Friedman e Schabel¹⁰. Anche qui, la redazione A (rappresentata dallo stesso ms. usato per il precedente esempio) è confrontata con D, che Mariani, come per la q. 1, considera un'abbreviatio. Per questo secondo esempio, in verità, a rappresentare l'abbreviatio D, Mariani non usa il manoscritto madrileno, ma un altro manoscritto, il Barberiniano. Questo non parrebbe cambiare molto, dal momento che, secondo Mariani, ma anche secondo Friedman e Schabel, il manoscritto madrileno e quello Barberiniano appartengono ad uno stesso raggruppamento¹¹. Anche in questo caso, seppure con qualche lieve dubbio in più, il confronto dettagliato sembrerebbe suggerire che il testo stampato a destra sia un'abbreviatio di quello stampato a sinistra¹².

Qui emerge una prima, limitata area di dissenso tra gli specialisti: quelli che Schabel e Friedman avevano presentato come due testi risalenti a due diverse tradizioni, sono per Mariani invece in un rapporto di abbreviatio. Il punto di divergenza più decisivo è che mentre Friedman e Schabel prendevano in considerazione la possibilità di un'abbreviatio limitatamente ad alcune questioni del libro, per Mariani il rapporto di abbreviatio è sufficiente a definire da solo la relazione esistente tra tutti i testimoni: esistono, a suo parere, non due redazioni, ma una sola redazione e la sua abbreviatio¹³. Questo ha una conseguenza non irrilevante per una eventuale edizione critica. Per Mariani esisterebbe in verità una sola tradizione per il IV libro (ed accanto ad essa una abbreviazione che, per sua natura, non può aggiungere alcunché di nuovo); per Friedman e Schabel, invece, esistono due tradizio-

that found in CP. It seems likely that the shorter text is an abbreviation of the longer, since there is a great deal of verbatim overlap between the two versions and the material is presented in the same order..."

10. FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, pp. 105-106; MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, pp. 160-170.

11. FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, p. 57; MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, p. 114.

12. Si deve, per esempio ammettere che in questo caso l'abbreviatore precisi le citazioni (per esempio sostituisce "Johannes", nel senso di Vangelo di Giovanni, al generico "Salvator") oppure aggiunga un riferimento ad Averroé non presente nella versione che starebbe abbreviando (cfr. MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, p. 163).

13. Cfr. MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, p. 114, dove si legge che secondo Mariani, per il IV libro, una seconda *reportatio* è tramandata, solo in modo frammentario da un unico manoscritto il Vat. lat. 943; ma cfr. FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, p. 42.

ni, che vanno entrambe vagliate in modo preliminare, per stabilire il metodo che l'editore critico dovrà seguire. Di fronte a questa divergenza, un altro dissenso – pur esistente e relativo a quale gruppo attribuire un paio di manoscritti – si ridimensiona in rilevanza e non mette conto riprenderlo qui in tutti i particolari¹⁴.

Un ulteriore tassello

Fin qui il riassunto - spero corretto – di quanto emerso nelle più recenti ed interessanti pubblicazioni. Il limitato scopo di queste righe vorrebbe essere solo quello di aggiungere un piccolo tassello al mosaico che la ricerca va costruendo –non senza difficoltà interpretative - a proposito del libro IV delle Sentenze. Il piccolo tassello riguarda la questione del IV libro che più ho studiato¹⁵, quella n. 37 (secondo l'elenco di Friedman e Schabel) in cui, nel contesto della teologia del sacramento della confessione, Francesco si chiede se, nel caso di un'appropriazione indebita, sia possibile pentirsene in modo autentico senza restituire il mal tolto: *Utrum detinens rem alienam possit poenitere restituendo eam*.

Ora, come si può desumere dai due quadri sinottici che propongo, un primo raffronto compiuto su alcuni manoscritti (per i quali ho adottato le sigle proposte da Schabel e Friedman), conferma l'esistenza di due versioni. I frammenti di testo che pongo in sinossi in questo contributo non intendono essere "critici". In testa alle due colonne mi sono limitato ad indicare i manoscritti che ho usato per stabilire – provvisoriamente – il testo da confrontare, correggendo tacitamente errori e lacune dei singoli testimoni. A sinistra, i due manoscritti scelti appartengono alla medesima tradizione secondo Friedman e Schabel, ed anche secondo Mariani, testimoniano entrambi la medesima *reportatio* (A); a destra, il manoscritto Barberiniano è attribuito da Friedman e Schabel all'altra tradizione ed è considerato da Mariani come testimone dell'*abbreviatio* D e lo stesso vale per il ms. Paris,

14. Si tratta, nello specifico, dei mss. Paris, Bibl. Nat 3072 e Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, II, 1007; cfr. FRIEDMAN- SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, pp. 40 e 59 MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, p. 114.

15. R. LAMBERTINI, *La povertà pensata, Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, pp. 189-226, il capitolo riprende l'articolo *La proprietà di Adamo. Stato d'innocenza ed origine del dominium nel Commento alle Sentenze e nell'Improbacio di Francesco d'Ascoli*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo", 99/2 (1994), pp. 201-252.

Bibl. Nat., lat. 3071¹⁶. Le mie correzioni sono però tacite, ed a questo primo livello di indagine non sono ancora in grado di fornire un apparato di varianti. Mi pare però che i singoli manoscritti utilizzati, a dispetto delle loro specificità, testimonino in modo chiaro o l'una o l'altra versione, e possano di conseguenza essere divisi in due gruppi a seconda di quale presentano.

<p>A: Admont, Bibliothek der Benediktinerabtei 178 C: Chis. B VII 113¹⁷</p> <p>Preterea: illud quod est <i>de</i> infima <i>specie</i> iuris positiui non est de iure nature, quoniam ius nature non determinat se ad infimam speciem iuris positiui, sed distinctio dominiorum est <i>de</i> infima <i>specie</i> iuris positiui, ergo etc. Probo minorem: quia supremus et <i>perfectissimus</i> viuendi modus est nihil habere in proprio nec in communi; infimus autem modus est habere aliquid in proprio, et medius non habere <i>aliquid</i> in proprio, sed <i>habere</i> in communi, ut habent <i>communiter</i> religiosi; ergo dominiorum distinctio est <i>de infima specie iuris positiui etiam secundum philosophos</i>¹⁹.</p>	<p>B: Barb. 791 H :Paris, BN lat. 3071 Y: Paris BN lat. 3072¹⁸</p> <p>Preterea: illud quod est infima <i>species</i> iuris positiui non est de iure nature, <i>quia</i> ius nature non determinat se ad infimam speciem iuris positiui, sed distinctio dominiorum est infima <i>species</i> iuris positiui, ergo Probo minorem: quia supremus et <i>potissimus</i> modus uiuendi est nichil habere in proprio nec in communi; infimus autem est habere in proprio aliquid; medius <i>autem est</i> habere non in proprio sed in communi ut habent religiosi; <i>et etiam philosophi sic nihil habuerunt, ut recitat Augustinus.</i></p>
--	--

In questo primo brano la vicinanza tra le due versioni è molto stretta, ed ha aspetti di vera e propria letteralità: non si riuscirebbe a dire quale sia l'*abbreviatio* dell'altro. Le variazioni sono soprattutto stilistiche. Anche nell'ultima frase, l'unica veramente divergente, risuona la eco di un medesimo concetto (la consonanza tra *philosophi* – s'intendano qui i sapienti pagani,

16. FRIEDMAN- SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, p 59; MARIANI, *Certezze ed ipotesi*, p. 114. Per il terzo manoscritto, cfr. sopra, n. 14.

17. Ho utilizzato: ms. ADMONT, Bibl. der Benediktinerabtei 178, f. 108vb; Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Chis. B VII 113, f. 214ra.

18. Ho utilizzato: Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Barb., 791, f. 145ra; Paris, Bibl. Nat., 3071, f. 158ra; Paris, Bibl. Nat., 3072, f. 186v.

19. Per questa sinossi ho evidenziato in corsivo le parole in cui le due versioni differiscono.

che ignoravano Cristo – e religiosi cristiani): da una parte è solo affermato, dall'altra corroborato con un richiamo ad una affermazione desumibile da Agostino²⁰. I medesimi contenuti, quindi, sono espressi in termini leggermente diversi.

La seconda sinossi che qui si presenta aggiunge ulteriori elementi. Entrambe le versioni sostengono la stessa posizione, senza dubbio molto particolare, in quanto vi si afferma, contro una forte tradizione canonistica, ma anche in dissenso con molti ed autorevoli autori francescani, da Bonaventura in poi, che il diritto naturale sia del tutto indifferente rispetto diversi modi di possedere, dalla comunità dei beni monastica alla proprietà privata dei laici. La tradizione, invece, tendeva a ricondurre la comunità dei beni, in quanto vigente prima del Peccato Originale, direttamente allo *ius naturae*²¹. Pur concordando su di una posizione assai originale, in questa sinossi i due testi sembrano chiaramente testimoniare due versioni differenziate, il cui rapporto non pare riconducibile, diversamente da quanto ipotizzato da Mariani, ad un rapporto di *abbreviatio*. Ma anche se così fosse, esso sarebbe invertito rispetto a quanto proposto da Mariani; il ms. Barberiniano, infatti, che abbiamo visto contenere versioni più brevi della q. 1 e della q. 66 (e che quindi è considerato da Mariani testimone di quella che egli chiama *Abbreviatio D*), in questo caso contiene semmai quella più lunga. E sarebbe allora il ms. Chigiano, (che per Mariani riproduce la *Reportatio A*) a testimoniare, questa volta l'*abbreviatio*?²²

Piuttosto che ricorrere al concetto di *abbreviatio*, il rapporto tra le due tradizioni, nella questione 37, sembra meglio descrivibile come una duplicità di redazione, in cui quella testimoniata nella colonna di destra sembra contenere alcune - importanti - osservazioni aggiuntive.

20. Con tutta probabilità, il riferimento non è tanto ad una opera di Agostino, quanto ad un noto brano del *Decretum*, dove Graziano stesso introduce un brano di Agostino riferendosi ai *philosophi*; *Decretum Gratiani*, in *Corpus Iuris Canonici*, I, ed. E. Friedberg, Lipsiae 1879 (Nd. Graz 1959), col. 12: “Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur, de quibus legitur: „Multitudinis autem creditum erat cor unum et anima una etc“, sed etiam ex precedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. ... Unde Augustinus ait”.

21. La bibliografia su questo tema è molto vasta; solo per amore di brevità rimando a LAMBERTINI, *La povertà pensata*, 195-205 ed alle pur limitate indicazioni bibliografiche contenute nelle note.

22. Un esame della totalità della questione – non riproducibile qui per intero - rende però inverosimile questa ipotesi.

<p>A: Admont, Bibliothek der Benediktinerabtei 178 C: BAV, Chis. B VII 113²³</p> <p>Dico igitur concludendo quod sunt tres species iuris positiui cum quarum qualibet stat ius nature: una est non habere aliquid proprium sed tantum in communi; secunda est habere aliquid proprium et aliquid in communi; tertia habere omnia propria et hec est infima species prima suprema et secunda media; unde, quia ius nature potissime salvatur in prima specie uidelicet in non habere aliquid in proprio sed in communi et ideo illa, uidelicet etiam(?) omnia esse communia in qua ipsum ius nature salvatur, dicitur esse simpliciter de iure nature.</p>	<p>B: BAV, Barb. 791 H :Paris, BN lat. 3071 Y: Paris BN lat. 3072²⁴</p> <p>Dico ergo concludendo quod sunt tres species iuris positiui habendi dominium et cum qualibet earum stat ius nature, quia quidam habent dominium in proprio sicut seculares, quidam tantum in communi, non in proprio sicut monachi et communitas que sequebatur apostolos, quidam habent in proprio et in communi sicut forte aliqui religiosi qui non sunt ita mortui mundo quin succedant in bonis temporalibus parentibus et amicis et ius naturale est indifferens ad omnia ista, quia stat cum quolibet istorum; nam seculares non peccant contra ius nature, unde licet sit inter seculares sicut meum et tuum, non tamen propter hoc obuiant iuri naturali. Verum est tamen quod ibi imperfectius reseruatur ius naturale quam in alia specie. Similiter monachi qui non habent in proprio licet habeant in communi non obuiant iuri naturali ymmo perfectius seruatur ibi ius naturale quam in prima specie. Nolo etiam dicere quod habentes in proprio et in communi peccent mortaliter nec obuiant iuri naturali nec quod dampnent se. Unde quodlibet istorum dominiorum est de iure humano positiuo in quibus tribus seruatur ius nature. Sed pro tanto dicitur quod omnia esse communia est de iure nature simpliciter quia ibi perfectius reseruatur ius naturale.</p>
---	---

23. Admont, Bibl. der Benediktinerabtei, 178, f. 108vb; Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Chis. B VII 113, f. 214rb.

24. Ho utilizzato: Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat., Barb., 791, f. 145ra-b; Paris, Bibl. Nat. 3071, f. 158ra-b; Paris, Bibl. Nat. 3072, f. 186va-b.

<p>Ex quo sequitur quod ista duo, uidelicet habere omnia communia et dominia rerum esse distincta, non sunt due species iuris nature; non sunt etiam due species quarum una sit iuris nature, alia autem iuris positiui.</p> <p>Primum patet quoniam ius nature est ius simpliciter quod est idem ubicumque et ideo, sicut unum verum non est contrarium alteri vero, ita nec una species iuris nature alteri speciei iuris nature; iste autem due species sunt contrarie ut patet, ergo non sunt iuris nature.</p> <p>Secundum etiam patet videlicet quod una non sit iuris positiui et alia iuris nature, quoniam ius positium non est contrarium iuri nature, ergo etc.</p> <p>Sunt ergo due species contrarie iuris positiui, nec est inconueniens quod species istius iuris sint contrarie cum ius positium varietur et diuersificetur secundum diuersa tempora; non sic autem est de iure nature, cum huiusmodi ius non respiciat statum vel tempus sed ipsam naturam simpliciter.</p>	<p>Ex quo sequitur quod habere in comuni uel indistinctio dominiorum et habere in proprio <non> sunt due species iuris nature quia ius nature simpliciter est idem apud omnes, sed habere in communi et in proprio non est idem apud omnes ergo etc.</p> <p>Unde ius nature non habet contrarium, ymmo sicut unum uerum non est contrarium alteri nec rationale rationali nec uirtus uirtuti, ita ius nature iuri naturali et ideo nec una istarum, scilicet habere tantum in communi, potest dici species iuris nature in proprio.</p> <p>Item non potest dici quod habere in communi sit de iure nature et habere in proprio sit species iuris positiui quia una species iuris positiui non contrariatur speciei iuris nature nec ius positium est contrarium iuri nature; modo ista duo contrariantur ergo iste sunt due species iuris positiui; nec est inconueniens quod species istius iuris sint contrarie cum ius positium varietur secundum diuersa tempora et diuersos status; non sic autem est de iure nature, quia istud non respicit statum vel tempus sed ipsam naturam simpliciter.</p> <p>Et nota quod hic tantum fit mentio de habentibus dominium, non de carentibus uel abrenuntiantibus.</p>
--	---

Piuttosto che andare frettolosamente alla ricerca di nuove ipotesi di spiegazione complessiva, pare più opportuno limitarci a constatare, anche già sulla base di queste due sole sinossi, che il IV libro delle Sentenze presenta rapporti diversi a seconda delle questioni e che uno sguardo più ravvicinato consentirà di vedere una situazione molto più articolata e complessa di quanto abbiamo finora immaginato. Un sondaggio limitato a qualche porzione di testo è preziosissimo per un primo orientamento, ma non può fornire la soluzione globale, ammesso che ce ne sia una. E' necessaria una "mappatura" molto più estesa del testo. Progressivamente, dobbiamo abituarci a pensare che la tradizione dei testi in un'epoca di trasmissione manoscritta, è molto più influenzata dalla contingenza e, soprattutto al di fuori del mondo dei copisti professionali, dall' interesse per il contenuto che non a criteri di

riproduzione uniformi. Spesso, quel che contava per chi copiava era avere a disposizione alcune questioni interessanti su qualche argomento rilevante: questo ci fa comprendere meglio sia la diffusione frammentaria di questioni originariamente appartenenti alla stessa opera, sia che non si provava scrupolo a costruire “raccolte miste” di questioni anche di un solo autore, ma provenienti da diverse versioni, più brevi o più prolisse, più o meno redazionalmente rifinite.

Questa constatazione di complessità può suscitare il più che legittimo interrogativo, se poi valga la pena di investire tempo (e denaro) per questo IV libro del *Commento alle Sentenze* di Francesco, visto che ci è stato tramandato in uno stato così poco omogeneo. Credo che sia possibile argomentare a favore di questa impresa già solo a partire dai due brani che sono già stati inseriti nel presente lavoro per evidenziare i rapporti testuali tra le diverse versioni.

Modi di possedere, diritto di natura e diritto positivo

Il testo contiene un elemento significativo già nel voler dimostrare che la divisione tra i singoli *dominia*, vale a dire, in parole nostre, l’istituzione della proprietà privata, costituisce una forma non di diritto naturale ma di diritto positivo, e quella di minor valore (infima). Francesco formula una gerarchia tra diversi *modi vivendi*. Come è evidente, lo stile di vita supremo e perfettissimo, secondo Francesco, è quello che non ha nulla né in proprio, né in comune: “quia supremus et perfectissimus viuendi modus est nihil habere in proprio nec in communi”²⁵.

Ora, questa frase è un’esplicita presa di posizione a favore della posizione francescana, quella che Francesco avrebbe poi difeso ad oltranza contro Giovanni XXII²⁶. Com’è noto, il dibattito attorno a questi temi s’infiama, con l’intervento del pontefice, a partire dal 1321 e nel 1323 raggiunge il suo primo apice con la condanna di questa opinione come eresia²⁷. Già que-

25. Si veda sopra alle note 16-17

26. Valga per tutti il riferimento a FRANCISCI DE ESCULO *OFM Improbatio contra libellum domini Iohannis qui incipit ‘Quia vir reprobus’*, ed. N. MARIANI OFM, Grottaferrata (Romae) 1993; (se ne può vedere la recensione di R LAMBERTINI, «Cristianesimo nella Storia», 18 (1997), pp. 685-688, ora anche in trad. italiana FR. FRANCESCO DI APPIGNANO, *Contestazione del libello del papa Giovanni XXII che comincia: ‘Poiché il temerario’*, trad. di N. Mariani, Appignano del Tronto 2000.

27. Sul dibattito esemplare la trattazione di A. TABARRONI, *Paupertas Christi et Apostolorum, L’ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990.

sta circostanza costituisce un indizio per la datazione, in quanto pare poco verosimile che una frase di tale genere sia stata scritta o pronunciata, senza avvertire neppure il bisogno di informare i lettori della sua problematicità, dopo la bolla papale *Cum inter nonnullos*, del 12 novembre del 1323, che condannava come eretica la tesi dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli²⁸. Walter Chatton, nel suo *Commento*, aveva assunto un atteggiamento ben più prudente, anche solo dopo la *Ad conditorem canonum*, che pure aveva rivoluzionato la situazione proprietaria dell'Ordine, prima ancora di toccare le questioni teologiche di fondo²⁹. Questa affermazione, presentata in modo così ap problematico, conferma il termine *ante quem*, 1323, generalmente accettato *Commento alle Sentenze*, in quanto la *Cum inter nonnullos* fu promulgata proprio alla fine di quell'anno. Anzi, nonostante la debolezza di ogni *argumentum e silentio*, potrebbe perfino suggerire di preferire i primi anni dell'arco cronologico 1319-1323 all'interno del quale solitamente si collocano le versioni del *Commento alle Sentenze* dell'Ap-pignanese³⁰, vale a dire quelli in cui non ancora era divampata con particolare veemenza la discussione, che viene suscitata e resa possibile dalla bolla papale *Quia nonnumquam* del 26 marzo 1322 ed assume accenti ancora più drammatici con la bolla *Ad conditorem canonum*, pubblicata per la prima volta l'8 dicembre del medesimo anno³¹.

28. Non a caso, a margine del ms. Paris, Bibl. Nat., lat 15852, f. 197rb, in corrispondenza con questa frase, si trova una nota non del tutto decifrabile nella copia su microfilm, che evidenzia come il copista o il lettore contemporaneo avesse avvertito la rilevanza dell'affermazione. Sulle reazioni francescane alle decisioni pontificie TABARRONI, *Paupertas Christi* p. 98 ma ora anche E. L. WITTNEBEN, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII.*, Leiden-Boston 2003, pp. 107-229.

29. Cfr. TABARRONI, *Paupertas Christi*, pp. 90-98.

30. FRIEDMAN-SHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, p. 33; questo tra l'altro si avvicina maggiormente agli anni che Anneliese Maier e Notker Schneider indicano per il corso sulle *Sentenze* tenuto a Parigi da Francesco. A MAIER, *Zu einigen Problemen der Ockhamsforschung* in Ead., *Ausgehendes Mittelalter I*, Roma 1964 pp 180-181; N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden et alibi 1991, p. 26; l'affascinante ipotesi di un corso tenuto da Francesco nello studium francescano di Avignone, dal quale deriverebbe uno dei rami della tradizione del suo *Commento* (W. J. COURTENAY, *Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century*, in *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, ed. J. Hamesse Louvain-la Neuve 1994 p. 344) non può essere per il momento verificata; cfr. anche R. L. FRIEDMAN, *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, in "Picenum Seraphicum", 18 (1999), in part. p. 21.

31. Cfr. TABARRONI, *Paupertas Christi*, in part 20-83 a anche la visione più sintetica in

Ma se può costituire un ulteriore indizio di datazione, la lettura di questi brani solleva interessanti problemi interpretativi. Concentrando l'attenzione sulla prima sinossi, infatti, si constata che entrambe le versioni parlano di *species iuris positivi* e di *modi vivendi*, nell'intenzione di mostrare che la condizione in cui vige la distinzione dei *dominia* (e quindi, nel nostro linguaggio contemporaneo, la proprietà privata) costituisce, in una gerarchia di valori, l'ultimo gradino, gerarchia nella quale il primo livello è occupato dal *nihil habere in proprio et in communi*, mentre un livello intermedio è costituito dal non avere in proprio, ma avere in comune, come possiedono i membri degli ordini religiosi.

Brano I

<p>Probo minorem: quia supremus et <i>perfectissimus</i> viuendi modus est nihil habere in proprio nec in communi; infimus autem modus est habere aliquid in proprio, et medius non habere <i>aliquid</i> in proprio, sed <i>habere</i> in communi, ut habent <i>communiter</i> religiosi; ergo <i>dominiorum distinctio est de infima specie iuris positiui etiam secundum philosophos.</i></p>	<p>Probo minorem: quia supremus et <i>potissimus</i> modus viuendi est nichil habere in proprio nec in communi; infimus autem est habere in proprio aliquid; medius <i>autem est</i> habere non in proprio sed in communi ut habent religiosi; <i>et etiam philosophi sic nihil habuerunt, ut recitat Augustinus.</i></p>
--	---

Questa affermazione costituisce la *probatio* della premessa minore di una argomentazione con la quale Francesco vuole dimostrare che la *divisio* tra i vari *dominia* non può essere considerata *de iure nature*. Nel fare questo, propone un'articolazione dei *modi vivendi* in tre livelli, che considera tutti *species* del diritto positivo. Gli pare inaccettabile l'affermazione, implicita nella tesi che sta contestando³², che la legge di natura prescriva quella che è solo una delle possibilità previste dal diritto positivo e, per di più, quella che a suo giudizio si colloca al livello più basso di una scala di valori.

M. D. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine Francescano (1210-1323)*, Milano 1995, (la versione italiana è aggiornata rispetto all'edizione inglese del 1961) pp. 201-241.

32. Qui Francesco sta polemizzando con l'*opinio* (che a suoi occhi parrebbe attribuibili ad Aristotele, nel II libro della *Politica*), secondo la quale la legge di natura sanziona a livello di principio la divisione tra i diversi *dominia*, mentre sono le leggi positive a determinare gli specifici ordinamenti proprietari; cfr. LAMBERTINI, *La povertà pensata*, p. 198.

Se passiamo dal brano I, che è tratto da quella che potremmo chiamare *pars destruens* della questione, al brano II, che è invece desunto dal nerbo della soluzione proposta da Francesco, ci coglie una sorpresa: anche qui si parla di *species* di diritto positivo, tutte compatibili con il diritto di natura. Anzi, la tesi che caratterizza la posizione di Francesco è che lo *ius naturae* sia *indifferens* rispetto a queste *species*. Ciò non dovrebbe però distogliere l'attenzione dal fatto interessante che qui le *species* del diritto positivo non coincidono con quelle indicate nel brano I:

Brano II

Dico igitur concludendo quod sunt tres species iuris positiui cum quarum qualibet stat ius nature: una est non habere aliquid proprium sed tantum in communi; secunda est habere aliquid proprium et aliquid in communi; tertia habere omnia propria et hec est infima species prima suprema et secunda media; unde, quia ius nature potissime salvatur in prima specie uidelicet in non habere aliquid in proprio sed in communi et ideo illa, uidelicet etiam(?) omnia esse communia in quibus ipsum ius nature salvatur, dicitur esse simpliciter de iure nature.

Dico ergo concludendo quod sunt tres species iuris positiui habendi dominium et cum qualibet earum stat ius nature, quia quidam habent dominium in proprio sicut seculares, quidam tantum in communi, non in proprio sicut monachi et communitas que sequebatur apostolos quidam habent in proprio et in communi sicut forte aliqui religiosi qui non sunt ita mortui mundo quin succedant in bonis temporalibus parentibus et amicis et ius naturale est indifferens ad omnia ista, quia stat cum quolibet istorum nam seculares non peccant contra ius nature unde licet sit inter seculares sicut meum et tuum, non tamen propter hoc obuiant iuri naturali. Uerum est tamen quod ibi imperfectius reseruatur ius naturale quam in alia specie. Similiter monachi qui non habent in proprio licet habeant in communi non obuiant iuri naturali immo perfectius seruatur ibi ius naturale quam in prima specie.

Per facilitare il confronto, propongo qui una tabella che pone in parallelo le classificazioni del brano I e del brano II:

Brano I		Brano II	
<i>Modo di possedere</i>	<i>Gruppo che ne è caratterizzato</i>	<i>Modo di possedere</i>	<i>Gruppo che ne è caratterizzato</i>
nihil habere in proprio nec in communi	-	-	-
est habere aliquid in proprio	- -	habere omnia propria; habere dominium in proprio	saeculares
-	-	habere aliquid in proprio et aliquid in communi	religiosi non ita mortui mundo
non habere aliquid in proprio, sed habere in communi	religiosi	non habere aliquid in proprium sed in communi	monachi et communitas que sequebatur apostolos

In entrambi i brani si ritrova l'aver*e in proprio* (che la versione di destra del secondo brano attribuisce ai *saeculares*); ed è vero che in entrambi è presente l'aver*e in communi*, attribuito nel brano II (sempre dalla medesima versione, che mostra quindi una tendenza ad esplicitare la posizione di Francesco), non più genericamente ai religiosi, ma ai monaci ed alla *communitas* che era al seguito degli Apostoli. Quest'ultima osservazione è tutt'altro che irrilevante: l'idea che la comunità che stava attorno agli Apostoli, in quanto distinta dal gruppo degli Apostoli stessi praticasse la proprietà comune dei beni, costituiva infatti una mossa fondamentale della autodifesa francescana almeno fin da Bonaventura da Bagnoregio, che consentiva poi di affermare che, mentre la comunità possedeva in comune, gli apostoli non possedevano alcunché in assoluto. Altri, invece, intendevano la comunità cristiana dei primi tempi come includente, senza ulteriori specificazioni, anche gli apostoli. Solo nell'interpretazione di Bonaventura, però, era possibile, dalla Chiesa primitiva, ricavare sia il modello ideale dei Francescani, di povertà assoluta, sia quello della proprietà solo in comune, che aveva costituito invece il paradigma, per così dire, di altri ordini religiosi³³.

33. R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma 1990, pp. 28-29, 88-91, a p. 156 è registrato il dissenso di Olivi dalla tradizione precedente; su questo tema, anche R. LAMBERTINI, *La difesa dell'Ordine francescano di fronte alle critiche dei Secolari in Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, edd. A. Boureau-S. Piron, Paris 1999, pp. 193-205, in part. 199-201.

Se questa specificazione ci fa capire che Francesco aveva ben presente la tradizione “apologetica” del suo Ordine, diviene ancor più singolare che non vi sia corrispondenza a proposito del restante modo di possedere. Nel brano I si inserisce infatti nella classificazione un non avere *nihil in proprio et in communi*, che come abbiamo visto costituisce la formula caratterizzante la povertà minoritica, nel brano II emerge invece la situazione intermedia di quei religiosi che possiedono sia in comune sia in proprio. Si dice di loro che non si sono abbastanza allontanati dalle cose di questo mondo da rinunciare ai beni che vengono loro lasciati da amici e genitori.

L'impressione di inconsistenza è *prima facie* inevitabile: i modi di possedere rispetto ai quali lo *ius naturale* sarebbe *indifferens* sono tre o quattro? In verità, il teologo francescano non affronta la difficoltà. Sembra piuttosto preoccupato di ribadire che né coloro che possiedono in proprio, né coloro che possiedono solo *in communi* adottano “stili di vita” che sono compatibili con il diritto naturale, e che quindi il possedere “in proprio” non si configura come peccaminoso, ma soltanto come meno perfetto rispetto al possedere in *communi*, mentre questo modo contiene in sé in modo superiore il diritto di natura. A parte la difficoltà del comprendere cosa intenda esattamente Francesco con questo “servare ius naturale” secondo diverse gradazioni, viene da chiedersi che ne sia del *perfectissimus modus vivendi* del brano precedente. Nessuna delle due versioni del brano II ne fa menzione in questo passo centrale della *quaestio*. Dobbiamo considerare allora il *perfectissimus modus vivendi* come una ulteriore specie di diritto positivo, come parrebbe suggerire l'affermazione del brano I, portando così a quattro le specie, smentendo il maestro o accusandolo in modo definitivo di incoerenza, di non aver saputo assumere una posizione univoca proprio a proposito della scelta di vita che caratterizzava il suo Ordine? Di fronte a un tema così rilevante non parrebbe sufficiente rifugiarsi nell'osservazione, per altro esatta, che la prima classificazione si trova in un contesto polemico, mentre la seconda fa parte della *pars construens* della *quaestio*, quella in cui il *magister* espone la sua opinione.

In verità, nel brano II - e solo nella versione che si segnala per una maggiore ricchezza di particolari - Francesco ha aggiunto un *notandum* che fa pensare che egli stesso fosse cosciente, almeno in parte, del problema: “Et nota quod hic tantum fit mentio de habentibus dominium, non de carentibus uel abrenuntiantibus”. Questa sintetica frase sembra suggerire che quanto detto fino a quel momento, e quindi la seconda classificazione, riguarda solo coloro che hanno un *dominium*, non coloro che ne sono privi o vi rinunciano. Dal momento che i Frati Minori sono proprio definiti dalla carenza di dominio, allora Francesco ci sta probabilmente suggerendo che

le tre specie di diritto positivo elencate nella sua *responsio* non includono al loro interno lo stile di vita dei francescani. Ne risulterebbe che, in una delle due versioni del brano II, il teologo di Appignano ha sentito il bisogno di specificare che il *perfectissimus modus vivendi* dei Minori non è compreso in questa sua classificazione. Rimane tuttavia non esplicitato se allora il *modus vivendi* francescano sia da considerarsi (come pare suggerire una lettura del brano I) una *species* del diritto positivo, rispetto al quale il diritto di natura è *indifferens*, o non appartenga ad una dimensione diversa, che attinge direttamente il diritto naturale, come suggeriva la tradizione francescana precedente. Forse la soluzione è che non tutti i *modi vivendi* trovano corrispondenza in una *species* del diritto positivo.

Nasce il sospetto che quest'ultima sia la posizione di Francesco rispetto al proprio Ordine e che il teologo, rivedendo il suo lavoro, abbia tentato, seppure in modo incompiuto, di modificare in questo senso un'argomentazione che poteva suggerire anche esiti diversi. Anche solo per tentare, tuttavia, di sostanziare ulteriormente questo sospetto, è necessario confrontare ciascun testimone manoscritto, alla ricerca di eventuali varianti, e stabilire un testo sicuro per le due versioni, che ci consenta di formulare ipotesi più fondate sui loro rapporti reciproci. Già solo da questo punto di vista, si coglie la necessità di una edizione critica³⁴.

Senza dubbio, le incertezze che comunque emergono dalla q. 37³⁵ sono anche segno di una difficoltà di Francesco in cui si rispecchia una difficoltà dei Francescani tutti, la cui ricerca di una sistemazione teorica coerente allo *status* che definiva il loro ordine ha costituito uno sforzo continuo e – come ho tentato di mostrare altrove – portatore di interessanti sviluppi, anche in campi teorici diversi dalla teoria della povertà.

Già in altre sedi, anche a Porto nel 2002, ho avuto occasione di sottolineare l'evoluzione di Francesco d'Appignano su questo tema, quando nel 1330 riprese la penna per rispondere, con l' *Improbatio*, alle affermazioni di

34. Se solo si pone mente al fatto che, come si è visto, i manoscritti che portano le maggiori specificazioni ed il rivelativo *notandum* finale testimoniano, secondo MARIANI (*Ipotesi e certezze*, pp. 114-5) l' *abbreviatio* D, si coglie che, in caso di conferma della sua tesi, queste mie considerazioni perderebbero di valore; ma, come si è detto, sono anche queste constatazioni relative alla q. 37 a suggerire una revisione della sua posizione.

35. Devo riconoscere che questa problematica, interna alla posizione di Francesco rispetto allo status del suo Ordine, non è approfondita, anche se evidenziata, nel mio *La povertà pensata*, pp. 200-205.

un papa per lui caduto in eresia³⁶. E quindi non ritonerò qui su questo tema. Invece, restando nell'ambito della questione 37 del IV libro, vorrei fare notare come lo sforzo di Francesco a ricomprendere la povertà minoritica si connetta ad un problema teorico più generale. Come ho ricordato, la q. 37 discute dell'origine della povertà nel contesto dell'analisi di vari aspetti del sacramento della penitenza seguendo quanto una ventina di anni prima aveva fatto Duns Scoto. E' evidente che Francesco è insoddisfatto della soluzione proposta da Scoto: in particolare la sua insistenza sul fatto che il diritto di natura è immutabile si oppone direttamente alla affermazione, contenuta nel testo parallelo di Scoto, secondo la quale il precetto di diritto naturale della comunione dei beni sarebbe stato "revocato" dopo la Caduta. Sviluppando anche contro Scoto alcune tesi dello stesso Scoto, Francesco è alla ricerca di una soluzione che gli consenta di mantenere il principio che il diritto naturale, riguardando la natura dell'uomo, è assolutamente immutabile. Questo lo costringe ad affermare che tutte le forme di organizzazione del possesso, dalla comunione dei beni alla proprietà privata, fanno parte del mutevole, di ciò che dipende da una statuizione revocabile. Proprio questa insistenza sulla natura pattizia, "artificiale" della proprietà privata, di contro a quelle correnti di pensiero che la vogliono ancorata come diritto nella natura umana, è una delle caratteristiche del pensiero minoritico, che solo in questa soluzione trovava giustificabile la possibilità di una povertà assoluta. Ma cosa potesse diventare questo pensiero è rivelato ancora una volta in una breve nota contenuta in una delle due versioni della q. 37. Qui, rispondendo alla domanda sull'autorità che per prima ha istituito la distinzione tra i diversi *dominia*, Francesco afferma che si è trattato del *communis assensus populi*³⁷. Come già in Scoto, quindi, all'origine della proprietà c'è il consenso³⁸.

Inutile ripetere che, per poter valutare meglio questi spunti sarebbe altamente auspicabile poter sapere con un più adeguato livello di certezza se

36. Rimando a *Natural Law, Religious Poverty and Ecclesiology According to Francis of Marchia*, presentato a Porto, all' 11° Congresso Internazionale della SIEPM (*Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, 26-31 August 2002) nel contesto di due sessioni speciali dedicate al teologo di Appignano.

37. "sed postea crescente malicia et auaricia in omnibus propter uiolentias cohibendas de communi assensu populi distinctio dominiorum facta est de iure politico ac ciuili": cfr. mss. B, f. 145vb; H, f. 158va; Y, f. 187ra.

38. Rimando, ancora una volta solo per brevità, a LAMBERTINI, *La povertà pensata*, pp. 11-161.

queste affermazioni sono contenute in un testo rivisto dall'autore o in una semplice *reportatio* non necessariamente autorizzata, ma anche riuscire a capire, quando alcune osservazioni illuminanti sono contenute in una sola versione, se questa sia veramente il risultato di una revisione dell'autore medesimo... Ecco uno dei motivi, dal mio punto di vista, dell'interesse della difficile impresa di sciogliere l'enigma del IV libro, una delle ragioni per cui vale la pena di farlo.

FABIO ZANIN

**GREGORIO DA RIMINI CONTRO
FRANCESCO D'APPIGNANO SULLA CONOSCENZA
SCIENTIFICA DELL'OGGETTO DELLA TEOLOGIA**

Riassunto/Abstract

La critica di Gregorio da Rimini all'opinione di Francesco d'Appignano sulla scientificità della teologia è fondata sull'analisi del significato delle proposizioni su Dio e i suoi attributi e si avvale, dunque, di strumenti semantici. Essi furono una novità a Parigi, dove Gregorio compose il suo commento alle *Sentenze*, nel cui prologo prese le distanze dal collega ascolano; segnarono la diffusione di un metodo «analitico» d'indagine della conoscenza in generale, e del rapporto tra linguaggio e realtà in particolare, diffusosi nella città francese dopo essere stato elaborato ad Oxford. La posizione del *Doctor Authenticus*, che nega che la teologia sia una scienza, potrebbe essere riassunta nell'affermazione secondo la quale le proposizioni che concernono Dio e i suoi attributi non sono dotate di significato compiuto o, in altre parole, non sono in grado di denotare con precisione nessuno stato di cose empiricamente verificabile. Gregorio dichiara così che la posizione di Francesco non è valida: il *doctor* ascolano aveva sostenuto il contrario, infatti, dando per scontata la capacità di distinguere eventi dipendenti da cause naturali ed eventi dipendenti da agenti soprannaturali.

Gregory of Rimini's critics to Francis of Appignano's opinion on Theology as Science is relied on the analysis of the meaning of propositions about God and his attributes and so employs semantic tools. They were an innovation at Paris, where Gregory wrote his *Sentence* commentary, in the prologue of which he refused his colleague's of Ascoli positions; they pointed out the spread of a new «analytical» method of inquiring into knowledge in general, and into the relationship between language and reality specifically: it was spread in the French city, but had been elaborated at Oxford. Gregory's opinion, which denies that Theology is a Science, could be summed up by saying that propositions on God and his attributes don't have any

meaning or, in other words, they can't denote any empirically verifiable state of affairs. So Gregory explains that Francis' opinion is invalid: in fact, the Ascolan *doctor* was of the opposed idea, having took for granted the ability of distinguishing facts due to natural causes and the ones due to overnatural agents.

0. Introduzione

Esistono pochi periodi, nella storia del pensiero occidentale, che abbiano subito le stesse deformazioni del XIV secolo, a causa di forzate interpretazioni che ne hanno reso irriconoscibile il volto. La neoscolastica promosse lo studio della filosofia medievale, individuando nella sintesi operata da Tommaso d'Aquino il suo vertice; ad essa sarebbe seguito un lungo periodo di crisi nel '300, al termine del quale il pensiero medievale scomparve per lasciare il posto a quello moderno¹.

Questo schema interpretativo ha nascosto la ricchezza del pensiero di *magistri e doctores* che, solo di recente, sono stati guardati sotto una luce diversa. È stato così messo in luce che il XIV secolo non segnò la crisi della «Scolastica», che già di per sé è una categoria storiografica discutibile², ma fu caratterizzato da uno straordinario fermento di idee e dibattiti nelle prin-

1. Cfr., a questo proposito, *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, edited by A. HYMAN-J.J. WALSH, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company 1995², 593: «The most popular way to interpret the movement of philosophy in the fourteenth century is to contrast it with the previous century as a period of disintegration and decline. The division of philosophy into official schools such as Thomism, Scotism, Albertism, and Nominalism is placed in the context of the disruption of Christendom by heresies, schism, and rampant nationalist monarchies. But heresy, schism, and royal ambition did not first appear on the medieval scene in the fourteenth century, and one could hardly describe the philosophical situation of any medieval period as tranquil. Nor should one obscure the earlier fourteenth century by displacing to it conditions which only later came to the fore. Thomism was the official doctrine of the Dominicans as early as 1278, but as late as the 1350s the leading Nominalists show little sense of membership in a school of their own. There seems, then, to have been no more than the usual disintegration in the intellectual life of the first half of the fourteenth century, and controversy in any event is as much a sign of life as of decay».

2. Si legga a questo proposito il volume di Riccardo Quinto, pubblicato di recente, che ripercorre la storia dello sviluppo del concetto di 'Scolastica' e delle interpretazioni del suo significato: cfr. R. QUINTO, *Scholastica: storia di un concetto*, Padova, Il poligrafo 2001.

cipali università d'Europa³. Il pensiero tardo-medievale fu policentrico: nel '300 vennero fondate diverse università nell'Europa cristiana (a Praga, Vienna ed Heidelberg, ad esempio), che contesero ad Oxford e a Parigi il ruolo di centri del sapere. La dislocazione dei luoghi di ricerca scientifica dell'epoca fu il segno evidente della ricchezza della riflessione filosofica di quel secolo, che si accumulò fino allo scoppio dell'epidemia di peste: in cinquant'anni si attuò una vera e propria rivoluzione nella scienza medievale⁴. La studiosa americana K. Tachau ha parlato addirittura, nel suo celebre volume intitolato *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, di una nuova teologia, che nacque all'Università di Oxford e si trasferì poi nel continente. Essa sarebbe scaturita dall'applicazione di un innovativo programma logico di analisi del discorso scientifico, la quale produsse una rivoluzione epistemologica paragonabile a quella che, tra '800 e '900, scaturì dal programma logico elaborato da Frege, Russell e Wittgenstein⁵.

3. Cfr. G. LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and innovation in fourteenth-century thought*, Manchester, Manchester University Press 1961, introduction, 18-19: «The very essence of fourteenth-century thought is its discontinuity: its thinkers, at either extreme, from Ockham to Bradwardine, were operating on different territory from their predecessors; they expressed a different set of attitudes; and they sought for different solutions. Hence, even the most traditional of them could not, and did not, think in purely traditional terms; however strongly they drew upon tradition, they did so to grapple with an untraditional situation. In this sense all the leading thinkers of the earlier fourteenth century were in some degree *moderni*, by virtue of what confronted them».

4. Il termine 'scienza' è inteso in questo contesto nella precisa accezione conferitale da Aristotele e accettata dai pensatori medievali almeno dall'inizio del XIII secolo: acquisire una scienza equivale a conoscere le vere cause delle cose. Cfr. ARISTOTELE, *La Metafisica*, trad., intr. e commento di G. Reale, Napoli, L. Loffredo Editore 1968, vol. 1, I, 1, 981a 25-30, 20: «Noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza, in ciascuno degli uomini, corrisponda al loro grado di conoscere. E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro *dato di fatto*, ma non il *perché* di esso; invece gli altri conoscono il *perché e la causa*».

5. Cfr. K. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics (1250-1345)*, Leiden-New York-København-Köln, E.J. Brill 1988, chap. 12, 356: «English theologians thereby accomplished a shift in method analogous to that achieved in twentieth-century thought by the advent of the logical programme established by Frege, Russell, and Wittgenstein. Both shifts have been difficult for non-specialists to accept, and Autrecourt's doctrines indicate that he was among the first at Paris to comprehend the Oxford semantic theories to some degree. Moreover, because the theology that they permitted *required* a foundation in that new logic, perhaps he even

La Tachau è del parere che entrambe le rivoluzioni siano consistite in una ridefinizione dei criteri di scientificità del discorso dimostrativo in generale, e in una rigorosa delimitazione dell'ambito della natura attraverso l'analisi delle disposizioni conoscitive dell'uomo: il cambiamento si sarebbe attuato, in tutte e due le occasioni, sia sul piano formale, sia su quello empirico del discorso scientifico.

La «rivoluzione epistemologica» dei primi decenni del '300 prese avvio ad Oxford e poi si diffuse a Parigi, coinvolgendo non solo l'ambito della teologia, ma anche quello delle scienze naturali⁶. Essa non si ridusse, tuttavia, alla ricezione presso la Facoltà delle Arti in *rue de Fouarre* e presso quella di teologia della capitale francese delle principali tesi di Ockham⁷, come molti storici hanno sostenuto, ma consistette in un complesso groviglio di dottrine riguardanti la possibilità della conoscenza scientifica in ogni ambito del sapere e sui modi per acquisirla. Si rintracciano al suo interno alcune tematiche di fondo, riguardanti il modo in cui l'anima conoscitiva coglie i dati di senso, quello in cui questi ultimi rappresentano la realtà, il rapporto che esiste tra i termini di un discorso scientifico e le *res extra*, etc. Uno sguardo fuggitivo sui contenuti della discussione sul valore scientifico della conoscenza umana, prima e dopo che a Parigi cominciarono a circolare i testi dei maestri inglesi, non consente di comprendere a fondo la portata della «rivoluzione epistemologica», ma non impedisce, per lo meno, di riconoscerne le basi concettuali e tracciare le linee lungo le quali si sviluppò.

La critica di Gregorio da Rimini a Francesco d'Appignano, contenuta nel prologo del commento alle *Sentenze*, e riguardante la scientificità delle

encouraged making it available to the Arts students in the *rue de Fouarre*. There he may have inspired bachelors who continued to explore the new logic».

6. Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Henman 1959, voll. VII-VIII; E. GRANT, *La scienza nel Medioevo*, trad. it. di S. Marino, Bologna, Il Mulino 1983, IV-V, 51-105; E.D. SYLLA, *The Oxford Calculators and the Mathematics of Motion (1320-1350)*, New York-London, Garland Publishing 1991; C. SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot-Burlington-Singapore-Sidney, Ashgate 2000, part IV, chapp. 10-11, 221-285; TACHAU, *Vision and Certitude*, chap. 11, 315-352.

7. Esse sembrano avere avuto, al contrario, uno scarso impatto, mentre altre dottrine sul valore della conoscenza scientifica, come quelle di Adam Wodeham, ebbero sicuramente una grande diffusione a Parigi. Cfr. quanto dimostra in proposito TACHAU, *Vision and Certitude*, chapp. 10-11, 275-352; inoltre, W.J. COURTENAY, «The Debate over Ockham's Theories at Paris», in S. CAROTI-P. SOUFFRIN (ed. par), *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, Firenze, Leo S. Olschki 1997, 45-63.

proposizioni che costituiscono la teologia, è un punto di vista privilegiato dal quale si può vedere il cambiamento in atto⁸. Gregorio confuta la tesi di Francesco, avvalendosi di strumenti concettuali che il suo avversario non aveva avuto a disposizione e trascurando di usarne altri, che in vent'anni (questo è l'intervallo che corre tra le redazioni dei commenti alle *Sentenze* dei due dottori parigini)⁹ erano caduti in disuso. Questo dibattito merita un'attenta analisi, poiché tratta dei principi sui quali si basa quella scienza che, per i medievali, era al vertice del sapere umano, vale a dire la teologia, e mostra il punto di partenza e di arrivo della «rivoluzione epistemologica».

1. Francesco d'Appignano: la teologia è una scienza dimostrativa

Francesco d'Appignano stabilisce lo statuto epistemologico della teologia nella *questio 1* del prologo del commento alle *Sentenze*, redatto intorno al 1319-20. Egli analizza la struttura formale e le regole di corrispondenza delle proposizioni che la costituiscono ai fatti, preoccupandosi di stabilire, innanzitutto, come siano conosciuti i principi della scienza concernente Dio e i suoi attributi e, in seguito, come si stabilisca il valore di verità di una proposizione teologica, ad esempio «Dio è uno e trino» oppure «L'Anticristo verrà»¹⁰.

8. La critica di Gregorio è esposta nell'articolo 4 della *questio 1* del prologo, in GREGORII ARIMINIENSIS *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, 6 vols., heraus. von D. Trapp-V. Marcolino-W. Eckermann-M. Santos-Noya-W. Schulze-W. Simon-W. Urban-V. Vendland, Berlin-New York, W. De Gruyter 1979-84, vol. I, 40-57.

9. Il commento di Francesco risale al 1319-20, mentre quello di Gregorio al 1343-4. Per la datazione del commento di Francesco, cfr. R.L. FRIEDMAN-C. SCHABEL, «Francis of Marchia's Commentaries on the Sentences: Question List and State of Research», in *Mediaeval Studies* 63 (2001), 31-106. Quanto alla datazione di quello di Gregorio, cfr. SCHABEL, *Theology at Paris*, IV, c. 11, 264 e, inoltre, LEFF, *Gregory of Rimini*, introduction, 1-4. La Tachau indicò in Gregorio da Rimini uno dei primi pensatori parigini che accolsero le novità provenienti da Oxford; cfr. TACHAU, *Vision and Certitude*, c. 12, 357: «Yet the »new English theology« found proponents after Autrecourt among the younger theologians, beginning with Gregory of Rimini, Alfonso Vargas of Toledo, John of Mirecourt and their colleagues. These scholars clearly appreciated the »Anglican subtlety«, and their *Sentences* commentaries bear its fruit».

10. Verrà qui utilizzata la versione del commento, contenuta nel manoscritto Vat. Chigi B.VIII.113. La seconda *questio* è compresa nei ff. 8rb-9vb, la cui trascrizione mi è stata gentilmente offerta da p. Nazareno Mariani. Si tratta di una delle versioni miste, secondo la classificazione di Friedman e Schabel, la quale è caratterizzata dalla combinazione delle prime questioni della *Reportatio* con l'intero testo dello *Scriptum*. La *quaestio*

Il *titulum* della *quaestio* illustra subito la prospettiva dalla quale Francesco indaga la scientificità della teologia. Esso recita: «Utrum theologia a nobis revelata a Deo sit scientia proprie dicta», e si struttura in tre *quaestiones*, delle quali la versione manoscritta riporta solo le prime due; i *titula* di queste ultime sono: «Utrum theologia vie procedat ex per se notis vel tantum ex creditis» e «Utrum theologia vie procedat ex veris necessariis vel tantum ex contingentibus»¹¹. Il *Doctor Succintus* si chiede se la teologia sia una scienza vera e propria, vale a dire, in termini aristotelici, un *habitus* in virtù del quale si acquisiscono delle conoscenze salde ed indubitabili sul creatore per via dimostrativa, posto che essa è rivelata da Dio stesso.

Si deve prestare attenzione al *titulum quaestionis*, perché esso risulta assai differente da quello della *quaestio* corrispondente di Gregorio da Rimini; i *titula* riveleranno, come apparirà chiaro in seguito, che Francesco indaga lo statuto epistemologico della teologia da un punto di vista «naturalistico», mentre Gregorio si pone su un piano puramente semantico: il primo vede nella rivelazione divina (il contenuto teorico della teologia) l'effetto dell'azione della causa prima sull'anima conoscente, mentre il secondo ritiene impossibile conoscere con i mezzi intellettivi a disposizione dell'uomo il dato rivelato, per ragioni legate al modo in cui il significato delle proposizioni teologiche corrisponde ai fatti¹². Il *Doctor Authenticus* compose il suo commento alle *Sentenze* vent'anni dopo Francesco d'Appignano, quando ormai si era compiuta la «rivoluzione epistemologica» del XIV secolo ed era stata riconosciuta da più parti l'impossibilità di conoscere scientifica-

che verrà analizzata, dunque, è tratta dalla *Reportatio* del commento. La versione del ms. Chigi, inoltre, è una delle più vicine cronologicamente all'insegnamento di Francesco. Cfr. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO OFM *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, Civitas Vaticana, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Chigi B.VII. 113 (d'ora in poi FRANCISCI *In libros Sententiarum*). Per la datazione del commento di Francesco, cfr. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO OFM *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum sententiarum*, critica editum a Nazareno Mariani o.f.m., Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas 1997, introduzione, 15; per una visione complessiva sulle dottrine di Francesco e su problemi epistemologici, cfr. SCHABEL, *Theology at Paris*, chap. 9 («The Marchist school»), 189-207. Per le caratteristiche della versione contenuta nel ms. Chigi, cfr. infine FRIEDMAN-SCHABEL, «Marchia's Commentary», 50.

11. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, 8rb-va.

12. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prologus, q. 1, art. 4 («Utrum per discursum proprie theologicum acquiratur de obiecto theologico scientia proprie dicta»), 40.

mente, a partire dai dati sensoriali, la rivelazione divina e il suo valore di verità, in quanto discorso dotato di senso ¹³.

Il presupposto a partire dal quale Francesco conduce la sua discussione è presentato nella prima delle due *quaestiones* che compongono la *quaestio I* del prologo, nella quale afferma che la teologia deve essere basata su principi noti per sé, perché non si può procedere all'infinito nella ricerca dei principi di una scienza: «Cum non sit procedere in infinitum, tandem stabitur finaliter ad aliqua prima per se nota ex quibus procedit; quod est propositum» ¹⁴. Essi sono, tuttavia, rivelati da Dio e non conosciuti direttamente dall'uomo; questo implica che la scienza che ha per oggetto Dio e i suoi attributi sia fondata su principi la cui validità può essere revocata in dubbio, come fanno gli infedeli. Tutto ciò rischia di minare dalle fondamenta la pretesa scientificità della teologia. I parametri aristotelici prevedono che ogni affermazione scientifica debba essere, in quanto tale, valida universalmente e in ogni momento, e sia riconoscibile nella sua scientificità o per via puramente intuitiva (un principio noto per sé è quasi iscritto nell'anima umana, come ad esempio «l'uno non è molteplice»), oppure per via deduttiva, a partire da principi per sé noti ¹⁵. I maestri medievali avevano imparato a distinguere nettamente, su questa base tra *scientiae subalternantes* e *scientiae subalternatae*: queste ultime sono riconducibili alle prime per quel che concerne i principi ultimi e la certezza delle affermazioni che le costituiscono; dipendono, dunque, dalle scienze cui sono subordinate, essendone un

13. Una posizione simile a quella di Gregorio, e per certi versi ancor più radicale, era sostenuta nei primi anni '40 del '300 da un suo collega presso lo *Studium* parigino, Alfonso Varga di Toledo (Alfonsus Vargas Toletanus). Cfr. J. KÜRZINGER, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre. Ein Beitrag zur Geschichte der Scholastik im 14. Jahrhundert*, Münster i.W., Aschendorff 1930. Cfr. TACHAU, *Vision and Certitude*, c. 11, 334-5, e SCHABEL, *Theology at Paris*, p. IV, 272-80.

14. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 1, 8rb; cfr. inoltre, q. 1, 2, 8vb.

15. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol. q. 1, 1, 8rb. Cfr. inoltre ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, I, 2, 71b 29-32, 35-72a 3, trad. di G. Colli, in *Opere*, intr. e indice dei nomi a c. di G. Giannantoni, Roma-Bari, Laterza 1973, vol. 1, 263-4: «Bisogna poi che le premesse siano cause della conclusione, e risultino più note di essa ed anteriori ad essa: debbono essere cause, poiché noi sappiamo qualcosa nel momento in cui ne conosciamo la causa; anteriori, dato che sono cause [...]. D'altro canto, il dire che un qualcosa sia anteriore e più noto si può intendere secondo due significati: in effetti, ciò che è anteriore per natura non risulta la stessa cosa di ciò che è anteriore rispetto a noi, né ciò che è più noto per natura si identifica con ciò che è più noto a noi. Dicendo 'anteriori' e 'più noti rispetto a noi', intendo riferirmi agli oggetti più vicini alla sensazione; dicendo invece 'anteriori' e 'più noti assolutamente', intendo riferirmi agli oggetti più lontani».

caso particolare¹⁶. Uno degli esempi preferiti di questo tipo di rapporto, riportato anche da Gregorio¹⁷, è quello della geometria e della *perspectiva* (in termini moderni, una scienza che combina lo studio della diffusione della luce in un mezzo diafano e quello delle cause del fenomeno della visione): la prima è la scienza di alcuni enti matematici che si strutturano nello spazio e si combinano in serie di rapporti matematici, mentre la seconda concerne le linee luminose responsabili della produzione della visione, considerate come enti fisici che seguono le regole della geometria nella loro diffusione e negli effetti della loro azione sui corpi naturali¹⁸.

La teologia non è una *scientia subalternans*, dal momento che non è fondata su principi noti per sé intuitivamente, e nemmeno una *scientia subalternata*: la prima eventualità, chiarisce Francesco, è esclusa dal fatto che il suo contenuto conoscibile è rivelato da Dio, mentre la seconda non è accettabile per l'indiscutibile esigenza che la teologia sia una scienza certa ed indubitabile. I principi di una *scientia subalternata*, del resto, non possono che essere riconosciuti in virtù delle esperienze sensibili, dal momento che non sono noti per sé. Essa potrebbe essere subordinata solo alla scienza che Dio possiede su se stesso e a quella che hanno i beati che «vedono» il Creatore. Questa è la soluzione proposta da Tommaso d'Aquino e discussa criticamente sia da Francesco d'Appignano, sia da Gregorio da Rimini:

«Theologia vie revelata est scientia proprie dicta non simpliciter, set est scientia subalternata scientia Dei et beatorum; et ratio est; secundum istam opinionem, quod scientia simpliciter procedit ex principiis per se notis in lumine proprio; theologia autem vie non procedit ex principiis nobis per se notis, set tantum creditis nobis et per se notis in scientia Dei et beatorum, ideo non est scientia simpliciter, set subalternata»¹⁹.

I due *doctores* sono d'accordo, come vedremo in seguito, almeno nel rifiuto della posizione tomista, dal momento che essa contraddice proprio il

16. Cfr. FRANCISCI, *In libros sententiarum*, prol. q. 1, 2, 8va: «Omnis scientia procedit ex principiis per se notis ab intellectu sicut in scientia subalternante vel a sensu, sicut in scientia subalternata».

17. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 sent., prol., q. 1, art. 4, 49, lin. 19-24.

18. ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, trad., note e apparati di L. Ruggiu, Milano, Rusconi 1995, II, 2, 194a 8-11, 67: «E ciò appare anche dalle scienze che sono più fisiche fra quelle matematiche, come ad esempio ottica, armonica e astronomia: queste scienze, infatti, sono l'inverso della geometria. La geometria indaga sulle linee fisiche, ma non in quanto fisiche; l'ottica, invece, fa oggetto d'indagine le linee matematiche, ma non in quanto matematiche, bensì in quanto fisiche».

19. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 8va.

criterio sul quale si fonda la scientificità di una proposizione di una scienza qualsiasi: un'affermazione è scientifica se si costituisce come un principio per sé noto o se è deducibile da un principio dello stesso tipo; la scienza che possiedono Dio e i beati non è accessibile all'uomo. La posizione di Tommaso si rivela così inaccettabile²⁰. Quella di Francesco risulta più vicina di quella di Gregorio all'opinione del *Doctor Angelicus*, ma se ne allontana su un punto, che è bene mettere in luce fin d'ora: di Dio e dei suoi attributi l'uomo può avere una conoscenza scientifica in senso stretto, essendo la teologia una scienza vera e propria con caratteristiche peculiari²¹.

Il *Doctor Succintus* tenta di mostrare che le basi della teologia sono salde e le garantiscono lo statuto epistemologico di scienza, vale a dire che nessuno potrebbe revocare in dubbio che il suo contenuto sia certo ed indubitabile. Come si potrebbe pretendere, infatti, che il dato rivelato sia accettato come vero e che ad esso sia dato un assenso incrollabile, se non possiamo mai sapere con certezza se e quando tale contenuto sia vero? Francesco d'Appignano tiene sempre presente che la teologia, in quanto è costituita da proposizioni rivelate o da interpretazioni di queste ultime fornite dalla chiesa, che è ispirata da Dio, si presenta almeno all'apparenza con tutte le caratteristiche di una scienza²³. È necessario, tuttavia, rendere conto di quelle apparenze, poiché esse non sono in linea coi principi sui quali si dovrebbe fondare la scienza di Dio e dei suoi attributi in quanto scienza: posto che il contenuto teorico della teologia sia vero, essendo rivelato da Dio, si riconosce che tale affermazione potrebbe essere dedotta da una di grado superiore,

20. Cfr. GREGORI *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 4, 51, lin. 8-12: «Si scientia subalterna potest acquiri suis principiis non notis acquirenti, sed tantum creditis, notis autem habenti superiorem scientiam, eadem ratione et scientia non subalterna poterit acquiri ab aliquo, esto quod non novit eius principia dummodo credat illa et alius noverit. Non enim ratio potior inde est quam hinc et per consequens non oportebat dicere quod theologia est scientia subalterna, sed absolute poterat dici scientia».

21. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 8vb: «Nulla notitia est certior fide nisi notitia scientifica; igitur nullus tenetur credere indubitanter illud quod non constat sibi pro certo; nichil autem constat pro certo nisi per se notum vel deductum ex per se noto; igitur etc.».

23. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 8vb: «Forte dices ad istas rationes quod nullus tenetur credere illud quod non est sibi per se notum, nec deductum ex per se noto, vel revelatum a prima veritate que mentiri non potest; articuli autem fidei, licet non sint per se noti nec deducti ex per se noto, tamen sunt revelati a prima veritate que <nec> falli nec fallere potest; ideo tenetur eos indubitanter credere».

vale a dire che «è rivelato che il contenuto teorico della teologia è vero», e a sua volta questa affermazione si ricaverebbe da quella per cui «è un dato rivelato che è rivelato che quel contenuto è vero», *et sic in infinitum*:

«Tunc reduco rationem: nullus tenetur indubitanter credere illud quod non est per se notum nec deductum ex per se noto, nec revelatum a prima veritate; set hoc esse revelatum a prima veritate non est per se notum, nec deductum ex per se noto, nec revelatum a prima veritate, quia tunc esset revelatio revelationis, et illa secunda revelatio non est tibi per se nota, nec deducta per se nota, plusquam prima revelatio, nec est revelata tertia revelatione quia illa tertia non est per se nota, nec deducta ex per se nota plusquam secunda et prima revelatio, nec est revelata quarta revelatione, quia tunc iremus in infinitum in revelationibus, et ita non erit dare primam revelationem cui innitatur intellectus, et sic nichil oportebit credere»²⁴.

È escluso dai pensatori medievali, sulla base delle precise indicazioni di Aristotele²⁵, che si possa procedere all'infinito nella ricerca dei primi principi di una scienza, perché solo se essi sono in numero finito è garantita la validità del contenuto da un punto di vista formale e il valore di verità delle proposizioni che la costituiscono. Francesco d'Appignano mette in luce che la pretesa scientificità della teologia rischia di rimanere una pura illusione o, per lo meno, di risultare un'apparenza non spiegabile anche per un motivo di carattere, per così dire, «fisico»: il suo contenuto teorico è complessivamente un dato rivelato e, in quanto tale, è l'effetto di una causa esterna. Bisognerebbe che tale causa agisse per un'intrinseca necessità, se si vuole che esso sia riconosciuto come necessario, altrimenti si avvia il regresso all'infinito sopra presentato²⁶.

24. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 9ra.

25. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 6, 189a 10-18, 35: «Sulla base di questi risultati, dobbiamo ora dire se i principi sono due, tre o più. Non è possibile che siano uno, dal momento che i contrari non sono uno. E neppure sono infiniti, giacché in tal caso la realtà non sarebbe conoscibile: in ogni genere si trova infatti una sola coppia di contrari, e la sostanza è una nel genere; ed è possibile una spiegazione servendosi di un numero limitato di principi. Meglio da principi limitati, come dice Empedocle, piuttosto che da principi numericamente infiniti. Egli ritiene infatti di poter ottenere una spiegazione di tutte quelle cose che Anassagora spiega a partire da principi infiniti numericamente».

26. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 9ra: «Item, rationes omnes stant, quia nullus tenetur firmiter adherere conclusioni quam medio; set tu non credis quod hoc sit revelatum a Deo nisi propter aliquam notitiam quam habes de hoc; igitur non teneris firmiter credere hoc quam sit illa notitia propter quam credis; set hoc teneris credere indubitanter; igitur illa notitia est certa et infallibilis; set nulla notitia, citra notitiam per se notam

Francesco d'Appignano sostiene, nella seconda delle due *questiones* che compongono la *questio 1* del prologo, una posizione nettamente favorevole alla scientificità della teologia, rendendo ragione, al contempo, del fatto che il dato rivelato è revocabile in dubbio e che, di conseguenza, la fede nella rivelazione di Dio è necessaria. Egli escluderebbe, infatti, la necessità della fede, se intendesse garantire semplicemente la scientificità della teologia, e cadrebbe così in una posizione, per così dire, «ultrapelagiana», che sconfesserebbe la stessa rivelazione²⁷. Il *Doctor Succintus* propone un'originale soluzione del dilemma che potremmo formulare nel modo seguente: «Delle due l'una: o la teologia non è una scienza o la fede è inutile», oppure, con un'espressione equivalente, «o la teologia è una scienza o la fede è necessaria». La sua soluzione è fondata su un'innovativa classificazione delle scienze del sistema aristotelico e su un chiarimento delle regole di corrispondenza tra segni linguistici e realtà, che stabiliscono il valore di verità delle proposizioni scientifiche. Era chiaro ai *doctores* medievali, come lo è agli epistemologi contemporanei, che ogni scienza è costituita da una struttura formale e da un contenuto empirico, ordinato e spiegato, nei rapporti tra i suoi elementi, dalla struttura formale stessa. Quest'ultima contiene anche delle regole di corrispondenza tra le proposizioni scientifiche, formate in termini logici, e i dati della realtà, comunque essi siano intesi²⁸. Francesco delinea la struttura formale della teologia, rispondendo alla domanda «Di che tipo di scienza si tratta?», e tenta di garantire la corrispondenza tra le proposizioni che ne costituiscono oggettivamente il contenuto teorico e i dati empirici; che egli abbia in mente la distinzione tra il lato formale e quello sperimentale di una scienza emerge dalla distinzione da lui stabilita tra l'*esse reale* e il significato che concerne, a livello concettuale, l'*esse reale* stesso²⁹.

vel deductam ex per se nota, est certa et infallibilis in genere notitie; igitur illud est per se notum vel deductum ex per se noto».

27. Gregorio rivolge a Francesco proprio l'accusa di «pelagianesimo», nella critica alla posizione del suo più anziano collega. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 47, lin. 9-12: «Si propositio enuntians veritatem de propositione theologica, sive sit articulus sive alia, est evidenter scita, non est necessaria fides aliqua alia propter assensum illius propositionis, de qua veritas enuntiatur».

28. Per una discussione critica delle regole di corrispondenza tra linguaggio e realtà, cfr. R. CARNAP, «Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio», in A. PASQUINELLI (a c. di), *Il neopositivismo*, Torino, UTET 1969, 504-32.

29. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb.

Il *Doctor Succintus* afferma, utilizzando un esempio frequente nelle discussioni sul significato dei termini e la loro corrispondenza alla realtà, che sono due cose diverse il fatto che l'uomo sia capace di ridere (*Quod homo sit risibilis*) e la proposizione «L'uomo è capace di ridere («*Homo est risibilis*»); per dirla con le parole di Francesco, altro è dimostrare che una certa *passio* è posseduta da un *subiectum*, altro è dimostrare la verità di una proposizione che afferma che quella *passio* è posseduta dal *subiectum* ³⁰. Ciascuna scienza è un sapere dimostrativo che, una volta acquisito, consente di riconoscere che A è B e che la proposizione «A è B» è vera; per stabilire che la verità appartiene a una proposizione, è necessario assicurarsi che i termini siano legati in modo tale da corrispondere in qualche modo ai fatti. Il problema sollevato da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus* e dai positivisti logici nei primi decenni del '900 non presenta nessuna differenza, sul piano concettuale, dalla versione proposta da Francesco e Gregorio ³¹; lo si riscontra nel fatto che il *Doctor Succintus* distingue tra conoscenza *a priori* (o per via deduttiva, a partire da principi noti per sé) e *a posteriori* (per via induttiva, a partire dai dati empirici) sia dell'*esse reale*

30. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 9rb: «Propter quod potest dici aliter: quod aliud est demonstrare passionem aliquam de subiecto, aliud est demonstrare veritatem propositionis de ipsa propositione in quam predicatur passio de subiecto, quia sicut subiectum est aliud a propositione et passio subiecti est alia a passione propositionis, ita aliud est concludere propriam passionem propositionis de ipsa propositione in quam affirmatur passio de subiecto».

31. Poniamo a confronto il «criterio di verificaione» di Gregorio con quello di Moritz Schlick. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 4, 46, lin. 7-14: «Si aliquis scit sic esse in re, sicut significat propositio enuntians passionem de subiecto, scit passionem de subiecto loquendo more illius opinionis. Hoc patet, quia non aliud enuntiat ipsa nisi passionem de subiecto. Sed, si aliquis scit propositionem enuntiantem passionem de subiecto esse veram, ipse scit sic esse in re, sicut talis propositio significat, quoniam nihil aliud est propositionem esse veram quam significare esse quod est, si est affirmativa, vel non esse, quod non est, si est negativa». M. SCHLICK, «Significato e verificaione», in PASQUINELLI, *Il neopositivismo*, 326-7: «Stabilire il significato di una proposizione equivale a stabilire le regole secondo cui la frase deve essere usata, il che equivale a stabilire il modo in cui essa può venir verificata (o falsificata). Il significato di una proposizione è il metodo della sua verificaione. [...] Detta concezione è stata chiamata »la teoria sperimentale del significato«, ma certamente essa non è affatto una teoria, perché il termine 'teoria' viene usato per un insieme di ipotesi su un certo argomento, mentre non vi sono ipotesi nella nostra concezione, la quale intende essere una semplice enunciazione del modo in cui si attribuisce *realmente* un significato alle proposizioni, sia nella vita quotidiana, sia nella scienza».

sia del valore di verità del *significatus propositionis*, ed è su questa distinzione che si basa la classificazione delle scienze proposta da Francesco e l'assegnazione al suo interno del posto della teologia³².

Il *Doctor Succintus* prevede che ci siano quattro tipi di scienze, e che non sia possibile che ve ne siano di più, perché solo quattro sono le combinazioni tra conoscenza *a priori* o *a posteriori* dell'*esse reale* e del *significatus propositionis*³³. La teologia è una conoscenza le cui conclusioni sono note *a posteriori*, senza mediazioni, e la loro corrispondenza alla realtà è ricavata parimenti *a posteriori*, attraverso la conoscenza sensibile dei fatti:

«Quartum genus scientie est que concludit utrunque a posteriori, sicut est theologia vie que concludit immediate a posteriori veritatem de ista conclusione quod 'Deus est trinus et unus' per hoc quod est revelatum a Deo, et omne revelatum a Deo est verum, et mediante veritate conclusa de isto articulo, concludit predicata de subiecto, scilicet esse trinum et unum de Deo, et ita intellectus posset habere evidentiam de veritate conclusionis de ipsa conclusione non habendo evidentiam a priori de inherencia passionis»³⁴.

Le proposizioni teologiche sono rivelate da Dio, così che l'anima intellettuale le conosce in virtù dell'azione di una causa esterna³⁵; che esse siano vere è garantito, poi, dal riconoscimento di segni soprannaturali, attestanti la presenza di Dio, i quali confermano le parole contenute nelle sacre scritture³⁶.

Consideriamo in generale lo statuto epistemologico della teologia rispetto a quello delle altre scienze, secondo la classificazione proposta da Francesco d'Appignano. La scienza di Dio e dei suoi attributi non prende le

32. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb.

33. Le combinazioni possibili sono, infatti, le seguenti; indicando con (1) la conoscenza dell'*esse reale*, con (2) la conoscenza del *significatus propositionis*, con (a) quella *a priori* e con (b) quella *a posteriori*, potranno risultare le seguenti combinazioni: I) (1)(a)-(2)(a); II) (1)(b)-(2)(b); III) (1)(a)-(2)(b); IV) (1)(b)-(2)(a).

34. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb.

35. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9vb: «Quoddam verum est medium necessarium extraneum, non proprium acceptum ab obiecto vel a principiis subiecti, set est acceptum ab aliquo extraneo, et tale medium, quia necessarium, ex se facit necessario assentire conclusioni».

36. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb-va: «Quod autem hoc sit revelatum a Deo, concluditur per effectus supernaturales, et signa supernaturalia ad huius attestationem exhibita et monstrata, quia sicut signa naturalia concludunt causam naturalem, ita signa supernaturalia concludunt causam supernaturalem; ista autem signa supernaturalia non solum videntur signa probabilia, ymmo videntur signa necessaria».

mosse da principi noti *a priori*, dai quali sia dedotto parimenti *a priori* il valore di verità delle proposizioni che la costituiscono come scienza dimostrativa. Questo è il caso della geometria, che in termini moderni, e non più aristotelici, è una scienza dimostrativa *stricto sensu*, priva di contenuto empirico; Francesco la indica come *scientia subalternans*³⁷. La teologia non fa parte nemmeno della classe delle *scientiae subalternatae*, le quali implicano una conoscenza *a posteriori* (per via induttiva, a partire dall'esperienza) delle *passiones subiecti*, da cui si può ricavare una conoscenza *a priori* della verità delle proposizioni concernenti tali *passiones*. Sono comprese in questo gruppo scienze come la *perspectiva*, grazie alla quale si riconosce per esperienza che la luce è riflessa secondo angoli uguali sul piano di riflessione e ciò svela la legge geometrica che regola *a priori* questo fenomeno³⁸. La scienza di Dio e dei suoi attributi, sul piano umano, non coincide nemmeno con quella che del creatore hanno i beati in cielo; essa, infatti, prende le mosse da una conoscenza *a posteriori* delle *passiones Dei* (gli attributi che competono all'essenza di Dio), la quale conduce ad una conoscenza *a priori* del valore di verità delle proposizioni contenute in Dio. La posizione di Tommaso d'Aquino è così confutata sul piano gnoseologico³⁹. Non resta che ammettere, sostiene Francesco, che la teologia sia un quarto tipo di scienza, in virtù della quale le proposizioni che parlano delle *passiones Dei* sono conosciute *a posteriori* (attraverso la rivelazione divina, cioè per l'intervento di una causa esterna) e la loro corrispondenza ai fatti (il loro valore di verità) è garantita dall'esperienza dei *signa supernaturalia*: «Item, nulla conclusio excedit certitudinem sui medii; set ista signa supernaturalia

37. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9vb: «Quedam enim est scientia que concludit a priori et propter quid passionem de subiecto, et concludit ex consequenti a priori veritatem conclusionis in qua predicatur propria passio de subiecto de ipsa conclusione, sicut sunt communiter scientie subalternantes, quia utrumque concludunt a priori et passionem de subiecto et veritatem conclusionis de conclusione; set unum inmediate, aliud mediate».

38. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb: «Scientie subalternate [...] concludunt passionem de subiecto a posteriori per signum vel per effectum, et per ipsam passionem conclusam a posteriori concludunt a priori veritatem conclusionis de conclusione».

39. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9rb: «Nam beatus, videns Deum clare, videt a priori quod omne revelatum a Deo est verum, et potest a priori sibi esse per se notum quod aliquid est revelatum sibi a Deo [...]; tunc concludit a priori veritatem de ista conclusione revelata, et mediante veritate conclusa de conclusione, concludit predicatum subiecti de subiecto».

comparantur ad fidem nostram sicut medium ad conclusionem; igitur fides non est certior istis signis; set fides nostra est fides certa, non probabilis tantum, quia nichil firmitus tenetur quam quod constanti fide apprehenditur, ut ait Ricardus, ibidem [*scil.* I De trinitate, *n.d.a.*]; igitur signa debent esse certa et non probabilia»⁴⁰.

Riassumiamo la posizione di Francesco, che non manca di spunti originali: il contenuto teorico della teologia è rivelato da Dio e, in quanto tale, è necessariamente vero; la corrispondenza tra i *significata propositionum theologiae* e la realtà è garantita dall'esperienza dei *signa supernaturalia*, che confermano i *dicta* delle sacre scritture e manifestano l'azione di una causa esterna soprannaturale⁴¹. Le proposizioni della teologia sono scientifiche, insomma, perché, pur essendo conosciute *a posteriori*, sono dotate di un contenuto empirico che le corrobora. Simili proposizioni sono, dunque, «verificabili di principio», per dirla nei termini del positivismo logico⁴². Le condizioni formali che garantiscono la scientificità della teologia sono state assicurate, nell'analisi di Francesco, con una ridefinizione dello statuto epistemologico della scienza di Dio e dei suoi attributi.

Restano in piedi due obiezioni ancora, che il *Doctor Succintus* segnala precisamente, al fine di mettere alla prova fino in fondo la sua soluzione al problema. La prima obiezione concerne di nuovo la scientificità delle proposizioni teologiche: com'è possibile che siano universali e vere sempre, dal momento che si riferiscono a fatti contingenti?⁴³ La seconda riguarda, invece, il ruolo della fede: che bisogno c'è di quest'ultima, se le conclusioni della teologia possono essere conosciute e accertate per via dimostrativa?⁴⁴

40. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9va.

41. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9va: «Item, sicut signa naturalia ad causam naturalem, ita signa supernaturalia ad causam supernaturalem».

42. Cfr. SCHLICK, «Significato e verificaione», 335: «Le circostanze empiriche sono di primaria importanza quando si vuole sapere se una proposizione è *vera* (il che interessa lo scienziato), ma non possono avere influenza sul *significato* della proposizione stessa (il che interessa il filosofo). [...] Quando parliamo di verificabilità noi intendiamo la possibilità *logica* di verificaione, e nient'altro che questo».

43. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9vb: «Contra. Quia hoc principium est necessarium vel contingens, set principia istius scientie non sunt necessaria, quia omne necessarium, in dubium dici per se, nullum principium istius scientie includit dici per se; patet inductive in omnibus modis per se; igitur <nec> per necessitatem, nec est contingens, set principia contingentia non causant notitiam necessariam que est scientifica; igitur etc.».

44. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9va: «Ex quo theologia inniti-

Francesco risponde alla prima obiezione, riconoscendo, da un lato, che Dio rivela solo ciò che vuole e, dall'altro, sostenendo che il creatore può rendere vere o false in qualsiasi momento le sue parole, ma al contempo questo riconoscimento non esclude di principio la scientificità della teologia. Il *Doctor Succintus* è del parere che i principi che costituiscono le basi di una scienza siano necessari per costruire un saldo edificio fatto di concetti, ma non si richiede che essi siano anche sufficienti a produrre l'evidenza della verità di tutte le proposizioni che ne derivano⁴⁵. La teologia è fondata, in breve, sulle rivelazioni che Dio fa della sua natura agli uomini e degli effetti della sua azione, e quelle rivelazioni rendono necessari i principi della teologia e le conclusioni che ne derivano, ma le proposizioni teologiche si riferiscono a fatti contingenti e sono, perciò, revocabili di principio in dubbio⁴⁶.

Dio assicura con la sua parola la verità del contenuto della teologia, perché rende necessaria la corrispondenza tra proposizioni teologiche e *res reales*, la quale rimane solo possibile su un piano puramente logico; per usare una dicotomia che contraddistingue la riflessione di Francesco su Dio e la sua azione, potremmo dire che il creatore rende necessario *de inesse* la corrispondenza tra *res* e proposizioni, ma essa rimane contingente *de possibili*⁴⁷. Francesco può così rispondere anche alla seconda obiezione: la fede risulta indispensabile comunque, che si conosca o meno la teologia, perché le proposizioni che costituiscono quest'ultima sono sempre revocabili in dubbio, al pari di quelle di altre, come della morale. È possibile, insomma, che i fatti smentiscano in linea di principio la parola di Dio, ma nella realtà essa dice sempre il vero; la verifica di quei dati empirici che sono i *signa*

tur medio necessario et medium necessarium facit evidentiam de conclusione, evidentia conclusionis excludit necessitatem fidei, licet non excludat conpossibilitatem; igitur videtur quod fides non sit nobis necessaria pro statu isto».

45. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9vb: «Tale medium, quia necessarium, ex se facit necessario assentire conclusioni, set quia non est medium proprium, non facit evidentiam sufficientem de conclusione, et quia non facit evidentiam de conclusione, multa evidentia videntur esse repugnantia conclusioni».

46. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol. q. 1, 2, 9vb.

47. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prol., q. 1, 2, 9vb: «Quod aliquam propositionem habere necessitatem, potest intelligi dupliciter: uno <modo> ex necessaria habitudine terminorum; alio modo quando ex aliqua causa extrinseca termini copulantur ex necessitate quantum ad esse, et quod impossibile est quod non insit, et istis necessariis non est impossibili aliter se habere, licet impossibile sit inesse primo modo». Per la distinzione *de inesse/de possibili* in Francesco, cfr., SCHABEL, *Theology at Paris*, chap. 9 («The Marchist School»), 200-204.

supernaturalia certifica la verità delle proposizioni teologiche. La teologia è un sapere dimostrativo, al pari della morale o della fisica, sebbene le sue conclusioni abbiano un maggiore margine di incertezza, dovuto ai limiti della conoscenza umana:

«Nisi adsit habitus aliquis determinans intellectum, certitudo medii revocatur in dubium; ideo necessaria est fides et quia infidelis non habet fidem, ideo non concludit per illud medium, et quia assensus necessarius est illius medii propter eius inevidentiam et repugnantiam, revocatur in dubium; ideo ad excludendum dubium fides requiritur»⁴⁸.

La scienza di Dio e dei suoi attributi è, per il *Doctor Succintus*, un *habitus scientificus* al pari della scienza naturale: parte, infatti, da principi noti che si inscrivono nell'anima conoscitiva, comunicati come sono da Dio agli uomini. La teologia permette di trarre da quei principi delle conclusioni dimostrate e i fatti sperimentali possono verificarne o smentirne l'attendibilità, sebbene la rivelazione divina ci assicuri che, nella realtà, esse saranno sempre confermate. La posizione di Francesco d'Appignano risulta particolarmente interessante, perché lega la conoscenza dei contenuti teorici ai meccanismi dell'azione naturale anche a livello della teologia, mostrando la tendenza a concepire in maniera unitaria causalità divina e causalità naturale. Egli procede allo stesso modo quando propone la sua celebre «teoria dell'*impetus*», nella quale emerge la sostanziale unità della natura dietro i fatti sperimentati⁴⁹; la sua posizione vacillerebbe se si mostrasse che causalità divina e causalità naturale non sono assimilabili l'una all'altra e non sono conoscibili distintamente. Gregorio da Rimini criticherà la posizione di Francesco proprio su questo punto, a partire da basi concettuali approntate nei due decenni che separano il suo commento alle *Sentenze* da quello del *Doctor Succintus*.

2. Gregorio da Rimini: la teologia è una scienza pratica

Gregorio da Rimini espose il suo commento alle *Sentenze* a Parigi tra il 1343 e il 1344⁵⁰, più di vent'anni dopo che Francesco aveva completato il

48. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 9vb.

49. Cfr. in proposito A. ZIMMERMANN, «Allgemeine Metaphysik und Teilmetaphysik nach einem anonymen Kommentar zur aristotelischen Ersten Philosophie aus dem 14. Jahrhundert», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48 (1966), 296-313; inoltre, N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden-New York-København-Köln, E.J. Brill 1991, c.II, § 3-5, 225-320.

50. Per la datazione del commento di Gregorio, cfr. J. WÜRSDÖRFER, *Erkennen und*

suo. La critica rivolta alla posizione del *Doctor Succintus* riveste un ruolo di primo piano nel prologo del commento, laddove i *doctores* gettano le basi sulle quali si deve analizzare la validità del contenuto teorico della scienza di Dio e dei suoi attributi⁵¹. Gregorio si riferisce alla *questio* di Francesco sullo statuto epistemologico della teologia nell'articolo 4 della *quaestio 1* del prologo, dopo avere presentato i criteri secondo i quali, a suo giudizio, si può discriminare una «scienza» da una «conoscenza» qualsiasi⁵²; passando poi a discutere del problema se la teologia sia una scienza, egli presenta punto per punto la soluzione del filosofo ascolano, lasciando intravedere quale importanza rivestisse nel dibattito sulla scientificità della scienza di Dio a Parigi⁵³.

Occorre sottolineare, com'è già stato anticipato, che il *Doctor Authenticus* formula il *titulum* dell'articolo 4 in modo diverso da Francesco d'Appignano; mentre questi, infatti, si era chiesto se sia una scienza la teologia, che ci è rivelata da Dio, il suo più giovane collega si pone il problema se si possa acquisire una scienza in senso proprio dell'oggetto della teologia attraverso un discorso teologico⁵⁴. Le prospettive d'indagine risultano diverse, essendo quella del *Doctor Succintus* «naturalistica», per così dire, e quella di Gregorio, invece, prettamente «semantica». Questa differenza non è di poco conto, perché determina direttamente la posizione del più giovane dei due *doctores* sulla scientificità della teologia; essa non dipende, oltretutto, da una speciale preferenza per gli strumenti semantici: il *Doctor Authenticus* adotta un punto di vista diverso da quello di Francesco, perché ritiene che quest'ultimo sia partito col piede sbagliato e non sia così riuscito a fondare su solide basi la sua posizione.

È opportuno precisare il contesto nel quale Gregorio inserisce l'articolo

Wissen bei Gregor von Rimini, Münster i.W., Aschendorff 1917, Einleitung, § 1, 3-10; inoltre, TACHAU, *Vision and Certitude*, 360.

51. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, artt. 1-4, 1-57.

52. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 1, 1-2, lin. 6-8: «Circa prologum primi libri sententiarum quaero primo utrum de obiecto theologico per theologicum discursum notitia proprie scientifica acquiratur. [...] In ista quaestione erunt articuli quattuor. Primo namque videbitur in generali quid est obiectum scientiae, seu quod scitur per scientiam per demonstrationem acquisitam et per hoc etiam patebit quid proprie est obiectum theologicum».

53. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, prol., q. 1, art. 4, 40, lin. 12-3: «Nunc restat videre de quarto articulo, videlicet utrum per discursum proprie theologicum acquiratur de obiecto theologico scientia proprie dicta».

54. Cfr. nota precedente.

4 del prologo alle *Sentenze*, per comprendere appieno il significato delle sue conclusioni. Egli presenta, negli articoli precedenti, la sua posizione a proposito dell'oggetto della teologia, la quale non contiene novità di rilievo, e della conoscenza scientifica in generale⁵⁵; su quest'ultimo problema Gregorio espone la sua famosa teoria, secondo la quale quell'oggetto è il «significato totale oggettivo» della conclusione dimostrata⁵⁶. Non è possibile soffermarsi, in questa sede, sull'epistemologia del *Doctor Authenticus*, sulla quale si sono cimentati importanti studiosi non solo del pensiero medievale, ma anche della logica⁵⁷. È necessario ricordarne, tuttavia, almeno il nucleo concettuale: quando si acquisisce una conoscenza scientifica, ad esempio, della proposizione «*Homo est animal*» che, in quanto conosciuta scientificamente, è la conclusione di una dimostrazione, non si conosce propriamente né la conclusione in sé, né le *res extra* che corrispondono a quella proposizione, ma il *significatum totale* della conclusione, vale a dire il contenuto teorico oggettivo dell'infinitiva «*Hominem esse animal*»⁵⁸. La prima posizione era stata sostenuta da Ockham, ma risulta scorretta, secondo Gregorio, perché qualsiasi proposizione può trovarsi nella mia mente senza che io sappia cosa significhi e come sia dedotta da altre proposizioni: non c'è conoscenza scientifica se non si è consapevoli di ciò che si cono-

55. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 3, 24, lin. 3-5: «Nunc tertio videndum est quis ex actibus intellectus proprie dicitur scientia accipiendi scientia pro actu secundo, qui dicitur scire, et similiter quis habitus proprie scientia dicitur».

56. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 1, 7, lin. 7-14: «Vel obiectum scientiae totale est conclusio vel tota demonstratio vel res extra vel significatum totale conclusionis seu significata totalia praemissarum et conclusionis. Sed non conclusio, ut prius probatum est, nec etiam tota demonstratio, sicut eisdem probari potest, nec etiam res extra, ut patet ex secunda conclusione, nec significata omnium propositionum demonstrationum, quia, ut infra patebit, non eodem actu omnia cognoscuntur, igitur significatum totale conclusionis».

57. Cfr. H. ELIE, *Le complexe significabile*, Paris, Vrin 1937; M. DAL PRA, «La teoria del 'significato totale' della proposizione nel pensiero di Gregorio da Rimini», in *Rivista critica di storia della filosofia*, 11 (1956), 287-311; N. KRETZMANN, «Mediaeval logicians on the meaning of the *Propositio*», in *The Journal of Philosophy* 67 (1970), 767-87; G. NUCHELMANS, *Theories of Propositions: Ancient and Medieval Concepts of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London, Aldershot 1973, chap. 14 («The theory of the *complexe significabilis*»), 227-54; TACHAU, *Vision and Certitude*, chap. 12, 365-8.

58. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 1, 3-4, lin. 31-5: «Ista opinio [*scil.* quella di Ockham] non apparet mihi vera, ideo contra eam et pro responsione ad articulum istum pono conclusiones tres: prima est quod conclusio demonstrationis non est obiectum scientiae acquisitae per demonstrationem. Secunda est quod nec res extra. Tertia quod significatum totale conclusionis est obiectum scientiae».

sce⁵⁹. La seconda posizione era comune a molti *doctores* tra '200 e '300, ed era stata sostenuta ad Oxford, in particolare, da Walter Chatton, uno dei principali oppositori di Ockham⁶⁰; Gregorio da Rimini la giudica altrettanto scorretta, dal momento che non spiega in maniera plausibile quale sia il contenuto, sul piano della realtà, né di proposizioni nelle quali sia presente un quantificatore universale, come ad esempio «*Omnis homo est animal*», né di quelle negative, come ad esempio «*Homo non est asinus*»⁶¹.

Il *Doctor Authenticus* abbraccia una posizione intermedia⁶², per la quale in generale si conosce propriamente il *significatum totale* della proposizione «*Homo est animal*», che equivale all'infinitiva «*Hominem esse animal*» e corrisponde ad un «*sic esse vel non esse in re*» o, parlando in termini moderni, ad uno stato di cose⁶³. Gregorio da Rimini pone una netta distin-

59. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 1, 4, lin. 7-15: «Si obiectum scientiae esset ipsa conclusio, sequeretur quod quilibet actu sciens scientia acquisita per demonstrationem, actu apprehenderet conclusionem suae demonstrationis; hoc patet, sed consequens probatur esse falsum per experientiam; nam plerumque, immo quasi semper contingit quod demonstrans, quamvis formet conclusionem, non tamen actu reflectitur super illam apprehendendo ipsam, sed directe figit suum aspectum in id quod ipsa significat; nihilominus tamen acquiritur scientiam per illam demonstrationem, cum sit syllogismus faciens scire».

60. Cfr. E.M. REINA, «La prima questione del prologo del 'Commento alle Sentenze' di Walter Chatton», in *Rivista critica di storia della filosofia*, 25 (1970), 48-70, 290-314; 54-55, lin. 120-142: «Cum intellectus format hoc complexum 'Deus est trinus in personis', hic est subiectum et praedicatum et copula, et sine omni actu distincto ab eis. [...] Idem enim significat <subiectum> quando sibi additur praedicatum et quando non additur, quia est signum naturale, et quod praedicatum addatur vel non addatur, hoc cadit sub libertate voluntatis, maxime si termini sumantur significative et non distinguantur a suis significatis. [...] Item, arguo sic ad idem: ista propositio 'Deus est trinus in personis' aut solum significat rem extra, et habetur propositum».

61. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, prol., q. 1, art. 1, 2-3, lin. 25-9; 1-4: «Ipsa conclusio demonstrationis universalis est obiectum illius scientie et habetur propositum, vel res extra animam; sed hoc esse non potest, quia nec res universalis, cum nulla sit huiusmodi; nec res singularis, quia non potius una quam alia significata per subiectum conclusionis; verbi gratia, si conclusio sit haec »Omnis triangulus habet tres etc.«, et non plus unus singularis triangulus quam alius est obiectum; ergo quilibet; et cum omne obiectum actus sciendi cognoscatur ab intellectu, sequitur quod demonstrans huiusmodi conclusionem, actu et immediate cognoscat quemlibet singularem triangulum, quod est falsum».

62. Così è definita in DAL PRA, «La teoria del 'significato totale' », 287, e in F. HOFFMANN, «Der Satz als Zeichen der theologischen Aussage bei Holcot, Crathorn und Gregor von Rimini», in A. ZIMMERMANN-G. VUILLEMIN DIEM (cur.), *Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter*, Berlin-New York, W. de Gruyter 1971, 310.

63. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 1, 7, lin. 16-33.

zione, inoltre, tra la conoscenza in generale e la conoscenza scientifica: quest'ultima riguarda i significati totali delle conclusioni delle dimostrazioni, che devono essere sempre veri e validi universalmente⁶⁴. Il *significatum totale* di una proposizione è vero, se corrisponde allo stato dei fatti o, in altre parole, se ad «*Hominem esse animal*» corrisponde un *sic esse in re*; qualora tale corrispondenza sia assicurata invariabilmente, la conoscenza del significato totale della proposizione è scientifica. Gregorio è dell'opinione, infine, che quella corrispondenza sia assicurata dalla capacità dell'anima di accogliere le forme rappresentative degli oggetti reali (le *species rerum sensibilium*) attraverso le quali essa ricostruisce la natura nelle sue strutture complessive. Un'elaborata teoria della conoscenza scientifica sta alla base della posizione del *Doctor Authenticus* sul *significatum propositionis*; quella teoria non sarà naturalmente esposta in questa sede, ma è sufficiente accennare alla distinzione che Gregorio stabilisce tra enunciazione, conoscenza e assenso al significato totale, per coglierne i tratti essenziali:

«Circa obiectum scientiae, quod proprie est illud quod significatur per conclusionem demonstrationis, ut patet ex primo articulo, habet actum enuntiandi et actum cognoscendi et actum credendi seu assentiendi. Nam per ipsam conclusionem enuntiat sic esse, si est affirmativa, vel non sic esse, si est negativa. Cognoscit enim sic esse sicut enuntiat»⁶⁵.

È importante rilevare che per Gregorio da Rimini chiedersi se la teologia sia una scienza non equivale a trovare una soluzione al problema del modo in cui il dato rivelato si strutturi secondo un procedimento scientifico, ma piuttosto a rispondere alla domanda se io possa mai dire che una proposizione teologica è vera o falsa. Gregorio sottolinea nell'articolo 4 della prima *quaestio* del prologo alle *Sentenze* che conoscere il significato di una proposizione e dare l'assenso a ciò che esso dice della realtà sono due momenti del processo conoscitivo: la conoscenza scientifica risulta dalla loro combinazione⁶⁶. Il *Doctor Authenticus* critica la posizione di Francesco

64. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., dist. 1, q. 1, art. 1, 2, lin. 19-24: «Pro isto dicto innititur ratio duplex: prima est quod nihil scitur nisi verum; sola autem propositio est vera; ergo sola propositio scitur, et non nisi conclusio, ergo etc. Secundo: obiectum scientiae demonstrationis universalis est conclusio ipsius demonstrationis; ergo et cuiuslibet scientiae per demonstrationem acquisitae obiectum est conclusio demonstrationis illius».

65. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 3, 24, lin. 5-8. Per una visione complessiva sulla teoria della conoscenza di Gregorio da Rimini, cfr. WÜRSDÖRFER, *Erkennen und Wissen*, § 3-4, 35-59.

66. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 4, 47, lin. 9-15: «Si

d'Appignano, trascurando di rilevarne i limiti a proposito dell'assenso dovuto alle proposizioni scientifiche. Sembra paradossale tutto ciò, ma sarà messo in luce che si tratta di una mancanza comprensibile: quando Gregorio compose il suo commento alle *Sentenze* erano già stati approntati degli strumenti concettuali efficaci per negare la possibilità stessa di quell'assenso. Rileviamo per il momento che la posizione del *Doctor Authenticus* è basata su un chiarimento definitivo delle condizioni di possibilità, per usare un'espressione kantiana⁶⁷, della conoscenza scientifica e che da questa prospettiva deve essere guardata l'analisi critica dell'*opinio Francisci*.

La posizione di Gregorio da Rimini sullo statuto epistemologico della teologia è espressa chiaramente nella parte finale dell'articolo 4, e la sua validità risulta evidente nell'obiezione che il *Doctor Authenticus* muove al suo collega più anziano: la teologia non è una scienza e, di conseguenza, non diventa un *habitus scientificus* dell'anima, ma è un insieme di credenze che costituiscono una serie di *habitus creditivi*. Questa conclusione è dedotta necessariamente dal fatto che le proposizioni teologiche non possono essere conosciute propriamente e non rispondono così al criterio fondamentale in base al quale si stabilisce la scientificità del contenuto teorico di un *dictum*.

Andiamo con ordine. La teologia è un *habitus creditivus*, secondo Gregorio, al pari della morale, dal momento che le conclusioni di una dimostrazione sillogistica, nell'ambito della scienza di Dio e dei suoi attributi,

propositio enuntians veritatem de propositione theologica, sive sit articulus sive alia, est evidenter scita, non est necessaria fides aliqua alia propter assensum illius propositionis, de qua veritas enuntiat. Ratio est, quia si illa est scita, et ista etiam est scita vel saltem sine omni fide potest sciri, et propter nullius talis assensum est necessaria fides».

67. La scientificità di una conclusione dimostrata dipende, insomma, secondo Gregorio, dalla possibilità del *significatum totale propositionis* di denotare o meno uno stato di cose; se esso non è in alcun modo determinabile, la proposizione non è scientifica. Non a caso Adam Wodeham, un *doctor oxoniense* che, circa dieci anni prima di Gregorio da Rimini, elaborò una prima versione della dottrina del *complexe significabilis*, utilizzò proprio un aggettivo col suffisso *-bilis* per configurare l'oggetto della conoscenza scientifica; cfr. ADAM WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum sententiarum*, ed by. G. Gál-R. Wood, St. Bonaventure (NY), St. Bonaventure University 1990, vol. 1, d. 1, q. 1, art. 1 («Utrum actus sciendi habeat pro obiecto immediato res vel signa»), 194, lin. 50-5: «Illae igitur distinguendae sunt, eo quod 'hominem esse animal' potest supponere et sumi pro isto dicto propositionis, et isto modo est bene complexum vel incomplexum; vel pro eo quod per huiusmodi dictum significatur. Et sic nec est complexum nec incomplexum, sed est quoddam significabile per complexum, puta per illud 'homo est animal'».

non sono mai dedotte da principi noti per sé o da altri che ne derivano⁶⁸. Il *Doctor Authenticus* non apporta alcuna novità rispetto ad una posizione condivisa da altri *doctores*, ma si allontana da Francesco, piuttosto, nel ritenere ingiustificabile ciò che il *Doctor Succintus* considera valido: i principi della teologia sono veri senza dubbio, dal momento che Dio li rivela, e che siano rivelati da Dio è evidente in modo necessario, anche se non sufficiente, per considerarli principi scientifici. Questi presupposti erano stati riconosciuti da Francesco d'Appignano al fine di garantire lo statuto epistemologico di scienza alla teologia e di ribadire, al contempo, la necessità della fede nel dato rivelato. Gregorio si oppone alle conclusioni tratte dal suo collega, negando che i principi teologici siano dotati di un grado di evidenza qualsiasi⁶⁹.

Il *Doctor Authenticus* non espone la sua posizione, a onor del vero, stabilendo i criteri di evidenza delle proposizioni teologiche; egli fonda la sua critica a Francesco, invece, sull'inconoscibilità del loro significato, ma emergerà chiaramente dall'analisi dell'*opinio Gregorii* che la conoscenza del significato è strettamente legata alla possibilità di verificare, sul piano empirico, il contenuto teorico delle proposizioni. Gregorio dà per scontate alcune assunzioni di principio, che saranno richiamate in seguito, le quali erano accettate generalmente all'Università di Parigi quando egli compose il suo commento alle *Sentenze*. Prestiamo attenzione, per il momento, a quanto Gregorio afferma contro Francesco d'Appignano: la sua critica si basa sul riconoscimento che le proposizioni teologiche, che sono rivelate da Dio e non formulate spontaneamente dall'uomo, non possono essere conosciute in senso proprio; per utilizzare la terminologia del *Doctor Authenticus*, un *dictum* delle sacre scritture, o l'interpretazione che la chiesa

68. Cfr. GREGORII *Lectura Sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 53, lin. 14-6; 24-6: «Primam conclusionem probo primo sic: omnis discursus per quem per se acquiritur scientia, est ex propositionibus primis et immediatis vel ex his, quae per tales mediate vel immediate notae sunt. [...] Secundo, nullus discursus primo innitens auctoritati generat scientiam, sed omnis discursus theologicus est huiusmodi, ut patet ex articulo secundo; igitur etc.».

69. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 45, lin. 26-31: «Ex hoc autem corollarie sequitur quod illud medium »Omne revelatum a deo etc.« non est demonstrativum seu faciens scire, quoniam per ipsum ita haberi posset scientia de propositione preassumpta, sicut de aliqua alia, quoniam eodem modo penitus probaretur quod illa »deus iudicabit mundum« fuerit a deo revelata, quo probaretur de illa »deus est trinus et unus« aut aliqua alia in scriptura contenta».

dà dei sacri *dicta*, non è *scitum* e non è *scibile* in alcun modo⁷⁰. Gregorio spiega chiaramente cosa intenda per ‘*scire aliquid*’, come aveva già fatto negli articoli precedenti⁷¹: quest’espressione equivale a conoscere che ‘*sic est vel non est*’ nella realtà e, nell’ambito della conoscenza scientifica, ‘*scire aliquid*’ corrisponde a dare l’assenso alla proposizione «*verum est (vel falsum est) sic esse (vel non esse) in re*»⁷². Il *Doctor Authenticus* è dell’opinione che una proposizione teologica non possa essere *scita* e che, di conseguenza, non possieda la caratteristica formale necessaria che qualsiasi scienza presenta: infatti, da un lato, alcuni *dicta theologiae* riguardano attributi essenziali di Dio (la sua unità e trinità, ad esempio) e non sappiamo a quali stati di cose corrispondano nella realtà; dall’altro, l’assenso dovuto alle proposizioni scientifiche non può essere dato ai *dicta* che concernono fatti contingenti, finché non sperimentiamo che «*sic est vel non est*» nella realtà, come la sacra scrittura ci dice che avviene:

«Ex hoc autem corollarie sequitur quod illud medium «Omne revelatum a deo etc.» non est demonstrativum seu faciens scire, quoniam per ipsum ita haberi posset scientia de propositione preassumpta, sicut de aliqua alia, quoniam eodem modo penitus probaretur quod illa «deus iudicabit mundum» fuerit a deo revelata, quo probaretur de illa «deus est trinus et unus» aut aliqua alia in scriptura contenta»⁷³.

70. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 54, lin. 4-14: «Tertio, nullus discursus theologicus maiorem evidentiam vel certitudinem facit de veritate aliqua theologica quam alius theologicus discursus faciat de veritate theologica contingenti per nullam experientiam nobis nota, igitur nullus discursus theologicus per se facit scientiam. Consequentia patet, quoniam nulla veritas contingens non nota nobis per experientiam est aequae nobis nota, sicut illa, de qua habemus scientia. Antecedens probatur, quoniam sive theologice probetur quod deus est trinus et unus sive quod est aeternus vel sapiens, aut quaecumque aliam veritatem necessariam vel contingentem mere credibilem, aut etiam naturaliter scibilem quis theologice probet, non maiorem faciet de ea evidentiam vel certitudinem quam faciat alius de ista veritate, quod deus iudicabit mundum et quod saeculum finietur aut alia mere contingente, si theologice probet illam».

71. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., Prol., q. 1, art. 1, 3-4, lin. 32-5; 7-8, lin. 17-22. I passi sono richiamati nell’art. 4, 44, lin. 12-4.

72. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 46, lin. 7-10: «Si aliquis scit sic esse in re, sicut significat propositio enuntians passionem de subiecto, scit passionem de subiecto loquendo more illius opinionis. Hoc patet, quia non aliud enuntiat ipsa nisi passionem de subiecto. Sed, si aliquis scit propositionem enuntiantem passionem de subiecto esse veram, ipse scit sic esse in re, sicut talis propositio significat, quoniam nihil aliud est propositionem esse veram quam significare esse, quod est, vel non esse, quod non est, si est negativa».

73. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 45, lin. 26-31.

Sembra possibile concludere che, per Gregorio, esistono delle proposizioni teologiche *scibiles*, perché non è escluso che in qualche istante del tempo sia verificabile il loro contenuto empirico; con la cautela dovuta quando si istituisce un confronto tra pensatori di epoche diverse, il criterio di verità delle proposizioni scientifiche adottato dal *Doctor Authenticus* è di nuovo, come nel caso di Francesco, del tutto simile a quello formulato da Schlick e richiamato in precedenza, ripreso e reinterpretato da Alfred Tarski⁷⁴. Gregorio da Rimini è nettamente contrario, tuttavia, ad accordare alle proposizioni teologiche qualsiasi grado di conoscibilità scientifica; in breve, non possiamo sapere a quali stati di cose corrispondano non solo le proposizioni riguardanti le proprietà divine, ma nemmeno quelle che descrivono e spiegano i fatti contingenti. È sorprendente che Gregorio sorvoli in proposito sulla posizione di Francesco, il quale aveva sostenuto che la teologia è una scienza sulla base della capacità, da parte dell'uomo, di riconoscere i *signa supernaturalia*, che confermano le parole della scrittura e sono ricondotti immediatamente all'azione di una causa soprannaturale. Qual è l'opinione del *Doctor Authenticus* in proposito? Questi non la esprime a chiare lettere nell'articolo 4, ma è ragionevole pensare che l'impossibilità di stabilire un nesso tra il significato delle proposizioni teologiche e i dati empirici fosse da lui sostenuta sulla base di teorie semantiche che, negli anni '40 del XIV secolo, erano diffuse a Parigi e avevano spinto *doctores* e *magistri* a ridefinire i criteri per stabilire la validità delle conoscenze umane⁷⁵. La posizione di Nicola d'Autrecourt, in particolare, si configura come uno spartiacque nel pensiero medievale; egli fu il primo, a Parigi, ad utilizzare sistematicamente teorie provenienti dall'Inghilterra e a servirsene per fissare rigorosamente i criteri di evidenza delle proposizioni scientifiche. Giunse così a dimostrare, in via definitiva, che non è possibile discriminare in modo certo e indubitabile se un evento sia ascrivibile all'azione di Dio o a cause naturali⁷⁶.

Nicola si interroga, negli scritti che ci sono pervenuti (due lettere a

74. Cfr. A. TARSKI, «The Semantic Conception of Truth», in *Readings in Philosophical Analysis*, edited by H. Feigl-W. Sellars, New York, Appleton Century Crofts 1949, 55.

75. La diffusione di queste teorie è descritta in TACHAU, *Vision and Certitude*, 11, 315-52.

76. Per una panoramica sul dibattito relativo all'oggetto della conoscenza scientifica in generale e alla ridefinizione in termini semantici del concetto di verità, cfr. TACHAU, *Vision and Certitude*, 11, 335-40.

Bernardo d'Arezzo e il trattato intitolato *Exigit ordo consecutionis*)⁷⁷, sul valore scientifico delle proposizioni riguardanti la natura fisica, ovvero sul grado di certezza delle conclusioni tratte per via sillogistica a partire da premesse che rinviano a enti contingenti⁷⁸. Egli precisa, innanzitutto, rifacendosi a conclusioni già tratte da Ockham, che la certezza assoluta del valore di verità di una proposizione è fondata su due principi: 1) ciò che è vero è evidente; 2) ciò che è evidente non può essere in alcun modo contraddetto. L'inferenza causale che, nella *scientia naturalis*, permette di ricavare da una causa data un effetto non risponde appieno al secondo dei due assunti: può sempre accadere che non piova, ad esempio, anche se sono date tutte le cause necessarie e sufficienti per la produzione della pioggia⁷⁹. Questi rigidi criteri di evidenza non consentono di adottare una scappatoia teorica del genere che segue: sebbene non sia evidente assolutamente che il «corso della natura» si svolga in certe direzioni piuttosto che in altre, esso è sufficientemente evidente, perché Dio non vi interviene che raramente a portare dei turbamenti. Maestro Nicola non riconosce che sia evidente che Dio stesso non interviene nel corso della natura: cosa rende «evidente», infatti, il suo mancato intervento? La sua critica al principio di causalità conduce alla conclusione che la dipendenza di un effetto da una causa o, in altre parole, il rapporto di dipendenza tra due eventi naturali non è evidente, e a maggior

77. Per il testo delle lettere a Bernardo d'Arezzo, cfr. NICHOLAS OF AUTRECOURT, *His Correspondence with Master Giles and Bernard of Arezzo*, a critical edition from the two Parisian manuscripts with an introduction, English translation, explanatory notes and indexes by L.M. De Rjik, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill 1994. Per quello dell'*Exigit ordo*, cfr. J.R. O' DONNELL, C.S.B., «Nicholas of Autrecourt», in *Mediaeval Studies*, 1 (1939), 179-267 (da ora in poi citato come segue: NICHOLAS, *Exigit ordo*).

78. Cfr. NICHOLAS, *Exigit ordo*, 181-2, lin. 36-41; lin. 1-3: «Cum etiam apparuit quod homines modicum debent adhaerere apparentibus naturalibus, apud me hoc venit iudicium quod, si hoc cognosceret bene nati communitatis politicae, converterent se ad res moris et adhaererent firmiter legi sacrae, legi christianae quae inter omnes honestissimum modum vivendi complexa est, viverent in caritate et perfectus dirigeret imperfectiorem in opere; non haberent materiam elationis considerantes quod sic ex puris naturalibus parvam certitudinem possunt habere de rebus; mundarent corda sua et recederent excaecantia intellectum invidia, avaritia, cupiditas; viverent sobrie, viverent caste».

79. Cfr. NICHOLAS, *His Correspondance*, I, § 4, 48: «Et ita, cum quicumque ponat antecedens habeat ponere consequens quod formali consequentia infertur ex illo antecedente, sequitur quod <quia> vos non habetis certitudinem evidentie de existentia obiectorum extra, et etiam habetis omnia que ad illa sequuntur concedere. Quod non habetis certitudinem evidentie de existentia obiectorum sensus patet quia: nullus habet certitudinem de aliquo consequente virtute alicuius consequentie in qua manifeste committitur fallacie».

ragione non lo è, dunque, il legame causa-effetto che unisce Dio agli eventi naturali. Nicola non nega che le regolarità tra fenomeni esistano, ma sostiene che non può essere garantito che esse continueranno a verificarsi, né in virtù dell'ipotesi che esista un corso della natura, né per la tendenza dell'uomo a raggiungere la verità. Queste scappatoie non presentano caratteristiche di evidenza: risulta così impossibile distinguere, con assoluta certezza, un evento miracoloso da uno naturale e accertarsi di una qualunque inclinazione dell'uomo alla conoscenza della natura⁸⁰.

Alcune tesi di Nicola d'Autrecourt verranno condannate dalle autorità ecclesiastiche nel 1346⁸¹ e le sue conclusioni sull'impossibilità di avere una conoscenza evidente della causalità naturale non faranno scuola. Si deve riconoscere, tuttavia, che la sua tesi sull'impossibilità di distinguere chiaramente i *signa supernaturalia* da quelli *naturalia* sarà accettata dai più importanti pensatori tardo-medievali, come ad esempio, oltre che da Gregorio da Rimini, anche da Nicola Oresme⁸². Esse sono assunte implicitamente dal *Doctor Authenticus* per confutare la posizione di Francesco d'Appignano sulla scientificità delle proposizioni teologiche; queste ultime sono del tutto prive di contenuto empirico, poiché non è mai possibile stabilire se un dato di esperienza dipenda da cause naturali o da cause soprannaturali e, di conseguenza, se la conferma del dato rivelato sia una pura coincidenza tra la volontà di Dio e la causalità naturale, o il frutto di una delle due distintamente:

«Ad rationem secundae conclusionis dicendum quod ad hoc, quod ex aliquo medio generetur habitus proprie scientificus, non sufficit quod illud sit necessarium, sed cum hoc requiritur quod sit ex per se notis vel per experientiam aut ex his, quae ex taliter notis deducuntur evidenter.

80. Cfr. NICHOLAS, *His Correspondence*, II, § 24, 72: «Ut quia michi fuit evidens aliquando quod quando ponebam manum ad ignem, eram calidum, ideo probabile michi est quod, si nunc ponerem quod essem calidus. Sed ex regula supradicta sequitur quod nunquam fuit alicui evidens quod, positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quedam alie res, utputa alie que dicuntur sustantie».

81. Cfr. E.A. MOODY, «Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt: the Parisian Statutes of 1339 and 1340», in *Studies in Mediaeval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers 1939-1969*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1975, 127-60.

82. Cfr. ad esempio C. KREN, *The Quaestiones super de celo of Nicole Oresme*, Ann Arbor (Michigan), University Microfilm International 1965, vol. 1, qq. 20-21 («Utrum quelibet potentia activa determinaretur per maximum in quod potest»; «Utrum quelibet potentia passiva terminaretur per minimum a quo potest pati»), 295-370.

Ostensum autem est quod illud medium non est tale. Praeterea potest dici quod illud medium non est necessarium, cum minor vere sit contingens, nam possibile est deum aliqua, quae revelavit, non revelasse, verbi gratia dicta de futuro»⁸³.

È comprensibile pienamente, a questo punto, la posizione di Gregorio da Rimini a proposito del problema seguente: «Si acquisisce una conoscenza scientifica dell'oggetto della teologia attraverso un discorso teologico?». La soluzione del teologo italiano è che ciò non è possibile. Tutte le proposizioni teologiche, in primo luogo, sono dotate di *significata totalia* che rinviano a fatti contingenti; non è possibile, insomma, strutturarle in maniera tale da costituire una scienza vera e propria, perché sono fragili i nessi che le collegano tra loro e coi loro principi, oggetti di pura credenza⁸⁴. Il *significatum totale* di una proposizione teologica, in secondo luogo, non è *scibile* in senso proprio, dal momento che si riferisce o ad attributi di Dio, corrispondenti a stati di cose ignoti, oppure ad eventi contingenti, dei quali è possibile immaginare in quali condizioni spazio-temporali si realizzino, ma non è dato assicurarsi che siano l'effetto dell'azione di Dio. Un sillogismo teologico, in terzo e ultimo luogo, non è mai dimostrativo, perché il suo *medium* non è dotato di evidenza certa ed indubitabile. Consideriamo il seguente, che dimostrerebbe l'unicità e la trinità di Dio, nella formulazione che ne dà Francesco d'Appignano. I) «*Deus est trinus et unus*»; II) «*Hoc est a Deo revelatum*»; III) «*Hoc est verum*»; la struttura formale del sillogismo non ha difetti, ma non espone una dimostrazione scientifica, dal momento che il *medium* «*revelatum*» non è dotato di alcun grado di evidenza⁸⁵.

Riassumiamo la posizione di Gregorio da Rimini. L'oggetto della conoscenza scientifica è il *significatum totale* di una conclusione dimostrata; in generale si conosce un *complexe significabilis*, vale a dire ciò che può costituire il significato totale di una proposizione e che corrisponde ad uno stato di cose («*sic esse vel sic non esse in re*»). La sua conoscenza scientifica si attua quando si dà l'assenso al contenuto teorico, dopo avere riconosciuto che corrisponde necessariamente ed universalmente ai fatti (o, in altre parole, è vero). Le proposizioni teologiche non sono scientifiche non tanto perché non possano essere sempre vere e non siano universali, quanto piuttosto perché i loro significati totali non sono pienamente conoscibili: gli stati di cose cui dovrebbero corrispondere sono soggetti alla volontà di Dio e non è

83 GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 4, 49, lin. 1-7.

84 Cfr. nota 70.

85 Cfr. nota 69.

dato sapere quando quest'ultimo operi al di là delle leggi di natura. È necessario, dunque, avere fede nel fatto che il dato rivelato sia vero, in una maniera più forte di quella prevista da Francesco d'Appignano⁸⁶.

La teologia non è una scienza per Gregorio, come risulta chiaro dalla confutazione della posizione del *Doctor Succintus*; di conseguenza, da un punto di vista soggettivo⁸⁷, essa è un *habitus creditivus*, paragonabile alla morale, e non consente di trarre delle conclusioni scientifiche a proposito di Dio e dei suoi attributi, ma consolida l'adesione alla rivelazione ricevuta dal creatore. Tale *habitus* è più saldo nel teologo che nel semplice fedele, ma la sua presenza nell'anima consente in ogni caso di distinguere il fedele dall'infedele; contro quest'ultimo il teologo ha solo maggiori possibilità di difendere efficacemente la rivelazione divina dagli infedeli⁸⁸. Si potrebbe dire, ritorcendo contro Francesco alcune considerazioni fatte nel prologo alle *Sentenze* sul modo in cui l'oggetto di una scienza distingue ciascuna dalle altre, che la natura di Dio dispone l'uomo alla semplice fede nelle proposizioni teologiche ed è priva di senso, dunque, la pretesa di ottenerne un *habitus scientificus*. Era stato lo stesso *Doctor Succintus*, del resto, a scrivere dell'oggetto della scienza in generale:

«Obiectum non est causa effectiva potencie, ideo distincio obiectorum sub obiecto primo potencie non est causa diversitatis potencie; set obiectum science est alico modo causa science simpliciter, elicitiva, sive dispositiva, sive quocumque alio modo; ideo diversitas obiectorum particularium sub

86. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., pol., q. 1, art. 4, 54, lin. 29-34: «Constat quod discursus theologicus non causat adhaesionem in animo alicuius pagani vel alterius non recipientis sacram scripturam ad fidem, esto quod ita ille noverit conclusionem sequi ex praemissis, sicut fidelis theologus. Confirmatur etiam ista conclusio ex auctoritate Dionysii De divinis nominibus capitulo 2 allegata superius in articulo secundo huius quaestionis».

87. È richiamata qui la distinzione tra il concetto di «scienza» inteso *subiective* e lo stesso, inteso *obiective*: nel primo caso ci si riferisce alla scienza come ad una qualità che inerisce al soggetto conoscente, vale a dire ad essa come *habitus intellectivus*; nel secondo si indica la sua struttura costituita da proposizioni vere.

88. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prol., q. 1, art. 4, 55-6, lin. 32-3: «Ex hoc etiam ulterius patet, ut dicebatur, quod habitus ex huiusmodi adhaesionibus derelictus est habitus creditivus et fides quaedam habitualis acquisita, et per consequens theologia sic accepta fides quaedam est». Inoltre 56, lin. 15-20: «Et, cum dicitur quod »alias fidelis inutiliter huiusmodi discursus theologicos exerceret«, nego, quia, quamvis non acquirat talem notitiam, acquirit tamen habitum probandi ex scriptura theologicam veritatem, et per consequens defendendi et roborandi fidem contra impios et nutriendi in ipsis fidelibus, nec non et novam fidem acquirit de his veritatibus».

obiecto communi inducit diversitatem habituum particularium sub habitu communi»⁸⁹.

3. Conclusioni: Francesco d'Appignano e Gregorio da Rimini sui criteri di scientificità delle conoscenze umane

La divergenza tra Francesco d'Appignano e Gregorio da Rimini è netta, a proposito della possibilità di conoscere scientificamente l'oggetto della teologia, com'è stato mostrato in precedenza. Gordon Leff individuò con chiarezza, già all'inizio degli anni '60 del secolo scorso, dove risiedano per Gregorio gli ostacoli che impediscono alla scienza di Dio di diventare una scienza dimostrativa in senso aristotelico: da un lato, la conoscenza per vie naturali e l'assenso al contenuto teorico sono mutualmente esclusivi nell'ambito della teologia, dal momento che l'affermazione della verità del dato rivelato non implica il riferimento ai dati empirici; dall'altro, non si può risalire in nessun modo e per nessun grado dall'esperienza ai principi della fede⁹⁰. Quanto Leff sostiene a proposito della posizione del *Doctor Authenticus* potrebbe essere applicato, *mutatis mutandis*, a Francesco d'Appignano: questi è del parere che, nella teologia, la conoscenza per vie naturali e l'assenso dovuto alle conclusioni dimostrate si richiamino a vicenda⁹¹. Consideriamo la teologia, infine, come un *habitus principiorum*, vale a dire in quanto presente nell'anima conoscitiva: per il *Doctor Succintus* essa è tanto scientifica quanto qualsiasi altro sapere dimostrativo, sebbene sia caratterizzato da un alto grado di incertezza, mentre per Gregorio essa è un *habitus* che assomiglia ad una scienza, visto che si consolida nel soggetto conoscente attraverso un processo che imita quello naturale, diretto all'acquisizione di una scienza.

I motivi di disaccordo tra i due pensatori sono numerosi, ma su un

89. In FRANCISCI, *Quodlibet*, appendix ad q. IV, 386, lin. 294-9.

90. Cfr. LEFF, *Gregory of Rimini*, VI («The status of theology»), 222-3.

91. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 9vb: «Isto modo non repugnat quin de contingentibus habeatur scientia, quia non repugnat contingentibus habere causam determinatam, et quia scire est cognoscere rem per causam et contingentia possunt habere causam determinatam, igitur de contingentibus futuris etc.; unde notitia scientifica est quoddam commune ad notitiam includentem evidentiam ex connessione terminorum necessaria, et ad notitiam evidentem que consurgit in esse terminorum determinato ab aliqua causa».

punto essi si trovano in perfetto accordo: Francesco e Gregorio giudicano scorretta, da un punto di vista strettamente formale, la posizione di Tommaso d'Aquino, secondo la quale la teologia è una *scientia subalternata* a quella che Dio e i beati possiedono a proposito di Dio stesso e dei suoi attributi. Essi motivano diversamente, com'è naturale attendersi, il proprio dissenso: per Francesco, se il *Doctor Angelicus* avesse ragione allora la conoscenza del dato rivelato non potrebbe mai risultare certa ed indubitabile, tenendo conto che la forza dell'assenso è necessariamente maggiore riguardo ai primi principi che alle conclusioni che se ne ricavano⁹²; il *Doctor Authenticus* è del parere, invece, che Tommaso abbia torto, perché la *notitia principiorum* nell'ambito della teologia non potrebbe essere *scibilis* e fondare una scienza dimostrativa⁹³.

La distanza tra Francesco e Gregorio si conferma, insomma, anche a proposito delle ragioni per le quali ritengono che la teologia non sia subordinata a nessuna altra forma di sapere. È stato già più volte ripetuto che tali ragioni sono di carattere »naturalistico« per il primo e di tipo »semantico«, invece, per il secondo. Le redazioni dei rispettivi commenti alle *Sententiae* sono separate da un intervallo di vent'anni, durante i quali si produsse la «rivoluzione epistemologica» analizzata dalla Tachau. Essa consistette nella fissazione di nuovi limiti alla conoscenza umana e nell'approfondita discussione sul ruolo del linguaggio nella conoscenza stessa dei fenomeni naturali. Francesco d'Appignano si colloca all'inizio di questo processo e dimostra di essere un pensatore originale e innovativo: egli aveva compreso ciò che Gregorio da Rimini tematizzerà al termine della «rivoluzione epistemologica», vale a dire che qualsiasi discorso sul valore scientifico delle conclusioni teologiche deve partire da un'accurata indagine sui criteri in base ai quali è definibile come scientifico un contenuto conoscitivo. *Doctor Succintus* e *Doctor Authenticus* si sarebbero trovati d'accordo nel conside-

92. Cfr. FRANCISCI *In libros Sententiarum*, prolog., q. 1, 2, 8rb: «Nullus tenetur firmius adherere conclusioni quam sit certitudo notitiae propter quam adheret conclusioni; patet, quia conclusio non debet excedere certitudinem principii; set omnis qui assentit conclusioni alicui, rationabiliter assentit sibi propter aliquam notitiam quam habet de illa conclusione, aliter enim frustra assentiret illi conclusioni plusquam conclusioni oppositae».

93. Cfr. GREGORII *Lectura sententiarum*, In 1 Sent., prolog., q. 1, art. 4, 50, lin. 6-11: «Contra opinionem hanc arguo primo sic: aut notitia conclusionis, id est enuntiabilis per conclusionem, fit nota nobis naturaliter ex alia priori notitia complexa aut non. Si non, igitur non est scientia proprie loquendo, quae dicitur esse conclusionis, sed potius est intellectus principii et propositionis immediatae, et ipsa etiam est quaedam mentalis notitia et propositio immediata».

rare priva di senso l'idea che le conclusioni teologiche dimostrate siano dei *preambula fidei*: oltre la soglia di ciò che l'uomo può conoscere davvero, per dirla con Wittgenstein, nulla può essere detto con chiarezza.

WILLIAM DUBA

FRANCESCO D'APPIGNANO
SULL'IMMACOLATA CONCEZIONE

Abstract

This paper examines the major version of q. 8 of Francis of Appignano's commentary on Book III of the Sentences, where he treats the Immaculate Conception. In the first article, Francis argues for the possibility that Mary existed in original sin for a single instant. In the second, he defends the possibility and the suitability of Mary's being conceived without the stain of Original Sin. Francis aligns himself among the first scholastics to defend the Immaculate Conception. Moreover, in defending the "pious doctrine", Francis elaborates an ontology that admits of privative and positive existence and nonexistence. In the first article, where contemporaries chose physical solutions to the problem of the instant of change, Francis prefers a modal one. Moreover, his refutation of the doctrine of instants of nature was debated in the decades following his lectures at Paris.

Riassunto

Questa relazione esamina la versione comune dell'ottava quaestio del commento di Francesco d'Appignano al terzo libro delle Sentenze, luogo del suo trattamento dell'Immacolata Concezione. Nel primo articolo, Francesco argomenta la possibilità che Maria esistesse nel peccato originale per un unico istante. Nel secondo, difende la possibilità e l'idoneità che Maria sia stata concepita senza la macchia del peccato originale. Cos' Francesco si schiera fra i primi scolastici difensori dell'Immacolata Concezione. Sostenendo la «dottrina pia», Francesco sviluppa un'ontologia che ammette l'esistenza e la non-esistenza privativa e positiva. Nel primo articolo, mentre i suoi colleghi propongono soluzioni fisiche, Francesco impiega una modale. La sua confutazione della dottrina degli istanti di natura, inoltre, diveniva influente nei decenni che seguivano le sue lezioni parigine.

Nell'ottava questione del suo commento al terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Francesco d'Appignano considera "se la beata vergine sia stata concepita nel peccato originale." La risposta mostra non solo che Francesco è stato uno dei primi teologi scolastici a sostenere la tesi dell'Immacolata Concezione di Maria, ma anche come egli abbia applicato ad argomenti teologici e fisici un'ontologia che ammette non solo enti positivi e negativi, ma anche esistenza positiva e negativa.

Prima di discutere il contenuto dottrinale della questione di Francesco d'Appignano sull'Immacolata Concezione, vorrei fare alcune osservazioni sul testo che la contiene, cioè sul suo commento al terzo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo. In un recente articolo, Friedman e Schabel segnalano ben 14 testimonianze manoscritte sul terzo libro. Di queste, 12 contengono l'ottava questione: *Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali*¹. Si può aggiungere un'altra testimonianza: Il manoscritto 180 di Assisi inserisce questa questione nel commento di Geraldus Odonis al terzo libro delle *Sentenze*².

Quanto alle tradizioni testuali del terzo libro, il Padre Mariani sostiene che ci sia un'unica redazione³. I manoscritti che ci sono pervenuti sembrano confermare per lo più questa tesi. Sulla base di controlli nei manoscritti del terzo libro, vorrei fare tuttavia due precisazioni: Primo, il manoscritto Vienna, Österreichische Nationalbibliothek lat. 4826 (=W) contiene per alcune questioni, cioè le qq. 1, 2, 3, 5, 11, 12, 13, una versione che è almeno in parte diversa. Secondo, il manoscritto Praga, Metropolitni Kapituly 531 (C 99) (=P) contiene la redazione comune, seguita da una versione diversa delle prime otto questioni (P'). In entrambi i casi, la versione "minore" sembra essere una redazione diversa del testo di Francesco⁴. Il presente studio si basa sulla versione comune.

1. R. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Francis of Marchia's Commentary on the *Sentences*: Question List and State of Research", *Mediaeval Studies* 63 (2001), pp. 31-106. p. 97.

2. F. DE GUIMARAENS, "La doctrine des théologiens sur l'immaculée conception de 1250 à 1350," *Études Franciscaines*, pp. 181-203 (n.s. III:9, 1952); (n.s. III:10) (1953), 23-51, p. 50.

3. N. MARIANI, "Certezze e ipotesi sul *Commento alle Sentenze* di Francesco della Marca OMin", *Studi Francescani* (2002), pp. 63ff. p. 109. "Per il III libro abbiamo solo la redazione A, quindi sembra che su di esso non vi siano problemi."

4. Sulla tradizione testuale del terzo libro, si veda, R. FRIEDMAN e C. SCHABEL, *op. cit.*, pp.57-59; W. DUBA, "Francesco di Marchia sulla cognizione intuitiva, mediata e immediata", *stet Picenum Seraphicum* (2003) in corso di pubblicazione. La seconda versio-

La *quaestio* di Francesco sull'Immacolata Concezione si divide in due articoli, uno sulla possibilità che Maria sia stata concepita senza la macchia del peccato originale, e uno su che cosa di fatto si è verificato. Almeno così dice la *divisio textus* della *quaestio*. A dire il vero, nel primo articolo, Francesco considera un argomento fisico che assume una posizione macolista, che nega cioè l'Immacolata Concezione. In sostanza, l'articolo assume che Maria abbia avuto la macchia del peccato originale al primo istante della sua esistenza, e cerca di stabilire il primo istante in cui sarebbe potuta essere in grazia, il che si riduce ad un'indagine sull'istante di mutamento. Il secondo articolo discute la possibilità che Maria non sia mai stata nella condizione di peccato originale, e poi discute l'idoneità di Maria a non essere macchiata da peccato. Nel primo articolo, Francesco d'Appignano oppone una teoria del mutamento comunemente associata al teologo secolare Enrico di Gand, poi ripresa dal predecessore di Francesco alla cattedra francescana a Parigi, Landolfo Caracciolo. La confutazione che Francesco fa è influente, ed è citata sia da altri oppositori della teoria del mutamento, che dai difensori, in particolare da Landolfo stesso in una redazione successiva. Allo stesso tempo, Francesco nega l'interpretazione aristotelica tradizionale, e ne propone un'altra basata su un'analisi più logica che fisica. Nel secondo articolo, Francesco si schiera fra i primi difensori della dottrina dell'Immacolata Concezione, sostenendo che per Maria sia stato senz'altro possibile essere stata concepita senza peccato, e che Maria fosse inoltre degna di un tal onore. Benché nella sua argomentazione Francesco non introduca ragioni nuove rispetto alle trattazioni dei suoi predecessori, egli esprime il dibattito mariano nei termini caratteristici della propria teologia.

Prenderò in esame questi due articoli in ordine inverso. Mentre nel testo di Francesco, la discussione strettamente filosofica precede quella teologica, nella mia analisi procederò dalla discussione teologica a quella filosofica, poiché quella teologica è molto meno contorta, e i concetti impiegati da

ne dell'ottava questione, cioè quella in P', rispecchia il pensiero di Francesco. Alcuni passi in P' sono espressi con le stesse parole che nella versione comune. Un confronto di questi passim, col testo della versione rivela che quelli passi di P' non mostrano le particolarità di alcuna famiglia di testimonianze manoscritte, e definitivamente non quelle della famiglia di P. Questo fatto, assieme con certi elementi strutturali, ci permettono di dire che l'autore della versione di P' sia più probabilmente Francesco. Nell'ottava questione, il punto di divergenza principale fra P' e la versione comune è il secondo articolo, cioè quello sul fatto dell'Immacolata Concezione. In P' si legge soltanto (164rb) "Quantum ad secundum de inesse, non est aliquid certum."

Francesco nel secondo articolo aiutano a comprendere cosa egli vuol dire nel primo.

Quanto al secondo articolo, cioè su che cosa sia di fatto successo, la letteratura secondaria è alquanto confusa sulla questione se Francesco sia stato o no sostenitore della dottrina dell'Immacolata Concezione. La confusione nasce in parte dalla novità della dottrina rispetto al XIV secolo. Prima di discutere di questa confusione e di soffermarmi sui punti che appaiono problematici vorrei accennare al contesto dei dibattiti scolastici sulla concezione passiva della Vergine che ci sono stati nel Trecento.

Nell' XI secolo, si incontra per la prima volta menzione di una festa popolare della concezione della Vergine celebrata in Inghilterra e in Normandia. La prima associazione di questa festa con la credenza che Maria non sia mai stata in peccato originale appare nel secolo successivo. I teologi delle università negano la dottrina sino alla fine del Duecento, quando appaiono i primi teologi scolastici a noi noti per aver sostenuto la possibilità dell'Immacolata Concezione, cioè i francescani Guglielmo di Ware e Giovanni Duns Scoto. In seguito c'è un periodo di dibattito acceso con disputazioni, sermoni e trattati pro e contro quell'opinione. I difensori della dottrina sono per lo più francescani, e in questo periodo si collocano le lezioni di Francesco d'Appignano. Lentamente, teologi al di fuori dei conventi francescani accettano la "pia opinione", ma c'è sempre opposizione sino alla costituzione "Ineffabilis Deus" dell'anno 1854⁵.

L'unico tentativo moderno di catalogare in modo complessivo le posizioni scolastiche sull'Immacolata Concezione è stato fatto cinquanta anni fa da De Guimaraens⁶. Quanto a Francesco, De Guimaraens dice che egli, pur non essendo immacolista, "nemmeno osa schierarsi apertamente fra i difensori del glorioso privilegio di Maria", tuttavia è orientato in quel senso⁷. *Prima facie*, la conclusione di De Guimaraens è alquanto sorprendente. Risulta però da una metodologia che identifica come immacolista soltanto quel genere di posizioni che sostengono l'Immacolata Concezione come un fatto

5. E. O'CONNOR, "Immaculate Conception", *The New Catholic Encyclopedia*, seconda edizione, ed. B. Marthaler et al., Detroit, 2003, v. 7, pp. 331-334; H. KÖSTER, "Unbefleckte Empfängnis Mariä", *Lexikon für Theologie und Kirche*, seconda edizione, ed. J. HOLER e K. RAHNER, Freiburg, 1965, v. 10, pp. 467-468; "L'Immaculée Conception", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, 1967, v. 2, pp. 2194-2212.

6. F. DE GUIMARAENS, *op. cit.* Ultimamente è uscito M. LAMY, *L'Immaculée Conception*, Parigi 2000, il che non ho potuto consultare.

7. F. DE GUIMARAENS, *op. cit.*, p. 45.

realmente accaduto, e non quelle che la sostengono come il caso più probabile e da preferirsi. Quindi nemmeno Scoto risulta un immacolista.

In risposta, Ignatius Brady, dedica due righe a quest'analisi del testo di Francesco:

Successore di Aureoli, *Franciscus de Marchia* (o *Franciscus Rubei de Pignano*), *Baccalaureus sententiaris* nel 1319-20, non aggiunge niente di nuovo. Comunque è certamente fra i difensori della dottrina, nonostante un recente giudizio contrario⁸.

Qualche anno dopo, nel 1957, Aquilin Emmen fa menzione del giudizio di De Guimaraens, chiamandolo “falso e tendenzioso”, e a mo' di confutazione, pubblica una trascrizione del secondo articolo della nostra questione, la quale mostrerebbe che Francesco “insegna molto affermativamente, se non come quasi sicura” la dottrina. La trascrizione viene dal manoscritto Vaticano Barberini Latino 791 (=B), scritto nel '400, Purtroppo, questa versione non è la testimonianza più affidabile del pensiero di Francesco⁹.

Quindi una delle prime analisi contemporanee della posizione di Francesco rispetto all'Immacolata Concezione impiega una metodologia discutibile, e forse ispirata dai dibattiti mariologici novecenteschi¹⁰, e sostiene che Francesco non sia stato immacolista a pieno titolo. Brady esclude giustamente questa conclusione; poi Emmen pubblica una trascrizione a mo' di confutazione. Ma com'è stato detto, B contiene numerosi errori, e dalla trascrizione di Emmen la posizione di Francesco sembra essere più fortemente Immacolista di quanto non lo sia. Nel suo testo, Emmen evidenzia due frasi:

Ideo dico quod (Deus) potuit et debuit eam praeservare

8. IGNATIUS BRADY, “The Development of the Doctrine on the Immaculate Conception in the Fourteenth Century After after Aureoli”, *Franciscan Studies* 15 (1955), pp. 175-202, p. 190: “Aureoli's close successor, *Franciscus de Marchia* (or *Franciscus Rubei de Pignano*), *Baccalaureus sententiaris* in 1319-20, adds nothing new. However, he is certainly among the defenders of the doctrine, despite a recent adverse judgment.”

9. La *questio* di Francesco sull'Immacolata Concezione è espressa in quasi tremila parole. Da un confronto fra B e otto altre testimonianze manoscritte, risulta che B contiene: 1) 18 omissioni di 3 o più parole, di cui la più lunga è di 31 parole; 2) 34 aggiunte di una o più parole sul testo comune; e 3) almeno 137 letture varianti o sbagliate.

10. Sul rapporto fra i dibattiti contemporanei e la storiografia mariana, si veda S. MANELLI, *Pietro Aureoli, O. Min († 1322), e la questione del debitum peccati in Maria*, Napoli 1961.

e

*non contraxit, quia non decuit*¹¹.

In queste fasi, l'unico punto di divergenza fra il testo di B e le altre testimonianze manoscritte è che B aggiunge "et debuit". Emmen ha ragione nel far notare che Francesco d'Appignano sostiene l'Immacolata Concezione secondo la formula "potuit, decuit, et fecit". Il testo di B è l'unico comunque che dice che Dio *dovette* preservare Maria dal peccato originale.

Considerazioni esterne a parte, cosa di preciso dice Francesco nel secondo articolo dell'ottava *quaestio* del terzo libro? Francesco cita le autorità tradizionali, quali il testo anselmiano "Decuit ut ea puritate niteret qua sub Deo nequit maior intelligi". Ripete inoltre una serie di argomentazioni tipiche che si trovano anche presso i suoi predecessori quali Pietro Aureolo e Scoto. Per esempio, Scoto, rispondendo all'accusa che, se Maria non avesse avuto la macchia del peccato originale, Cristo non sarebbe stato l'universale redentore, dice:

Contro questo si può ragionare prima sulla base dell'eccellenza di suo figlio, così: Cristo fu il perfetto mediatore, e quindi ebbe il grado più alto di mediazione rispetto a qualcuno. Ma non sarebbe stato il mediatore e riparatore se non avesse preservato sua Madre dal peccato originale (come sarà dimostrato); quindi poiché Egli era mediatore perfetto rispetto alla persona di sua Madre, ne consegue che la preservò dal peccato originale¹².

Scoto continua, mostrando che la preservazione di Maria dal peccato originale sia l'atto più perfetto di mediazione.

Similmente, Francesco dice che Cristo "sarebbe stato l'universale

11. A. EMMEN, "Einführung in der Mariologie der Oxforder Franziskanerschule", *Franziskanische Studien* 39 (1957), pp. 99-217. pp. 169, n. 76 e 216-17.

12. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura III*, Città del Vaticano, 2003, pp. 123-124:

Contra hoc potest argui:

Primo –ex parte excellentiae Filii sui – sic: Christus fuit perfectissimus mediator, igitur habuit quantum ad aliquam personam summum gradum mediationis; sed non fuisset perfectissimus mediator et reparator nisi Matrem praeservasset a peccato originali (ut probabitur); igitur cum ipse fuerit perfectissimum mediator quantum ad personam Matris suae, sequitur quod praeservavit eam a peccato originali.

mediatore anche per la Vergine, cosicché ella in virtù dei propri meriti - cioè di Cristo, non della Vergine - non contraesse [*scilicet* il peccato originale] , e questo è un atto più perfetto che liberarla dal peccato già contratto”¹³.

Considerando il brano dalla Lettera ai Romani (*omnes peccaverunt et egent gratia Dei*), Francesco riassume infine la sua posizione succintamente:

Quindi dico che si può considerare la beata Vergine in <due> modi. Nel primo modo, la si può considerare come in potenza nei primi genitori, e così fu peccatrice in potenza. Nel secondo modo, la si può considerare in se stessa e in attualità, e allora la Vergine è detta in due modi: o come individuo, o come la futura madre di Cristo. Quanto al primo di questi modi, la Vergine avrebbe contratto [*scilicet* il peccato originale] se non fosse stata nel secondo modo, cioè futura madre di Dio; infatti la futura madre di Cristo non lo contrasse, poiché era degna di non contrarlo. Quindi quanto al primo modo, l’Apostolo dice *che in ciò tutti peccarono*, ma nel secondo modo ella peccò privatamente, perché avrebbe peccato se non fosse sopravvenuta la maternità di Dio¹⁴.

13. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Reportatio super tertium librum Sententiarum*, q. 8, a. 2, (B: 99vb, Parigi, Bibliothèque Nationale MS Lat. 3071 (=H): 129vb, Parigi, Bibliothèque Nationale MS Lat. 3072 (=Y): 154vb): Unde si esset sic, fuisset etiam universalis mediator, quia ipsius virginis ne contraheret cum suis meritis – scilicet Christi, non virginis – et istud est perfectius quam liberare a contracto.

I testi di Francesco citati in questo articolo provengono da un’edizione parziale preparata da otto testimonianze manoscritte, cioè: (Admont, Bibliothek der Benediktinerabtei 178 (=A), B, H, P, Milano, Biblioteca Ambrosiana cod. O. 206 sup. (=T), W, Y, e Parigi, Bibliothèque Nationale MS. Lat. 15852 (=Z)).

cfr. Ordinatio III, d. III, q. 1, ed. in C. Balič, ed., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, Roma, 1954, p. 7.

14. *Ibid.* (B: 99vb-100ra): Unde dico quod beata virgo potest considerari tripliciter: uno modo, ut in potentia in primis parentibus, et sic fuit in potentia peccatrix; secundo modo, ut in se et in actu, et tunc dicitur dupliciter: vel ut persona singularis, vel ut de proximo futura mater Christi. Et quantum ad primum istorum, contraxisset nisi fuisset secundum: nam quia futura mater Christi non contraxit, quia non decuit. Ideo quantum ad primum, dicit Apostolus *in quo omnes peccaverunt*, sed secundo modo peccavit private, quia peccasset nisi maternitas Dei subvenisset.

In altri termini, si può dire che, secondo Francesco d'Appignano, Maria aveva la macchia del peccato originale in quanto tutti i discendenti di Adamo devono averla, essendo generati carnalmente. Prima della sua esistenza, allora, quando Maria era in potenza ad essere Maria in atto, aveva anche la potenza di essere, secondo la legge divina, macchiata dal peccato originale. Dopo la sua concezione, però, poteva essere detta essere nel peccato originale soltanto in un senso che Francesco chiama "privative", e che sembra corrispondere al valore dell'apodosi di un periodo ipotetico dell'irrealtà con una protasi negativa, cioè:

Se A non fosse stato, B sarebbe stato.

vale a dire:

B era privativamente.

e dunque da:

Se Maria non fosse stata la futura madre di Dio, avrebbe avuto il peccato originale.

si può concludere:

allora Maria aveva il peccato originale privativamente.

Tenendo in mente questa distinzione fra essere qualcosa privativamente e positivamente, passiamo al primo articolo.

Il primo articolo considera il primo momento in cui Maria, concepita nel peccato originale, sarebbe potuta essere purificata dal peccato, e più specificamente se sia possibile che Maria sia stata nel peccato solo per il primo istante della sua esistenza. Le implicazioni della risposta sono rilevanti non solo per la mariologia, ma anche per le concezioni fisiche del mutamento e del tempo, e quindi questo genere di discussione scolastica ha attirato l'interesse degli storici della filosofia.

Il dibattito verte su un'opinione associata al pensiero di Enrico di Gand, e si svolge all'interno di una serie di presupposti fisici aristotelici¹⁵. In primo luogo, c'è il principio di non-contraddizione. La stessa proposizione non può essere vera e falsa nello stesso modo allo stesso tempo, quindi Maria non può avere e non avere peccato allo stesso tempo. In secondo luogo, il tempo è concepito come un continuo, analogo ad una linea, che

15. Il riassunto del problema che segue si basa sulla spiegazione di Cecilia Trifogli, "Thomas Wylton's Question 'An contingit dare ultimum rei permanentis in esse'", *Medieval Philosophy and Theology*, 4 (1994), pp. 91-141.

può essere diviso da istanti, analoghi ai punti, che fungono da termini sia del tempo precedente che del tempo successivo. Ora, se un mutamento, per esempio, il passare dall'essere al non-essere di Socrate, si svolge nel tempo si incontra un problema: o c'è un ultimo istante dell'essere, e non c'è nessun primo istante del non-essere; o, conversamente non c'è un ultimo istante dell'essere, e c'è un primo istante del non-essere. I due stati, essere e non-essere, sono contraddittori e non possono dunque esistere allo stesso tempo, e quindi non allo stesso istante. C'è infine una distinzione fra l'essere di mutamento e l'essere di quiete che vengono nominati "enti successivi" e "enti permanenti" rispettivamente. Vuol dire che un mutamento che si svolge nel tempo, quale lo spostamento di una cosa da un luogo ad un altro, consiste nell'essere (almeno in potenza) in luoghi successivi fino a raggiungere lo stato permanente di quiete al termine dello spostamento.

La soluzione considerata quella di Aristotele sembra essere che gli enti successivi non hanno né un primo né un ultimo istante, cioè che gli istanti-limiti del mutamento sono estrinseci agli enti successivi, e intrinseci agli enti permanenti di quiete che sono contigui ad essi. Quanto ai mutamenti di stati permanenti, per esempio la generazione e la corruzione delle forme sostanziali, l'"opinione comune" che nella generazione si possa determinare un primo istante di esistenza di una forma, ma che nella corruzione, non si possa determinare un ultimo istante.

Nei commenti trecenteschi alla terza distinzione del terzo libro delle *Sentenze*, è diventato tradizionale discutere non solo l'Immacolata Concezione, ma anche un'innovazione fisica rispetto all'"opinione comune" descritta sopra¹⁶. Per la posizione di Enrico di Gand come è intesa nel Trecento, cito ora Francesco, da un brano che un manoscritto segnala come l'"opinio Henrici":

C'è dunque un modo di dire, cioè che nello stesso istante di durata (*instans durationis*) Maria poteva esser stata concepita nel peccato originale, ed essere stata santificata. Quindi secondo costoro, un istante di durata è divisibile in molti istanti di natura, e un unico istante di natura è divisibile in molti istanti d'origine, e perciò dicono

16. Per lo sviluppo della dottrina di Enrico, si veda S. DUMONT, "Time, Contradiction and Free Will in the Late Thirteenth Century", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 3 (1992), pp. 561-97.. Per il problema nel Trecento, S. KNUUTTILLA e A. SORENSEN, "Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy", *Synthèse* 40 (1979), pp. 189-207.

che la contraddizione non si applica rispetto ad un istante di durata, ma rispetto ad uno di natura, perché allo stesso istante di durata i contraddittori possono verificarsi a diversi istanti di natura¹⁷.

Questo riassunto è sostanzialmente identico a quello che fanno i predecessori di Francesco, per esempio Pietro Aureolo e Scoto: si risolve il problema dell'istante-limite ponendo in essere gli "istanti di natura". Così ogni istante temporale può dividersi in più istanti o "segni" logici; purché ci sia una distinzione logica tra i contraddittori, per esempio che uno sia logicamente anteriore all'altro, non c'è contraddizione se esistono nello stesso istante di tempo.

Francesco riporta due esempi a favore di quest'argomentazione: uno che verte sul mutamento sostanziale, cioè la generazione e la corruzione, e l'altro che invece si occupa del moto locale. Il primo esempio è la trasformazione dell'aria in fuoco. In questo caso, c'è la corruzione dell'aria e la generazione del fuoco, e la trasformazione si verifica in un istante. Quindi i due termini della trasformazione, la corruzione dell'aria che è anteriore e la generazione del fuoco che è posteriore, si devono verificare nello stesso istante. Perciò nello stesso istante ci sarà la generazione del fuoco e la non-generazione del fuoco, ma in momenti logicamente diversi¹⁸.

Il secondo esempio è il famoso caso del fagiolo e della mola (*lapis molaris*). Si deve immaginare un fagiolo gettato in alto che incontra una mola massiccia in caduta libera. La mola, ovviamente, svia il piccolo fagiolo, e entrambi cadono giù secondo il moto della mola. Il fagiolo ha due moti

17. FRANCESCO D'APPIGNANO, *op. cit.*, q. 8, a. 1, (B: 98rb, H: 129ra, Y: 153va): Est igitur unus modus dicendi, quod in eodem instanti durationis potuit concipi et esse sub peccato originali et sanctificari. Unde secundum istos, instans durationis est divisibile in plura instantia nature, et unicum instans nature est divisibile in plura instantia originis, et ideo dicunt quod contradictio non debet sumi penes instans durationis, sed penes instans nature, quia pro eodem instanti durationis possunt contradictoria verificari pro diversis instantibus nature.

18. *Ibid.* (B: 98va, H: 129ra-129rb, Y: 153va): Et hoc probant sic: quando ex aere ignis generatur, in eodem instanti in quo corrumpitur aer, generatur ignis; sed constat quod corruptio aeris, que est terminus a quo est prior quam generatio ignis, que est terminus ad quem. Tunc in illo priori signo nature quo est corruptio aeris non est generatio ignis, et totum fit in uno instanti temporis; eErgo in eodem instanti temporis est generatio ignis et non generatio ignis, que sunt contradictoria. Et eodem modo arguitur de subiecto et propria passione. Et sic ad propositum dicunt quod beata virgo de possibili potuit esse in priori signo nature sub peccato originali, et in secundo signo nature in gratia, et totum in eodem instanti temporis, quia hoc in se non est impossibile.

distinti: il suo proprio verso il cielo, e quello verso la terra. Il rapporto tra i due moti si spiega in uno dei tre modi: O ci sono istanti-limiti diversi per i due moti, e in quel caso ci sarebbe un tempo in cui il fagiolo non si muove, cosa che sembra assurda. O c'è un ultimo istante del moto precedente, in cui il fagiolo raggiunge il punto di contatto, e che corrisponde all'ultimo *mutatum esse*, ma l'allontanamento da quel punto si verifica nel tempo. Questa conclusione è negata perché la partenza, così come l'arrivo, è un mutamento indivisibile, e quindi non è collocabile in un tempo divisibile. Il terzo modo coincide con la soluzione proposta da questa opinione:

Nello stesso istante di tempo dunque, ma in diversi istanti di natura, il fagiolo è e non è in quel luogo¹⁹.

Il riassunto che Francesco fa della posizione di Enrico è tipico degli argomenti scolastici, a tal punto che Pietro Aureolo distingue fra l'opinione vera di Enrico di Gand, e quella posizione tradizionalmente identificata con la sua²⁰. Comunque, quando Francesco confuta questa posizione, lo fa con un modo di respingere le posizioni altrui diventato poi influente presso i suoi colleghi. Le sue prime due ragioni contro l'opinione appena riassunta sono citate da un altro Francescano, Landolfo Caracciolo, nella seconda redazione del suo commento al terzo libro delle *Sentenze*. Quando Francesco deve spiegare l'esempio del fagiolo, confuta altre spiegazioni, quali quella di Pietro Aureolo, che dicono che il fagiolo sia allo stesso tempo in quiete e in moto, e queste confutazioni di altre spiegazioni sono, a

19. *Ibid.* (H: 129rb): Patet hoc exemplo: nam faba proiecta sursum obvians molari, tunc in eodem instanti temporis quo attingit locum in quo obviat lapidi molari, recedit ab eodem. Probatio: quia vel in eodem instanti vel in alio, vel in tempore. Non in alio, quia tunc esset tempus medium, et in illo quiesceret lapis molaris cui obviat faba. Nec in tempore, quia mutationes indivisibiles mensurantur mensura indivisibili cuiusmodi sunt ultimum mutatum esse quo attingit molarem in ascendendo et dimissio illius loci in discensu cum molari. Ergo in eodem instanti temporis in loco illo est et non est faba, licet in alio et alio instanti nature. Eodem modo imaginantur isti de gratia Dei, que de celo descendit, et de peccato, quod est quedam levitas consurgens ex animo contra Deum.

20. E. BUYTAERT, "Aureoli's unpublished reportatio III, d. 3, q. 1-2", *Franciscan Studies*, 15 (1955), pp. 159-174; pp. 171-172 (LP): Non credo quod Doctor iste sensit quod contradictoria simul possunt esse, sed vocavit existentiam culpae quasi obligationem, quae de iure et ex lege humanae naturae in illo instanti fuisset, nisi praeventa fuisset; non tamen beata Virgo contraxit peccatum originale, quia praeventa fuit per sanctificationem in eodem instanti in quo obligata erat ad contrahendum peccatum originale. Si autem intendit sicut verba sonant, non videtur hoc possibile, ut alia positio dicit.

loro volta, riprese e respinte dal carmelitano Paolo di Perugia.

Dopo aver esposto la posizione che sostiene la coesistenza di contraddittori nello stesso istante temporale in virtù dell'esistenza degli istanti di natura, Francesco d'Appignano risponde:

Contro questo modo, dimostro che per una determinata cosa è impossibile il simultaneo esser vero di contraddittori nello stesso istante di tempo, e ragiono così: quelle cose che sono compostibili almeno in uno stesso istante di durata sono compostibili a qualunque altro istante di durata, perché nello stesso modo che un istante di durata è divisibile in molti segni di natura, così ogni altro istante di durata; anzi tali cose sono inoltre compostibili per tutto il tempo a venire; ciò è chiaro nel caso della compostibilità e simultaneità del soggetto e della propria affezione, perché nello stesso modo che un soggetto è anteriore per natura alla sua affezione nello stesso istante di tempo, così lo è per qualunque tempo a venire, perché il tempo a venire è divisibile in diversi segni di natura, così come l'istante²¹.

Vale a dire che gli stessi criteri che si usano per dividere un istante, ossia un punto nel continuo del tempo, valgono per qualunque durata analoga ad una linea. Ne risulta che se si ammette che i contraddittori possano esistere allo stesso istante, ma in diversi segni di natura, cioè in diversi istanti logici, bisogna dire che possano esistere insieme allo stesso tempo, che è assurdo.

Francesco preme l'attacco:

I contraddittori si respingono più dei contrari. Ma i contrari non sono compostibili nello stesso istante di durata per qualunque segno di natura. È palese perché rispetto a quelle

21. FRANCESCO D'APPIGNANO, *loc. cit.*: Contra istum modum ostendo quod sit impossibile contradictoria simul esse vera de aliquo pro eodem instanti temporis. Et arguo sic: que sunt semel compostibilia pro eodem instanti durationis sunt compostibilia semper pro quolibet instanti durationis, quia sicut unum instans durationis est divisibile in plura signa nature, ita quodlibet aliud instans durationis; ymmo etiam talia sunt compostibilia pro toto tempore sequenti. Quod patet de compostibilitate et similtate proprie passionis et subiecti, quia sicut subiectum est prius passione natura pro eodem instanti temporis, ita et pro quolibet tempore sequenti, quia est divisibile in diversa signa nature sicut instans.

cose che possono esistere simultaneamente nello stesso istante di durata, non c'è bisogno che una si corrompa per la generazione dell'altra.... Ma nello stesso istante in cui un contrario si genera, l'altro si corrompe, quindi, etc.²².

Cioè le cose che possono esistere simultaneamente in un istante sono quelle per le quali il venire ad essere dell'una non richiede la distruzione dell'altra. Ma i contrari, per esempio "bianco e nero" sono tali che il venire ad essere dell'uno, del bianco, richiede la distruzione dell'altro, cioè del nero. Allora ciò che è vero per i contrari è vero *a fortiori* per i contraddittori.

Knuutila e Lehtinen segnalano che Landolfo Caracciolo difende gli istanti di natura nel suo commento alle *Sentenze*. Inoltre, nella seconda redazione aggiunge, "ma contro questo è stato argomentato da alcuni", e aggiunge i due ragionamenti di Francesco appena discussi, e più o meno nelle stesse parole. Inoltre, in un manoscritto di questo testo una nota marginale nomina "Francesco di Marchia e Francesco di Mayronis" come i suoi oppositori²³. Secondo Knuutila e Lehtinen, questi richiami testuali vogliono dire che la prima redazione di Caracciolo deriva direttamente dalle sue lezioni universitarie nell'anno accademico 1318-1319, e la seconda versio-

22. *Ibid.*, (B: 98va-98vb; H: 129rb; Y: 153va-153vb): Item magis repugnant contradictoria quam contraria, sed contraria non sunt compossibilia pro eodem instanti duracionis pro quocumque signo nature. Patet, quia que simul possunt esse pro eodem instanti duracionis, non oportet unum corrumpi ad generationem alterius. Patet de subiecto et passione; sed in eodem instanti duracionis in quo generatur unum contrarium, corrumpitur aliud; ergo, etc.

23. KNUUTILA e LEHTINEN, *op. cit.*, p. 204, n. 28: Octava conclusio, quod omnia ista signa natura sunt in uno instanti temporis. Patet de causa et effectu. Patet de toto ordine istorum signorum existentium in uno instanti temporis in incarnatione verbi, ut superius dicebatur. Patuit etiam in secundo Sententiarum, libro questione prima, quod esse et non esse eiusdem rei que generabatur pro diversis signis nature poterant esse in uno instanti temporis.

Sed contra hoc argutum fuit subtiliter a quibusdam: Quecumque sunt compossibilia in uno instanti temporis, sunt compossibilia in toto tempore. Sed contradictoria per te sunt compossibilia in uno instanti temporis, ergo in toto tempore. Maior patet per Philosophum in Predicamentis, quia ita sunt contraria albedo et nigredo unius diei sicut mille annorum. Ratio est, quia oppositio et contrarietas oritur non ex duratione sed ex formali ratione oppositorum. Preterea. Magis repugnant contradictoria quam contraria, decimo Metaphysice. Sed per te contradictoria sunt compossibilia in eodem instanti, ergo et contraria. Generari autem et corrumpi sunt contraria, quia contrarie mutationes, igitur idem in eodem instanti poterit generari et corrumpi, quod est impossibile. (MS Napoli, BNC VII 49, f. 28rb)

ne è stata compilata dopo le lezioni di Francesco d'Appignano.

In base al commento di Francesco alla terza distinzione del terzo libro, non c'è ragione positiva per dubitare questa datazione. Bisogna però menzionare che quando Francesco descrive la posizione che usa gli istanti di natura e le argomentazioni date in suo supporto, la sua descrizione non differisce sostanzialmente da quella di Aureolo, che senza dubbio è stato predecessore di Landolfo Caracciolo alla cattedra parigina di teologia. Quindi dalla testimonianza della terza distinzione del terzo libro dei rispettivi commenti alle *Sentenze*, risulta sicuro che la seconda redazione di Landolfo sia posteriore al commento di Francesco, ma solo probabile che la prima sia anteriore.

Dopo la confutazione della soluzione degli istanti di natura, Francesco deve spiegare il caso del fagiolo. Egli esclude le spiegazioni che il fagiolo sia in quiete e in movimento allo stesso tempo, ma in uno stato *per accidens* e nell'altro *per se*, perché se ci sono due cose in contatto, di cui una si muove *per se*, allora l'altra viene mossa *per accidens*, e, similmente nel caso della quiete *per se*. Francesco ragiona in modo tale da assumere un unico moto assoluto o un'unica quiete per ogni cosa, che può essere o *per se* o *per accidens*. Il moto o il riposo *per se* dunque si verificano qualora il soggetto possieda in sé la capacità di movimento o di quiete. Il moto o il riposo *per accidens* similmente si verificano quando il principio di movimento o di quiete si trova in una cosa unita al soggetto²⁴.

L'argomentazione di Francesco sembra essere che la distinzione tra muoversi per sé o accidentalmente non è sufficiente. A questa distinzione, Francesco aggiunge la distinzione *privative/positive*, e la usa nello stesso modo che nel caso di Maria, che contrasse *privative* la macchia del peccato

24. FRANCESCO D'APPIGNANO, *loc. cit.*, (B: 98vb-99ra, H: 109rb, Y: 153vb): Ad aliud de faba, quidam dicunt quod in instanti in quo faba obviat lapidi molari ipsa quiescit per accidens et movetur per se.

Sed hoc non valet, quia quod quiescit per accidens, quiescit ad quietem alicuius alterius quod quiescit per se; sed nichil est quod quiescat per se.

Item, quod non movetur per se probo quia quod movetur per se movet per accidens omne sibi annexum; sed faba non movet sursum per accidens lapidem molarem sibi annexum; quare, etc.

Alii dicunt econverso quod per se quiescit sursum et per accidens movetur deorsum.

Contra, quod per se quiescit facit per accidens quiescere omne sibi annexum, sed faba non facit quiescere per accidens molam sibi annexam; quare, etc.

Item quod sibi dimissum movetur non quiescit per accidens; faba est huiusmodi; ergo, etc.

originale, cioè per descrivere un caso di irrealtà causato dall'intervento di qualcosa. Quando il fagiolo incontra la mola, sia che la incontri al termine del suo movimento (cioè anche senza la mola il fagiolo avrebbe smesso il suo movimento in salita), sia che la incontri prima del termine, il fagiolo cessa la sua salita. Tuttavia in questo secondo caso, se non fosse stato per la mola, il fagiolo avrebbe continuato la salita. Così, nel primo caso, il fagiolo riposa *per se* e *privative* nella mola, ma si muove *per accidens* e *positive*. Nel secondo caso, il fagiolo si muove in sù *per se* e *privative*, ma si muove in giù *per accidens* e *positive*.

I colleghi di Francesco non sembrano condividere questa posizione sul movimento *per se* e *per accidens*. Francesco probabilmente muove la sua obiezione contro una soluzione quale quella di Aureolo, che dice che “una cosa può essere mossa simultaneamente secondo movimenti contrari, sicché per una *per se* e per l'altra *per accidens*, com'è chiaro dall'esempio di una formica che si muove in senso contrario al moto della ruota in cui si trova”²⁵. Più tardi, il successore di Francesco, Paolo di Perugia, lo cita esplicitamente per poi respingere la sua posizione con un esempio simile²⁶.

Francesco d'Appignano riassume sinteticamente i casi, facendo riferimento non alle virtù motive opposte, ma ai principii di movimento:

Dico dunque che i moti contrari possono venire ad essere sia da principii di movimento contrarii sia da principii non

25. BUYTAERT, *op. cit.*, p. 174: ... immo aliquid potest simul moveri motibus contrariis, ita quod uno per se et alio per accidens, ut patet de formica quae movetur contra motum rotae in qua est.

26. PAOLO DI PERUGIA, *III Sent.*, q. 7 (Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, lat. A 941, f. 78va): Ad quartam nego assumptum. Ad probationem dicunt aliqui quod fabba per se quiescit sursum et per accidens movet deorsum.

Contra illud quod per se quiescit facit per accidens quiescere omne sibi annexum; sed fabba non facit quiescere per accidens lapidem molarem sibi annexum, igitur etc.

Alii dicunt econverso quod in illo instanti in quo fabba obviat lapidi molari, ipsa quiescit per accidens et movetur per se.

Sed contra, quia quod quiescit per accidens, quiescit ad quietem alicuius quod quiescit per se; sed nihil est ibi quod quiescat per se; igitur fabba non quiescit per accidens.

Iste due impugnaciones sunt Francisci de Marchia.

Prima non valet, quia constat quod existens in navi quiescit per se et movetur per accidens tamen non facit quiescere navem.

Nec secunda valet, quia non dicitur aliquid quiescere solum ex eo quod quiescit ad quietem illius quod quiescit per se, sed quando aliquid nata est moveri et citra suum terminum quiescit, sicut esset in proposito.

contrari. Se sono da principii non contrarii, allora c'è quiete intermedia e questa quiete è positivamente. Se invece sono da principii contrarii, allora la quiete intermedia nel termine è privativamente; ma ... fra moti contrari tali che ciò che si muove è mosso per sé dall'uno e per accidens dall'altro, perché ciò che si muove è mosso allo stesso modo di ciò che lo svia nella direzione opposta di qual che sposta, la quiete intermedia positiva della cosa portata cade nella cosa che porta, è solo privativamente al termine della cosa portata, cioè sarebbe la quiete della cosa portata, se essa ci sarebbe arrivata senza impedimento²⁷.

Benché Francesco d'Appignano discuta a lungo gli istanti di natura, i fagioli e le mole, egli considera altre opinioni sul primo istante o tempo in cui la Vergine, nata nel peccato, potesse essere senza peccato originale. Cita l'opinione comune, secondo la quale ci sarebbe dovuto essere un intervallo poiché un effetto permanente come il peccato deve durare per un periodo di tempo, pur breve che sia.

Infine, sostiene la propria opinione, che non è quella degli istanti, nemmeno quella comune. Dice che era senz'altro possibile che il peccato esistesse soltanto per un'istante almeno *de potentia Dei absoluta*, e cerca di mostrare questo punto tramite un'argomentazione modale: Le azioni di Dio *ad extra* sono assolutamente libere e contingenti. Nella creazione, ci sono due atti divini. Il primo è il creare l'oggetto, ciò che si verifica in un istante. Il secondo è il conservare l'oggetto in essere, ciò che si verifica nel tempo. Il secondo non è più necessario del primo, e il primo non riceve alcuna necessità dal secondo. I due atti sono quindi separabili: Dio può creare

27. FRANCESCO D'APPIGNANO, *op. cit.*, (B: 99ra, H: 109va, Y: 153vb): Dico ergo quod motus contrarii possunt esse vel a principiiis contrariis vel a principiiis non contrariis in movendo. Si sint a principiiis non contrariis, sic est quies media et positive. Si autem a principiiis contrariis, sic est quies media in termino tantum privative; sed inter motus contrarios eiusdem mobilis citra terminum proprium ad quem primo motu movebatur – inter inquam motus tales contrarios quorum uno movetur mobile per se et alio movetur per accidens, quia ad modum obviantis ipsum in oppositum deferentis cadit quies media positiva delati in deferente, non in termino delati nisi privative, si illuc pervenisset sine impediante.

28. FRANCESCO D'APPIGNANO, *loc. cit.*, (B:99vb, H:109va-109vb, Y: 154rb) Sed dico aliter, scilicet quod secundum naturam, que agit secundum ultimum virtutis sue et necessario, impossibile est aliquid productum manere tantum per unum instans, si fuit in actu positum in re extra. Tamen de potentia Dei absoluta dico quod est possibile et arguo sic. Deus,

senza conservare, e così si ottiene esistenza per solo un istante²⁸. A quelli che dicono che le cose permanenti richiedono la permanenza, Francesco d'Appignano risponde che un istante è sufficiente per la permanenza²⁹.

Francesco d'Appignano, dunque, si mostra senza dubbio difensore del privilegio di Maria, e quindi può essere enumerati fra i primi teologi sostenitori dell'Immacolata Concezione. Francesco condivide quest'opinione con i suoi colleghi francescani, quali Giovanni Duns Scoto, Pietro Auriol, Landolfo Caracciolo e Francesco Mayronis. Ma, nell'ottava questione del suo commento al terzo libro delle *Sentenze*, cioè nell'unico luogo a noi noto in cui discute la dottrina, Francesco mette in risalto il dibattito fisico sulla divisibilità dell'istante. Su quest'argomento i francescani del primo Trecento non sono unanimi, e la soluzione di Francesco a questo problema, cioè aggiungere alla divisione fra essere e non essere un'altra fra essere positivamente o negativamente, dimostra l'originalità e la profondità del *doctor succinctus*.

Ringraziamenti

Ringrazio il Prof. Domenico Priori, il Prof. Chris Schabel, la Dott.ssa Anna Marmodoro e il Dottor Fabrizio Amerini.

cum sit agens libere et contingenter simpliciter ad extra, non maiori necessitate conservat effectum positum in esse quam ponat ipsum in esse; sed Deus omnem effectum ponit simpliciter contingenter in esse in primo instanti in quo creat; ergo, et contingenter conservat ipsum in toto tempore sequenti. Et si sic, ergo in toto tempore sequenti poterit non conservare; et per consequens effectus in toto tempore sequenti primum instans creationis erit nichil. Et sic habebit tantum esse pro primo instanti creationis, quod est propositum.

29. FRANCESCO D'APPIGNANO, *loc. cit.*, (B:99vb, H: 109vb, Y: 154rb): Ad aliam dico quod Deus non potest facere permanens in re sine permanentia in re. Unde dico quod permanentia potest accipi dupliciter: vel in re, et sic dico quod potest tota esse in uno instanti, vel quantum ad illud quod connotat, scilicet quo ad coexigentiam alicui successive et sic concedo, sed hoc est per accidens, quod scilicet connotet coexigentiam priori et posteriori.

MASSIMO BALENA - DOMENICO PRIORI

QUIDQUID DE HOC DIXERIT PHILOSOPHUS ET COMMENTATOR

Sommario

Il lavoro si propone di considerare alcuni aspetti della Meccanica medievale alla luce dei successivi sviluppi, evidenziando idee e metodi che si sono dimostrati fecondi e quelli che hanno costituito ostacolo. Nella complessa dinamica delle idee appare determinante la relazione della Scienza della Natura con la Filosofia.

Abstract

With this study we set out to analyse some aspects of medieval mechanics in light of subsequent developments. We point out some medieval concepts and methods that turned out to be useful in the long run, others less so, and still others that were outright handicaps. In the complex interplay of ideas, the relation between philosophy and the natural sciences seemed to us to have been the crucial factor.

1. Introduzione

Il nostro lavoro si propone «di guardare l'immagine multicolore della storia attraverso un paio di lenti colorate, che non lascino filtrare che un tono solo, sperando di guadagnare in chiarezza ciò che si perde in ricchezza». Ecco il nostro metodo (che abbiamo definito con le parole del grande Max Born, premio Nobel per la Fisica nel 1954): partendo dalla prima metà del XIV secolo ci sposteremo nel tempo con disinvoltura cercando di

cogliere le difficoltà che si sono presentate ai filosofi della natura e di riflettere sulle loro scelte.

Le nostre considerazioni intendono evidenziare l'importanza di alcuni concetti, presenti nel bagaglio del filosofo della natura, che a volte hanno rappresentato ostacoli alla comprensione della Natura e altre volte scelte valide ancora oggi. Volevamo capire come facevano Scienza, o meglio come studiavano la Natura (tralasciamo così le definizioni di Scienza che intralocerebbero la nostra ricerca), nel Trecento e fare dei confronti con la storia precedente e quella seguente.

La via della ricerca è spesso tortuosa, i suoi non facili percorsi conducono a vedute parziali, a modificare prospettive, ora dimostrando errato quello che sembrava certo, ora recuperando in nuovi contesti quello che prima era stato respinto. La storia della Scienza è una storia di scelte provvisorie e di continue correzioni. E sarà sempre così.

Noi siamo convinti che la storia della Scienza abbia un ruolo importante per capire meglio la Scienza attuale nei suoi contenuti e nei suoi metodi.

L'ambiente asettico della teoria fisica, nella sua espressione più ambita e più apprezzata di struttura logicamente coerente e autonoma, non evidenzia il lavoro intellettuale che è servito per costruirla.

Al momento della costruzione di una teoria e a quello del suo utilizzo fanno riscontro i due modi tipici di procedere del pensiero: quello creativo e quello deduttivo.

A tal proposito ci è particolarmente gradito ricordare le parole del prof. Carlo Cattaneo (1911-1979):

Come nasce e come si modifica una teoria fisica? Se è ben probabile che la sua prima origine stia nell'osservazione della natura è tuttavia certo che gli assiomi fisici non sono mai imposti in modo immediato e definitivo dalla osservazione stessa. In verità il mondo fisico non si lascia interrogare e i fenomeni non si lasciano descrivere se non al lume di una teoria di tentativo già costituitasi, magari inconsapevolmente, nella mente di chi osserva. Questa teoria, nata da un atto di intuizione, e le sue conseguenze logiche osservabili vengono a mano a mano sottoposte al controllo sperimentale. Se a un certo momento l'esperienza rivela un disaccordo colle deduzioni teoriche, un ulteriore atto di intuizione suggerisce modificazioni agli assiomi precedenti, la teoria modificata viene sottoposta a ulteriori controlli e così via. Questo continuo alternarsi di atteggiamenti mentali diversi, osservazione e intuizione, deduzione logica e controllo sperimentale, spiega perché matematica e fisica hanno sempre avuto tanta reciproca influenza¹.

1. CARLO CATTANEO, *Appunti di Meccanica relativistica*, La Goliardica, 1972, p. 6.

Oggi si è portati, forse giustamente, a guardare al prodotto finito cioè l'assetto definitivo di una teoria, e si tende invece a lasciare in ombra il momento precedente.

La prospettiva storica ha un ruolo importante perché valorizza quel momento e familiarizza, per quanto è possibile, con il processo creativo, evidenziando, tra l'altro, quanto hanno in comune e di diverso la Scienza e l'Arte. Entrambe sono frutto di quella peculiare caratteristica dell'intelletto umano che è la creatività, distinguendosi solo per l'oggetto: il vero per la prima e il bello per la seconda.

Dalla ricognizione storica vedremo inoltre, non senza sorpresa, che l'attuale livello di conoscenza, per non poche persone, non è tanto diverso da quello che possedevano gli studiosi del Medioevo.

Lo sfondo che abbiamo scelto è l'Europa della prima metà del XIV secolo che vedeva tra i protagonisti, nel campo religioso, politico e scientifico, un frate partito da Appignano alla volta di Parigi, Avignone, Monaco, ...: Francesco d'Appignano.

2. *Quidquid de hoc dixerit Phiolosophus et Commentator*

La frase di Francesco scelta come titolo introduce nell'ambiente culturale in cui vengono svolte le successive riflessioni: «*Quidquid de hoc dixerit Phiolosophus et Commentator* (Quale che sia in proposito l'opinione del Filosofo e del Commentatore)»².

Questa affermazione evidenzia bene il clima di libertà intellettuale nei confronti di un personaggio autorevole sì ma non tale da paralizzare ogni nuova indagine speculativa. Francesco, confortato da valide ragioni, si pone in evidente opposizione all'insegnamento di Aristotele confutando la tesi alquanto diffusa che la Scienza del Medioevo è solo commento all'opera del Filosofo.

L'atteggiamento di Francesco è comune anche ad altri; Buridano, ad esempio, afferma: «Se voi trovate un modo diverso che salvi insieme le convinzioni di Aristotele e le apparenze, io volentieri lo farò mio»³. D'altra

2. MARSHALL CLAGETT, *La scienza della meccanica nel medioevo*, Feltrinelli. Milano, 1972. "Melius tamen videtur quod huiusmodi virtus sit in corpore moto quam in medio, quidquid de hoc dixerit Phiolosophus et Commentator". *Reportacio dal IV libro Sulle Sentenze di Pietro Lombardo*.

3. BURIDANO, *Il Cielo e il Mondo* commento al trattato *Del Cielo* di Aristotele, Rusconi 1983, p. 420

parte, nell'*Etica a Nicómano*, afferma: «pur essendoci care entrambe le cose, gli amici e la verità, è dovere morale preferire la verità».

3. *Melius et facilius salvantur omnia apparentia*

a) Il ruolo dell'esperienza

Introduciamo ora il tema centrale con un'altra frase di Francesco: «*melius et facilius salvantur omnia apparentia* (meglio e più facilmente si salvano tutte le apparenze)»⁴.

Si suole, a ragione, collocare nel periodo galileiano la nascita del metodo sperimentale, intendendo con ciò quel mutuo rapporto tra l'attività intuitiva e di astrazione da una parte, e quella di controllo sperimentale dall'altra. In corrispondenza di questa fondamentale tappa metodologica, si pone anche la data di nascita della Scienza moderna.

Questo, però, non significa che prima di quella data non fosse riconosciuta, almeno formalmente, l'importanza dell'esperienza.

Leggiamo, per esempio, alcune frasi dal *Dialogo sopra i due massimi sistemi*.

SALVIATI: Il medesimo [Aristotele] non afferm'egli che quello che l'esperienza e il senso ci dimostra, si deve anteporre ad ogni discorso, ancorché ne

4. "Pare tuttavia preferibile collocare siffatta virtù nel corpo mosso piuttosto che nel mezzo, quale che sia in proposito l'opinione del Filosofo e del Commentatore. Sia perché invano si fa col più ciò che si può fare col meno (frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora): e invero non si vede alcuna necessità di porre qualcosa di diverso dal corpo mosso ovvero dalla virtù in esso accolta e dal motore originario come causa effettiva del moto, e quindi neppure il mezzo. Sia, in secondo luogo, perché in tal modo si salvano meglio tutte le apparenze". Traduzione in MARSHALL CLAGETT, *La scienza meccanica nel medioevo*, p.556, Feltrinelli.

"Sic in proposito: huiusmodi uirtus permanent ad tempus aliquod secundum propocionem uirtutis a qua derelicta est. Melius tamen uidetur quod huiusmodi uirtus sit in corpore moto quam in medio, quidquid de hoc dixerit philosophus et Commentator, tum quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; nunc autem nulla apparent necessitas ponere aliquid, aliud a corpore moto siue uirtute in eo recepta et a principali mouente, esse causam effectuum motus, ergo nec medium, tum, 2°, quia, hoc posito, melius et facilius saluantur omnia apparencia et concessa communiter de isto motu quam ponendo uirtutem huiusmodi esse in medio". La *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 253-263, p. 73 di Nazzareno Mariani, *Spicilegium Bonaventurianum* XXX.

parebbe assai ben fondato? E questo non lo dic'egli risolutamente e senza punto titubare?
SIMPLICIO: Dicelo⁵.

Ruggero Bacono, un frate francescano come Francesco d'Appignano, nella seconda metà del XIII secolo scriveva:

«non si può conoscere nulla in maniera soddisfacente se prima non se ne è fatta l'esperienza. Infatti, i modi di conoscere sono due, cioè si conosce o per mezzo del ragionamento o per mezzo dell'esperienza»⁶.

Però, nonostante che Aristotele e gli aristotelici fossero convinti dell'importanza primaria della sperimentazione, è ragionevole pensare che non abbiano sperimentato un gran che.

Entriamo un po' nel dettaglio per renderci conto di quanto abbiamo detto. Aristotele nel *De caelo* afferma: «Se un certo peso si muove per una certa distanza per un certo tempo, un peso uguale, più altro peso aggiunto, si muoverà per la stessa distanza in meno tempo, e l'un tempo avrà all'altro un rapporto inverso a quello dei pesi»⁷.

Nella *Fisica*, libro IV, il Filosofo conferma ancora lo stesso concetto: «Osserviamo che cose che hanno maggior inclinazione di gravità o di leggerezza, se le condizioni sono per gli altri rispetti le stesse, si muovono più velocemente per una distanza uguale, e ciò nel rapporto che le grandezze hanno tra loro»⁸.

Aristotele afferma con estrema chiarezza che la velocità di caduta degli oggetti è direttamente proporzionale al loro peso. Nella seconda frase riportata, egli usa addirittura il verbo **osserviamo**.

Ora un'esperienza del genere non fornisce i risultati detti. Certo, lasciando cadere un sasso e una piuma, i tempi impiegati o le velocità non sono le stesse, ma sarebbe bastato eseguire l'esperienza con due sassi di peso molto diverso per constatare che i tempi impiegati sono pressoché gli stessi, ben diversi dal rapporto dei pesi.

Quindi qual è la spiegazione? Quella più probabile appare essere un'osservazione limitata seguita da un'estrapolazione indebita.

Oggi, riguardo a questo fenomeno, ci si esprime così: tutti i gravi, indi-

5. GALILEO GALILEI, *Dialoghi sopra i due massimi sistemi*, edizione elettronica Manuzio di Liber Liber, anno 2000, p.31 (<http://www.liberliber.it/>).

6. RUGGERO BACONE, *La scienza sperimentale*, Rusconi Editore, 1990, p. 132.

7. ARISTOTELE, *De caelo*, I, 6, 273b 30 – 274a 2 (edizione a cura di D. J. Allan, Oxford 1936). Traduzione di T. L. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949, pp. 165-166.

8. *Ibid.*, IV, 8, 216° 11-16. Traduzione di HEATH, *Mathematics in Aristotle*, p. 119.

pendentemente dal loro peso, cadono con la stessa velocità, quando si possa trascurare la resistenza dell'aria. Se l'esperienza viene eseguita con un sasso e una piuma, le velocità saranno evidentemente diverse, perché l'aria si oppone alla caduta della piuma in misura assai maggiore di quanto non faccia con la pietra.

Nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Sagredo, da buon sperimentatore, risponde così a Simplicio:

«Ma io, Sig. Simplicio, che n'ho fatto la prova, vi assicuro che una palla d'artiglieria, che pesi cento, dugento e anco più libbre, non anticiperà d'un palmo solamente l'arrivo in terra della palla di un moschetto, che ne pesi mezza, venendo anco dall'altezza di dugento braccia»⁹.

Galileo, come si desume dalle parole di Sagredo, pare che l'esperienza l'abbia fatta veramente e in un contesto più significativo.

Ma la cosa curiosa è questa: l'affermazione aristotelica, esperienza a parte, è contraddittoria, come viene mostrato nel seguito dei *Discorsi*, che per comodità sintetizziamo.

Consideriamo due corpi di peso differente che, per quanto affermato, cadono con velocità differenti. Se li leghiamo assieme e li lasciamo cadere, accade che il più veloce viene rallentato e il più lento viene accelerato. La velocità di caduta dell'insieme sarà dunque intermedia a quelle che i due corpi avrebbero se non fossero legati. Ma i due corpi legati costituiscono un corpo di peso maggiore sia del primo sia del secondo quindi, in forza dell'assunto, dovrebbero cadere con velocità superiore a quella del più veloce dei due. Siamo in piena contraddizione.

Afferma, in un interessante articolo, Silvio Bergia: «E' singolare che sia per questa via che il padre riconosciuto del metodo sperimentale disintegri, alla lettera, la concezione scolastica del moto dei gravi»¹⁰.

Per chiarire ancora meglio il rapporto dei filosofi della natura con l'esperienza, si consideri, nel passo che segue, cosa dice Buridano:

alcuni dicono che la freccia lanciata dall'arco sarebbe più perforante dopo venti piedi di tragitto che dopo due, perciò dopo l'espulsione dall'arco la massima velocità non sarebbe ancora all'inizio. Io non ho sperimentato questo dato, perciò non so se sia vero, alcuni dicono che quello slancio (*impetus?*) non viene generato subito col moto, ma in modo continuo come conse-

9. GALILEO GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, edizione elettronica Manuzio di Liber Liber, anno 1998, p. 26 (<http://www.liberliber.it/>).

10. SILVIO BERGIA, *La nascita della fisica moderna da Galileo a Newton*, in *La fisica nella scuola*, Quaderno 14, anno XXXV n.4 supplemento ottobre-dicembre 2002.

guenza del moto. Perciò non è prodotto in modo compiuto all'espulsione dall'arco, ma si completa dopo qualche tempo come dal riscaldamento seguono la rarefazione e l'evaporazione, ma non subito in modo perfetto. Anzi, cessando il riscaldamento, per esempio, se si toglie l'acqua dal fuoco, ancora per qualche tempo si vedono proseguire la rarefazione e l'evaporazione¹¹.

Nonostante la semplicità dell'esperimento, Buridano non si preoccupa di verificarla ma riporta un'osservazione fatta da altri, gli è sufficiente una spiegazione per analogia a un fenomeno, secondo lui, simile.

Sarebbero per lui di monito le parole di Plauto: «Qui audiunt audita dicunt, qui vident plane sciunt (Quelli che ascoltano dicono le cose ascoltate, quelli che vedono conoscono con chiarezza)».

Il tentativo di mettere in luce il rapporto della Fisica pregalileiana con l'esperienza conduce a rilevare da una parte la convinzione dichiarata degli antichi dell'importanza dell'esperienza, dall'altra una modesta capacità sperimentale che si risolveva soprattutto nell'osservazione dei fenomeni. I termini osservazione ed esperienza, che nella moderna metodologia scientifica vengono sempre associati, quasi fusi, nella Fisica pregalileiana devono essere tenuti rigorosamente separati.

Se l'osservazione può essere ascritta agli antichi, l'esperienza, intesa come progettualità e controllo, non è certamente loro propria.

L'analisi del problema però non termina qui. C'è da chiedersi perché accanto alla convinta necessità di guardare alla natura non si sono affiancati progettualità e controllo?

b) Le definizioni operative

A noi sembra che la difficoltà di progettare esperienze e controllare ipotesi non derivi tanto dalle ridotte capacità sperimentali ma dall'incertezza o dall'arbitrarietà delle definizioni delle grandezze fisiche in gioco.

Nel *De caelo* di Aristotele si legge: «se una certa forza muove [un corpo], un corpo minore e più leggero sarà mosso per una distanza maggiore [nello stesso tempo] dalla stessa forza»¹² e «la velocità che avrà il corpo

11. BURIDANO, *Il Cielo e il Mondo* commento al trattato *Del Cielo* di Aristotele, Rusconi 1983. p. 332.

12. ARISTOTELE, *De caelo*, III, 2, 301b 4-5, 11-13 (edizione a cura di D. J. Allan, Oxford 1936). Traduzione di T. L. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949, pp. 143-144.

minore starà a quella del maggiore come il corpo maggiore sta al minore»¹³.

Osserva opportunamente Clagett: «Benché queste varie formulazioni rappresentino gli inizi di una dinamica quantificata, è evidente che non implicano precise asserzioni metriche, particolarmente per quanto concerne la misura delle forze»¹⁴.

A proposito della legge del moto di Bradwardine del 1300, che tanta risonanza ebbe, ancora Clagett scrive: «E' chiaro che la formula di Bradwardine non fu sottoposta ad alcuna verifica sperimentale cruciale, e che le prove empiriche addotte in suo favore non erano affatto decisive»¹⁵.

Sembra che la forza manchi di una determinazione quantitativa fino a tutto il Medioevo; anche il termine velocità segue all'incirca la stessa sorte.

Si capisce allora come, anche quando vengono ipotizzate precise relazioni matematiche, risulti difficile verificarne la correttezza.

L'influenza della Filosofia è evidente: si definisce la grandezza fisica in senso ontologico, ci si preoccupa cioè di dire ciò che essa è. Solo in un secondo momento si tenta di affiancare a questa definizione di grandezza fisica la procedura per misurarla.

Così facendo, però, si presentano seri problemi epistemologici:

- definire ciò che una grandezza è (cosa tutt'altro che facile, si pensi di dover definire il tempo, lo spazio, ecc.);
- essere sicuri che ciò che si è misurato (processo operativo), secondo le regole stabilite, corrisponda effettivamente a ciò che è stato definito (in senso ontologico).

Il problema in modo radicale è stato risolto solo in tempi relativamente recenti, dopo che l'ambiguità del processo di definizione o, per dirla in altri termini, la tacita ammissione di ciò che sembrava ovvio aveva generato crisi mai vissute prima nella storia della Scienza.

La soluzione del problema è stata semplice e geniale: si definiscono le grandezze primitive unicamente mediante il loro processo di misura. Svuotate dunque da ogni pretesa ontologica, la loro essenza è la loro stessa misura.

Oggi, in ambito scientifico, a domande del tipo: Che cos'è il tempo?

13. *Ibid.*

14. MARSHALL CLAGETT, *La scienza della meccanica nel medioevo*, Feltrinelli. Milano, 1972, p. 453.

15. *Ibid.*, pp. 464, 465.

Che cos'è lo spazio? ecc. si risponde così: Il tempo è quella grandezza che ottiene eseguendo le seguenti operazioni Lo spazio è quella grandezza che ottiene eseguendo le seguenti operazioni ecc.

Ciò consente di rimuovere ogni ambiguità e soggettivismo dovuti a tacite e apparentemente ovvie ammissioni.

Si pensi solo alla concezione assoluta del tempo e dello spazio, tanto scontata quanto sbagliata, che solo la critica einsteiniana ha avuto il coraggio e la capacità di rimuovere.

Questo importante risultato epistemologico, acquisito definitivamente nel XX secolo, ha dissipato molte inquietudini in coloro che hanno a cuore i fondamenti della Scienza.

c) La teoria globale

Ma c'è un'altra difficoltà indotta dal condizionamento da parte della Filosofia sulla Scienza.

Il fatto che i fenomeni del moto nell'antichità e nel Medioevo trovasse il fondamento nella Metafisica ha causato un notevole intralcio allo sviluppo della Meccanica: la necessità di cercare una spiegazione di tutti i fenomeni, una teoria globale di cui il moto costituiva solo una parte. Aristotele, in particolare, insegnava che il moto non è altro che uno dei processi di cambiamento mediante i quali si realizza il passaggio dalla potenza all'atto.

Come dice Enrico Bellone, Galileo opererà «una scelta certamente modesta, se confrontata con le pretese esplicative difese da coloro i quali cercavano invece una spiegazione unica per l'invecchiamento degli uomini, i fenomeni meteorologici, la crescita dei fiori e la caduta delle pietre»¹⁶ ma decisiva, estrarre «dal mare dei cambiamenti, una porzione ristretta di eventi che aveva a che fare solamente con i moti locali, passibili di sperimentazione»¹⁷.

Dunque una scelta modesta ma un programma realizzabile.

La studiosa tedesca Annelise Maier, a proposito della differenza tra la Scienza medioevale e quella moderna, si esprime così:

Forse non c'è mai stata, né prima né dopo, un'epoca che abbia professato un ideale quantitativo con la stessa convinzione della Scolastica. *Omnia in men-*

16. ENRICO BELLONE, *Spazio e tempo nella nuova scienza*, La Nuova Italia Scientifica 1994, p. 34.

17. *Ibid.*, p. 34.

sura et numero et pondere disposuisti: con queste parole del libro della *Sapienza*, citate infinite volte, viene infatti data una legittimazione allo sviluppo sempre maggiore di quelle ricerche dette *calculationes*. Si era profondamente convinti che nel mondo non solo tutto fosse misurabile ma avesse anche una misura¹⁸.

Poi aggiunge:

quest'ultima [la fisica moderna] persegue una considerazione esclusivamente quantitativa della natura, astraendo sistematicamente da ogni altra prospettiva, mentre la Scolastica si pone come fine in primo luogo una spiegazione metafisico-ontologica e solo nell'ambito di questa anche una comprensione quantitativa dei fenomeni¹⁹.

4. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora

Accanto a posizioni che, nell'antichità e nel Medioevo, hanno costituito intralcio allo sviluppo della Scienza si evidenziano punti concettuali che conservano intatto il loro valore epistemologico.

E' doveroso ricordare uno di questi punti, quello espresso dalla frase citata da Francesco: «frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora (invano si fa col più ciò che si può fare col meno)»²⁰, già discussa in un pre-

18. ANNE LISE MAIER, *Scienza e Filosofia nel Medioevo saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca Book 1984, p. 6.

19. *Ibid.*

20. "Pare tuttavia preferibile collocare siffatta virtù nel corpo mosso piuttosto che nel mezzo, quale che sia in proposito l'opinione del Filosofo e del Commentatore. Sia perché invano si fa col più ciò che si può fare col meno (*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*): e invero non si vede alcuna necessità di porre qualcosa di diverso dal corpo mosso ovvero dalla virtù in esso accolta e dal motore originario come causa effettiva del moto, e quindi neppure il mezzo. Sia, in secondo luogo, perché in tal modo si salvano meglio tutte le apparenze". Traduzione in MARSHALL CLAGETT, *La scienza meccanica nel medioevo*, Feltrinelli, 1972, p.556.

"Sic in proposito: huiusmodi uirtus permanent ad tempus aliquod secundum propocionem uirtutis a qua derelicta est. Melius tamen uidetur quod huiusmodi uirtus sit in corpore moto quam in medio, quidquid de hoc dixerit philosophus et Commentator, tum quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; nunc autem nulla apparent necessitas ponere aliquid, aliud a corpore moto siue uirtute in eo recepta et a principali mouente, esse causam effectuum motus, ergo nec medium, tum, 2°, quia, hoc posito, melius et facilius saluantur omnia apparencia et concessa communiter de isto motu quam ponendo uirtutem huiusmodi esse in medio". I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 253-263, p. 73 di NAZZARENO MARIANI, *Spicilegium Bonaventurianum*.

cedente intervento²¹. Qui aggiungeremo solo alcune riflessioni.

Francesco la cita quando tratta il moto violento mostrando che la sua spiegazione oltre al resto (salvare le apparenze) riduce il numero delle ammissioni da fare. E' il principio di economia concettuale la cui portata è del tutto generale.

Esso è confermato, tra gli altri, da Ockham: «non sunt multiplicanda entia sine necessitate»; da Buridano: «Potremmo pertanto dire che è meglio salvare le apparenze ricorrendo a poche cose, piuttosto che ricorrendo a più cose, se ciò può essere fatto con gli stessi risultati: infatti si fa inutilmente con più cose ciò che può essere fatto con meno cose»²²; da Keplero che scrive: «L'assioma più largamente accettato nelle scienze naturali è quello secondo il quale la Natura fa uso del minor numero possibili di mezzi»²³; da Newton: «Delle cose naturali non devono essere ammesse cause più numerose di quelle che sono vere e bastano a spiegare i fenomeni»²⁴.

Aggiungiamo infine le parole di Galileo: «un verissimo assioma d'Aristotile che c'insegna che *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*»²⁵.

Oggi la formulazione di questo principio si può esprimere così: l'assetto logico da preferire di una teoria è quello che si basa sul minimo numero di assiomi. Infatti se il primo requisito di una teoria fisica è quello di interpretare la realtà, il secondo è, senza dubbio, quello di fare uso del minor numero possibile di leggi di provenienza sperimentale, gli assiomi appunto, conformemente all'idea di ridurre il complesso al semplice. Da questi, poi, ogni altra legge sarà deducibile unicamente per via logica e pertanto avrà la qualifica di teorema.

Questo atteggiamento dei filosofi della Natura, di unificare il complesso, non meraviglia, anzi risulta pienamente giustificato dal fatto che la Scienza veniva inquadrata nel più vasto discorso filosofico che prevedeva, per programma, di ricondurre tutta la realtà alle cause prime.

21. DOMENICO PRIORI, *Atti del I Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Edizione Centro Studi Francesco d'Appignano - Appignano del Tronto.

22. BURIDANO, *Il Cielo e il Mondo* commento al trattato *Del Cielo* di Aristotele, Rusconi 1983, p. 383.

23. In *Astronomia nova* stampato a Praga nel 1609 Giovanni.

24. ISAAC NEWTON, *Philosophie naturalis principia mathematica*, libro terzo, pubblicato a Londra nel 1687.

25. GALILEO GALILEI, *Dialoghi sopra i due massimi sistemi*, edizione elettronica Manuzio di Liber Liber, anno 2000, p.67.

5. *Principium motus, vis derelicta, impetus*

Una posizione di particolare rilievo, nelle riflessioni che intendiamo svolgere, ci sembra che debba occupare la nota frase di Aristotele: «Omne quod movetur, **necesse est** ab aliquo moveri. Si quidem igitur in seipso non habet principium motus, **manifestum est** quod ab altero movetur, aliud enim erit movens»²⁶.

Essa, con la sua enorme influenza, è sicuramente la ragione principale della gestazione tanto lunga del Primo Principio della Dinamica.

In essa il Filosofo stabilisce la necessità e l'evidenza di una causa che determina il moto non solo al suo inizio ma in ogni istante della sua esistenza. Questa necessità ed evidenza non si sono mostrate le indicazioni migliori per sviluppare lo studio del moto. E' vero che ci sono situazioni che suggeriscono questa affermazione ma è altrettanto vero che già egli stesso si trovò nella difficile condizione di giustificare il moto dei proiettili, ad esempio quello di un sasso lanciato dalla mano dall'istante in cui cessa il contatto tra questi.

Francesco, sempre fedele al principio che il moto deve avere una causa non solo per iniziare ma anche per continuare, ipotizzò che il motore abbandonasse nel corpo

una tale virtù che determina la continuazione del moto una volta che sia stato avviato dev'esser posta necessariamente o nel mezzo o, cosa verso cui proponendo maggiormente, nel corpo mosso. Bisogna sapere in proposito che la virtù che muove un grave verso l'alto è duplice: una è quella che comincia il moto, ovvero determina un grave a un certo moto, e questa virtù è la virtù della mano; l'altra virtù è quella che prosegue e continua il moto cominciato, ed è causata o abbandonata (*derelicta*) mediante il moto dalla prima. Se, infatti, non si pone una virtù altra dalla prima è impossibile addurre una causa per il moto che segue.... E questa virtù, in qualsiasi soggetto venga posta, continua e prosegue il moto secondo la proporzione e il modo con cui fu determinato dalla prima, e questa è una virtù neutra, senza contrario, proseguendo il moto secondo ogni differenza di posizione. E se qualcuno chiedesse di che tipo sia questa virtù, si potrebbe rispondere che non è né semplicemente permanente, né semplicemente fluente, ma quasi intermedia, permanendo per qualche tempo, come il calore generato nell'acqua dal fuoco, che non ha un essere semplicemente permanente come nel fuoco, né semplicemente fluente, come l'azione del riscaldarsi, ma ha un essere permanente a tempo determinato.²⁷

26. ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 1, 241b 34-36 (edizione a cura di W. D. Ross, Oxford 1936; linee 24-26 nelle edizioni precedenti).

27. "Set quidquid sit de subiecto istius uirtutis, saltem necessario, huiusmodi uirtus,

Francesco non rinuncia completamente all'idea aristotelica; la *vis derelicta* è anche nel mezzo:

...quando un sasso o qualche grave o anche qualche corpo leggero si muovono nel mezzo, concorrono ivi due moti, ossia il moto del sasso stesso, che deriva immediatamente dalla virtù abbandonata nel sasso, e anche il moto dell'aria, che contribuisce anch'esso, sia pure in modo non immediato, al moto del sasso; infatti, sia l'aria mossa sia tale virtù del sasso, causata in esso dal proiciente, trasportano il sasso ...²⁸

Ora si può tentare di stabilire i punti di vicinanza delle teorie richiamate con la Meccanica classica.

La legge fondamentale della Dinamica classica (II Principio della Dinamica), nella sua forma più comune, si scrive

$$\vec{F} = m\vec{a},$$

dove \vec{F} è la forza agente su un corpo, m la massa del corpo e \vec{a} l'accelerazione di questo.

motum inchoatum continuans, est ponenda uel in medio uel, quod magis credo, in corpore moto. Vnde est sciendum quod est duplex uirtus mouens aliquod graue sursum: quedam motum inchoans, siue graue ad motum aliquem determinans, et ista uirtus est uirtus manus; alia uirtus est motum exequens inchoatum et ipsum continuans, et ista est causata siue derelicta per motum a prima. Nisi enim ponatur aliqua alia uirtus a prima, impossibile est dare causam motus sequentis, ut superius est deductum; et ista uirtus in quocunque subiecto ponatur, continuat, exequitur motum in proporcionem et modum quo determinata est a prima, et ista est uirtus neutra, non habens contrarium cum exequatur motum secundum omnem differentiam positionis. Et si queras qualis sit huiusmodi uirtus, potest dici quod nec est forma simpliciter permanens, nec simpliciter fluens, set quasi media, quia per aliquod tempus permanens, sicut caliditas ab igne genita in aqua, non habet esse permanens simpliciter sicut in igne, nec simpliciter fluens ut calefactio ipsa, set habet esse permanens ad determinatum tempus". I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 232-251, pp.72-73 di NAZZARENO MARIANI *Spicilegium Bonaventurianum*, XXX.

28. "Ex quo sequitur quod, quando lapis uel aliquod graue mouetur in medio, siue etiam leue, quod concurrunt ibi duo motus, uidelicet motus ipsius lapidis, qui est immediate a uirtute derelicta in lapide et etiam motus aeris qui etiam facit, licet non immediate, ad motum lapidis; tam enim aer motus quam uirtus lapidis causata in ipso ab inpellente, deferunt lapidem". I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum*, in *Sententia et compilatio* 307-312, p.74 di NAZZARENO MARIANI *Spicilegium Bonaventurianum*, XXX.

Tale legge, tenendo conto della definizione di accelerazione, può essere scritta nel modo seguente

dove t_i e t_f sono rispettivamente l'istante iniziale e l'istante finale dell'intervallo di tempo durante il quale agisce la forza e q_i e q_f sono rispettivamente la quantità di moto iniziale e finale del corpo.

Tenendo conto che la quantità di moto è il prodotto della massa per la velocità, si osserva che nel secondo membro figurano esclusivamente grandezze che dipendono dagli stati iniziale e finale del corpo (la velocità iniziale v_i e quella finale v_f) e da una caratteristica di questo (la massa m).

Nel primo membro, invece, figura l'impulso $\int_{t_i}^{t_f} F dt$, una grandezza che tiene conto, istante per istante, dell'azione che è stata svolta durante l'intervallo sul corpo per cambiarne la velocità.

A parole l'ultima equazione si esprime così:

la variazione della quantità di moto di un corpo relativamente a un intervallo di tempo è uguale all'impulso della forza durante lo stesso intervallo.

Questa forma del II Principio della Dinamica si presta meglio al nostro scopo cioè al tentativo di rilevare analogie tra alcune teorie sul moto, sviluppate nel secolo XIV da studiosi che hanno preso una certa distanza da Aristotele, e la Meccanica classica.

Il problema più importante era quello di spiegare la continuazione del moto violento dopo che era cessata la spinta che lo aveva originato.

Secondo Francesco d'Appignano la *virtù della mano* pone in movimento il corpo, un'altra *virtù*, abbandonata nel corpo dalla prima (*vis derelicta*), è la causa della continuazione del moto.

E' naturale interpretare la virtù della mano come l'impulso della forza agente sul corpo e la *vis derelicta* come la variazione della quantità di moto (o, se il corpo è inizialmente fermo, la quantità di moto stessa) che uguaglia, per quanto visto prima, l'impulso. Tale uguaglianza, assente nelle considerazioni di Francesco, rafforzerebbe l'idea della virtù abbandonata che appare, nella stessa misura, quando la virtù della mano scompare.

Rimane comunque una differenza sostanziale: la *vis derelicta*, conseguenza dell'azione del motore, è la causa del moto, una volta che sia cessata l'azione del motore, mentre la quantità di moto, anch'essa conseguenza dell'azione del motore, non è la causa del moto dal momento che questo, se rettilineo e uniforme, non ha bisogno di alcuna causa.

Buridano, con la teoria dell'*impetus*, propose sostanzialmente la stessa

soluzione con l'importante variante che l'*impetus*, a differenza della *vis derelicta*, non era destinato a corrompersi per il solo trascorrere del tempo.

Siccome queste ed altre apparenze non si spiegano in base a quell'opinione, io preferisco ritenere che il motore imprime nel mosso non solo il moto, ma in genere anche uno slancio (*impetus*), o una forza, o una qualità - non importa come la si voglia chiamare -, e questo slancio ha la forza di muovere ciò in cui viene impresso... E quanto più veloce è il moto, tanto più intenso diventa anche quello slancio; e quello slancio nel proiettile o nella freccia **diminuisce** continuamente per opera di una **resistenza contraria**, sino a quando non può più muovere²⁹.

Nella teoria di Buridano l'interpretazione discussa acquista ancora più forza perché l'*impetus* viene posto dall'autore stesso in relazione sia con la velocità impartita al corpo sia con quantità di materia di questo. E' evidente il collegamento con la quantità di moto anche se manca la definizione matematica. In aggiunta l'*impetus* è incorruttibile e ciò può essere visto come un'anticipazione del Principio d'inerzia (I Principio della Dinamica).

In conclusione, pur ravvisandosi delle analogie abbastanza significative con la Meccanica classica, si deve riconoscere che la prospettiva è ancora completamente diversa. L'ostacolo maggiore è rappresentato dalla necessità di dover ammettere una causa tutte le volte che si è in presenza di un moto.

Non ha molto senso voler cercare ad ogni costo, nei personaggi oggetto dei nostri studi, anticipazioni di sviluppi successivi allo scopo di accreditare loro ulteriori meriti; è di gran lunga più interessante rendersi conto degli schemi interpretativi e delle metodologie dell'epoca e degli errori storici dai quali è stato particolarmente faticoso liberarsi.

6. Il Primo Principio della Dinamica (Principio d'Inerzia)

A proposito del Primo Principio della Dinamica, spostandoci indietro di parecchi secoli, poniamo attenzione alla citazione che segue.

Ma nel vuoto non esiste nulla di questo genere, e nulla può essere spostato, a meno che non lo sia mediante un veicolo. Inoltre, non si potrebbe dire per quale motivo un corpo, una volta mosso, si fermerà da qualche parte. Perché in effetti qui piuttosto che là? Sicché, **o sarà in riposo, oppure necessariamente deve essere mosso all'infinito**, a meno che esso non sia fermato da qualcosa di più potente³⁰.

29. BURIDANO, *Il Cielo e il Mondo* commento al trattato *Del Cielo* di Aristotele, Rusconi 1983. p. 420.

30. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 8 214a, Rusconi Editore a cura di Luigi Ruggiu.

Queste parole indicano chiaramente che, se esistesse il vuoto, un corpo o sarà in riposo oppure necessariamente deve essere mosso all'infinito, a meno che esso non sia fermato da qualcosa di più potente.

E' il Principio di Inerzia enunciato da Aristotele. Sì, proprio Aristotele. Espresso meno chiaramente, troviamo questo principio nelle pagine di Galileo.

Perché avendo noi inteso come, se tale piano inclinasse solamente quanto è un capello, la detta palla vi si moverebbe spontaneamente verso la parte declive, e, per l'opposito, averebbe resistenza, né si potria muovere senza qualche violenza, verso la parte acclive o ascendente; resta per necessità cosa chiara, che nella superficie esattamente equilibrata **detta palla resti come indifferente e dubbia tra il moto e la quiete**, sì che ogni minima forza sia bastante a muoverla, siccome, all'incontro, ogni pochissima resistenza, e quale è quella sola dell'aria che la circonda, potente a tenerla ferma.³¹

Sulla stessa questione Descartes (1596-1650) si esprime così:

La prima legge della natura: ogni cosa per quanto è in sé, rimane sempre nello stesso stato; sicché una cosa mossa, una volta mossa, continua sempre a muoversi³²

31. GALILEO GALILEI, *Le mecaniche*, edizione elettronica Manuzio di Liber Liber, anno 1998, p.17 (<http://www.liberliber.it/>).

Cfr. GALILEO GALILEI, *Dialoghi sui massimi sistemi*, p.189-190:

"SAL. ...ora ditemi quel che accaderebbe del medesimo mobile sopra una superficie che non fusse né acclive né declive.

SIMP. Qui bisogna ch'io pensi un poco alla risposta. Non vi essendo declività, non vi può essere inclinazione naturale al moto, e non vi essendo acclività, non vi può esser resistenza all'esser mosso, talché verrebbe ad essere indifferente tra la propensione e la resistenza al moto: parmi dunque che e' dovrebbe restarvi naturalmente fermo. (...)

SALV. Così credo, quando altri ve lo posasse fermo; ma se gli fusse dato impeto verso qualche parte, che seguirebbe?

SIMP. Seguirebbe il muoversi verso quella parte.

SALV. Ma di che sorte di movimento? di continuamente accelerato, come ne' piani declivi, o di successivamente ritardato, come negli acclivi?

SIMP. Io non ci so scorgere causa di accelerazione né di ritardamento, non vi essendo né declività né acclività.

SALV. Sì. Ma se non vi fusse causa di ritardamento, molto meno vi dovrebbe esser di quiete: quanto dunque vorreste voi che il mobile durasse a muoversi?

SIMP. Tanto quanto durasse la lunghezza di quella superficie né erta né china.

SALV. Adunque se tale spazio fusse interminato, il moto in esso sarebbe parimente senza termine, cioè perpetuo?

SIMP. Parmi di sí, quando il mobile fusse di materia da durare".

32. RENÈ DESCARTES, *Opere filosofiche*, vol. II, UTET, Torino, p. 125-126.

e , poco dopo, aggiunge:

Se è in quiete, non pensiamo che inizierà mai a muoversi, a meno che non sia spinta a farlo per qualche causa. Se poi è in moto, non v'è nessuna più forte ragione che ci porti a pensare che interromperà mai spontaneamente, senz'essere impedita da alcun'altra cosa, quel suo moto³³.

A Newton, infine, si deve l'enunciazione del principio nella forma che ancora oggi è utilizzata:

Ciascun corpo persevera nel proprio stato di quiete o di moto rettilineo uniforme, eccetto che sia costretto a mutare quello stato da forze impresse³⁴.

Chiariamo bene. Aristotele non accetta questa conclusione perché parte dal rifiuto del vuoto, cioè lui afferma che se ci fosse il vuoto allora sarebbe vero questo principio, ma il vuoto non esiste, perciò questo principio non è necessariamente vero.

Però il vuoto esiste ed è vero, come diceva Aristotele, che una sasso

o sarà in riposo, oppure necessariamente deve essere mosso all'infinito³⁵.

Infine citiamo Francesco d'Appignano quando applica la *vis derelicta* ai moti celesti:

...quando l'intelligenza cessasse di **muovere il cielo**, questo continuerebbe ancora per qualche tempo a muoversi ovvero a ruotare grazie a tale virtù che prosegue e continua il moto circolare, come risulta chiaro nel **tornio del vasaio**, che continua a girare per qualche tempo dopo che il primo movente ha cessato di muoverlo³⁶.

Newton illustra Principio di Inerzia con tre esempi: il moto dei proiettili, il moto delle trottole e il moto di rotazione sull'asse dei pianeti.³⁷

Il primo esempio è un classico, il secondo e il terzo sono simili a quelli di Francesco: il movimento dei cieli e il tornio del vasaio.

33. *Ibid.*

34. ISAAC NEWTON: "Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare". *Philosophie Naturalis Principia Mathematica*, London, 1687, p. 12.

35. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 8 214a, Rusconi Editore a cura di Luigi Ruggiu.

36. "Ex hoc sequitur ulterius quod intelligentia cessante movere caelum quod adhuc caelum movetur sive revolveretur ad tempus per huiusmodi virtutem circularem motum exequentem et continuatam, sicut patet de rota figuli, quae revolvitur ad tempus cessante primo motore movere". I *questio* dal libro IV del *Commentarius in librum Sententiarum* in *La scienza della meccanica nel medioevo* di MARSHALL CLAGETT, Feltrinelli. Milano, 1972.

37. NICCOLÒ GUICCIARDINI, *Newton, i Grandi della Scienza*. Le Scienze, anno 1, n.2, aprile 1998.

Gli esempi sono corretti in quanto i corpi rigidi, nelle condizioni dette, conservano la velocità di rotazione ma sono citati fuori luogo. Cioè Newton sceglie gli stessi esempi di Francesco d'Appignano (dopo più di tre secoli e mezzo), che non hanno a che fare con la legge d'inerzia ma con la conservazione del momento angolare.

7. Fisica intuitiva

Lo studio delle teorie prenewtoniane del moto conduce ad una riflessione interessante ma, tutto sommato, abbastanza ovvia: le idee in esse contenute sono, in gran parte, molto vicine a quelle possedute da chi non ha ricevuto una specifica istruzione in Fisica.

Evidenziamone alcune.

1. Un corpo si muove perché c'è una forza che lo spinge, se questa cessa il corpo si ferma.
2. Una forza è esercitata attraverso un contatto fisico.
3. Se un oggetto, che si muove parallelamente al suolo, viene lasciato cadere, cade lungo una traiettoria rettilinea perpendicolare al suolo.
4. La traiettoria di un corpo lanciato è dello stesso tipo di quella posseduta prima del lancio, cioè se un sasso viene spinto lungo una retta, cessata la spinta, continuerà il moto lungo quella retta, se viene fatto roteare legato ad uno spago, lasciato lo spago, continuerà a muoversi ancora per un po' lungo una traiettoria curvilinea.
5. La velocità di caduta di un corpo dipende dal suo peso.
6. Un corpo lanciato verso l'alto rallenta, si ferma e poi cade perché la forza impressagli diminuisce e quindi ad un certo punto prevale la forza di gravità.

Ciò, tuttavia, non deve meravigliare più di tanto se si ammette che la fatica dell'umanità, nel percorrere la strada della conoscenza riflette, in qualche modo, la fatica che ogni individuo fa nel conquistare le proprie personali conoscenze.

Meraviglia, invece, un po' di più il fatto che talvolta alcune di queste idee sopravvivano anche dopo aver portato a termine un corso di Fisica di scuola superiore o addirittura universitario.

Non raramente accade che i concetti preesistenti, acquisiti dall'esperienza diretta e ben radicati, non vengono saldati con i nuovi ma convivono con questi, che sono utilizzati solo per scopi scolastici. Ciò significa che

non viene svolto quel processo, ben teorizzato da Piaget, consistente nell'inserire, in modo logicamente coerente, i nuovi concetti nella rete concettuale esistente, apportando, in questa, faticose modifiche di accomodamento.

Ogni docente sa che la mente dell'allievo non è una *tabula rasa* ma in essa esistono strutture già formate anche se rudimentali ed erronee, anche nel caso in cui si insegna una nuova disciplina. Se si vuole che il nuovo si raccordi con il vecchio in modo coerente, è indispensabile che esse vengano preliminarmente individuate e rimosse.

Dopo circa quattro secoli, i principi della Meccanica classica e le loro conseguenze non solo non sono ancora un abito mentale di tutti, ma sono estranei a una fascia di persone di cultura media o medio alta.

C'è da chiedersi quanto tempo dovrà ancora trascorrere perché, ad esempio, la Relatività, con il suo enorme apporto concettuale e culturale, venga acquisita dal senso comune, se si tiene conto che questa teoria si accinge a celebrare il suo primo secolo di vita.

8. Conclusione

Vale forse la pena, in conclusione, ricapitolare i punti più significativi emersi dalla discussione.

- L'importanza della dimensione storica anche in uno studio puramente scientifico.
- La debolezza della tesi di chi afferma che la Scienza del Medioevo è solo commento all'opera di Aristotele.
- La convinzione diffusa, nei filosofi della natura, dell'importanza dell'esperienza, posizione apparentemente antitetica con la nascita del metodo sperimentale.
- Il condizionamento dovuto alle definizioni ontologiche delle grandezze fisiche.
- L'intento, eccessivamente ambizioso, di voler spiegare tutti i fenomeni anche i più disparati.
- Il riconoscimento dell'importanza del principio di economia concettuale, posizione del resto familiare alla mentalità di estrazione filosofica.
- La sofferta genesi del Principio d'Inerzia, generata da un malinteso principio di causalità.
- La somiglianza, alquanto ovvia, della Fisica pregalileiana alla Fisica intuitiva e la constatazione, meno ovvia e un po' disincantata, che a

dominare nel bagaglio culturale di un'ampia categoria di persone sarà sempre questa Fisica.

Volendo infine, per amore di sintesi, individuare ciò che più accomuna i punti elencati, si può dire senza incertezza che, a giocare a sfavore della nascita della Scienza moderna, è stato il legame della Scienza antica con la Filosofia, legame bene espresso dalla locuzione Filosofia della Natura.

Consumato il divorzio con la Filosofia e conquistata la propria autonomia, la Scienza moderna ha sbrigliato nuove forze, quelle che, nel volgere di pochi secoli, hanno condotto a concezioni totalmente nuove sia nell'ambito propriamente fisico sia in quello epistemologico ad esso necessariamente collegato.

Nel primo ambito, quello più propriamente fisico, gli assiomi più radicati nel senso comune, da sempre tacitamente assunti, sono stati sostituiti da altri ben più lontani dall'immediatezza dell'osservazione.

Nel secondo ambito, quello più propriamente epistemologico, la Scienza non si presenta più come un sistema di proposizioni vere ma come un sistema di proposizioni ipotetiche, provvisorie, modificabili. Per dirla in altri termini la Scienza è passata da *epistème* a *dòxa*. Questo limite, ritenuto invalicabile, richiede una revisione del concetto stesso di conoscenza.

Come per ironia della sorte, si assiste a una sorta di inversione dei ruoli, la Filosofia non appare più come la disciplina fondante ogni altra branca del sapere, ma come quella che deve tener conto dei nuovi paradigmi conoscitivi proposti o imposti dalla Scienza.

Desideriamo ringraziare i professori: Russel L. Friedman, Christopher Schabel, Notcker Schneider e Fabio Zanin.

CHRIS SCHABEL

THE REDACTIONS OF BOOK I OF FRANCESCO
D'APPIGNANO'S COMMENTARY ON THE *SENTENCES**

Riassunto

Due recenti studi sul commento alle *Sentenze* di Francesco si trovano talvolta in disaccordo tra di loro per quanto riguarda il I libro. Per Padre Mariani la redazione dei 13 manoscritti (la cosiddetta versio maggiore) è una *reportatio* anteriore, mentre la redazione dei 3 manoscritti (cosiddetta versio minore) è considerata posteriore alla prima, forse una *ordinatio*. Friedman-Schabel sostengono la tesi opposta. Gli explicit e altri commenti che risalgono allo stesso periodo sembrano confermare la nostra teoria. L'argomento centrale è costituito dal fatto che ci sono parecchie lacune nella versio maggiore, tra l'altro incompleta, lacune che indicano una redazione scritta, ossia una *ordinatio*. Tali lacune sono state spesso colmate utilizzando il testo della versio minore, che dovrebbe essere anteriore.

Anneliese Maier once wrote that Francesco d'Appignano's *Sentences* commentary is not only interesting with respect to its content, but also from the point of view of literary history, which is the subject of the present paper¹. Recently the study of Francesco's commentary has advanced considerably, especially with the published contributions of Nazzareno Mariani, but also with those of Notker Schneider, Russell Friedman, and myself, pri-

* I thank William Duba, Russell Friedman, and Roberto Lambertini for their comments, and Theodoros Mavroyiannis for the Italian summary.

1. ANNELIESE MAIER, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts* I (Rome 1964), p. 72: "Der Sentenzenkommentar Franciscus de Marchias enthält also nicht nur vom inhaltlichen, sondern auch vom literarhistorischen Standpunkt aus noch manches interessante problem".

marily on books I and II². Currently Girard Etzkorn and Tiziana Suarez-Nani are working on a critical edition of book II, and, as their contributions to this volume demonstrate, William Duba and Roberto Lambertini are busy studying books III and IV respectively.

In the past couple of years two major studies of the redactions of Francesco's commentaries appeared: Friedman and my "Francis of Marchia's Commentary on the *Sentences*", in the 2001 volume of *Mediaeval Studies*, and Father Mariani's "Certezze e ipotesi sul *Commento alle Sentenze* di Francesco della Marca," in the 2002 issue of *Archivum Franciscanum Historicum*³. In many ways these two studies achieve separate goals and complement each other, while in others they reach similar conclusions. Naturally, however, given the complexity of the problem, in some cases they disagree. One of the points of disagreement concerns the nature and chronological sequence of the redactions of Francesco's commentary on book I, an issue that must be resolved before anyone proceeds to the critical edition of this book. Here I propose to look again at the two scenarios for the redactions of the commentary on book I by re-analyzing the evidence of the explicits, by comparing the case of Francesco with that of his Franciscan and other contemporaries who also produced more than one version of their *Sentences* commentaries, and by closely examining the differing redactions.

Before moving to the main arguments of this paper, it is important to stress two points. First, as Father Mariani has emphasized, we are talking about *ipotesi* and not *certezze*, the only certainties being the words preser-

2. NOTKER SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts* (=Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28) (Leiden 1991); *Francisci de Marchia sive de Esculo, OFM, Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, ed. NAZARENO MARIANI (=Spicilegium Bonaventurianum, 29) (Grottaferrata 1997); RUSSELL L. FRIEDMAN, *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, in *Picenum Seraphicum* 18 n.s. (1999), pp. 11-56; CHRISTOPHER SCHABEL, *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte I)*, in *Picenum Seraphicum* 18 n.s. (1999), pp. 57-95, and *Parte II* in *Picenum Seraphicum* 19 n.s. (2000), pp. 15-68; and CHRISTOPHER SCHABEL, *La dottrina di Francesco di Marchia sulla predestinazione*, in *Picenum Seraphicum* 20 n.s. (2001), pp. 9-45.

3. RUSSELL L. FRIEDMAN and CHRIS SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, in *Mediaeval Studies* 63 (2001), pp. 31-106, and NAZARENO MARIANI, *Certezze e ipotesi sul Commento alle Sentenze di Francesco della Marca*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 95 (2002), pp. 93-183.

ved in the manuscripts. Moreover, there once existed many more manuscripts and perhaps even other redactions and abbreviations of Francesco's commentary that have since disappeared. What survives, unfortunately, is consistent with several possible theories. Even today, if a number of versions of someone's PhD thesis survived, and if the title pages and prefaces were removed, then considering the pressures of deadlines and word limits, in many cases it would be impossible to piece together the history of the work.

The second preliminary point that must be stressed is that, without doing a complete study and edition using all manuscripts, it will not be possible to put forth the best theory about the nature of what is still preserved. Recently, for example, I edited a question from near the end of the Carmelite Paul of Perugia's commentary on book I from the four extant manuscripts, and found that they all preserved the same text. Then I edited a question from near the beginning, and discovered that one manuscript actually contains a rearranged abbreviation⁴. Francesco's own commentary on book II provides another example. Father Mariani recognized that this book exists in two redactions and one abbreviation. However, Friedman and my full collation of all manuscripts for certain sections revealed that Vat. lat. 1096 carries yet another abbreviation different from the one Mariani notes⁵.

Since the chronology and nature of the redactions of the commentary on book I is at issue, in what follows I will adopt neutral labels for the redactions. The redaction surviving in 13 manuscripts, which is Mariani's A version and our *Scriptum*, will be called the "major" version. The one extant in three manuscripts, which is Mariani's B version and our *Reportatio*, I refer to here as the "minor" version.

Previous Views of Francesco's Commentary on Book I

Although no full critical edition of Francesco's book I has been completed, it is and has been the historian's task to determine the nature and prio-

4. See CHRIS SCHABEL, *The Sentences Commentary of Paul of Perugia, O.Carm. With an Edition of His Question on Divine Foreknowledge*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, forthcoming.

5. MARIANI, *Certezze e ipotesi*, pp. 109-15; FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, pp. 54-7. Parenthetically, manuscript Rome, Biblioteca Nazionale 1007 (= K), contains the main text and agrees with the tradition represented by mss BCY.

rity of the redactions with the evidence at hand. Cardinal Ehrle seems to have been the first to offer a conjecture. In his 1925 book on Peter of Candia, Ehrle listed several manuscripts of Francesco's works⁶. Concentrating on the Naples manuscripts for the *Sentences* commentary, he dated the lectures to 1320 and recognized that the witnesses contained different redactions, although he did not attempt to characterize them. Because of a typographical error, however, he labeled both manuscripts as Biblioteca nazionale VII C 27, when the second should have been VII C 23 for the major version. Konstanty Michalski took a closer look in 1927⁷. Comparing only the two consecutive manuscripts in the Bibliothèque Nationale de France: Latin 3071 (minor version) and 3072 (major version), Michalski reached the conclusion that the minor version has a more correct text and contains more questions than the major one, but that the individual questions are longer in the major version than in the minor. But Michalski was concentrating on the Prologue, which is not really an integral part of book I, and for which the manuscript tradition is mixed and therefore confusing anyway, as Russell Friedman explains in his paper. Because of his limited examination and choice of manuscripts, Michalski admitted that his impressions were tentative. He guessed that Francesco himself had revised one of the redactions, although he was not clear about which one.

Amedeus Teetaert examined the situation still more closely in 1933⁸. Like Michalski, Teetaert looked at the same consecutive manuscripts in the Bibliothèque Nationale de France: Latin 3071 and 3072, and he reached the same conclusion that there were two redactions of book I, the text "differing completely from one manuscript to the other." Contrary to Michalski, however, based on the explicit in manuscript VII C 27 of the Biblioteca Nazionale in Naples, Teetaert specified that the text in that manuscript, the minor version, is a "*Reportatio* made by one of his students", the major version being "very probably a commentary [Francesco] himself composed".

6. FRANZ EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* (Münster 1925), pp. 253-4.

7. KONSTANTY MICHALSKI, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle* (Krakow 1928), pp. 1-2 (reprinted from the *Bulletin de Académie polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie* [1927]; reprinted in *Idem, La philosophie au XIVe siècle. Six études*, ed. KURT FLASCH [Frankfurt 1969], pp. 207-8).

8. AMEDEUS TEETAERT, *Pignano (François de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique XII* (Paris 1933) (cols. 2104–2109), at cols. 2107-8.

For Teetaert, then, the major version is an *Ordinatio*, the written product of the author himself, while the minor version is a *Reportatio*, a text recorded by a student from lectures. Teetaert also thought that this student was probably William of Rubio, who was a reporter for versions of Francesco's books II and IV. Again according to the explicit in the Naples manuscript, Teetaert dated the *Reportatio* to 1320, but stated that the date of the other version could not be determined.

The following year, 1934, Hermann Schwamm looked at two versions of Francesco's questions on future contingents, using the two Naples manuscripts and Vat. lat. 1096, which contains the major version⁹. Because Schwamm was interested in sections that happen to be incomplete in the major version, and he chose the worst two witnesses of the major version's 13, he drew the conclusion that the text in Naples 27, i.e. the minor version, was better than that in the other two. He did not attempt to determine the nature and chronology of the versions, however, other than to repeat the 1320 date for the Paris lectures.

In 1940 Anneliese Maier returned again to the redaction question¹⁰. She interpreted Michalski's remarks as suggesting that the minor version was a later *Ordinatio*. Regardless of whether this is what Michalski believed, Maier cast doubt on this theory anyway in giving the explicit of the Naples 27 manuscript of the minor version, which says that it is a *Reportatio*. She also stated that there was no good textual reason given for Michalski's theory. Maier added the famous Chigi manuscript to the study, but she concentrated on other books, considering both versions of books II and IV to be *Reportationes*, so that like Peter Auriol and Francis of Meyronnes, Francesco never had time to revise beyond book I, if he had done that. One thing about which Maier seems to have been sure was that Francesco lectured on the *Sentences* at Paris in the 1319-20 academic year, something she repeated at least a dozen times. She was also aware of the 1323 date given in one manuscript, but apparently did not interpret it as the date of any lectures¹¹.

9. HERMANN SCHWAMM, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (Innsbruck 1934), pp. 240-1.

10. ANNELIESE MAIER, *Franciscus de Marchia*, in Eadem, *Die Impetustheorie* (Vienna-Leipzig 1940), (pp. 45-77); reprinted in EADEM, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Rome 1968) (pp. 161-200), at pp. 163-5.

11. References throughout her oeuvre. Actually, in dealing with Francesco's discussion of an actual infinite in distinction 2 of book I, Maier considered the fragment contain-

Thus by Maier's time the only things on which everyone agreed were that there were at least two versions of Francesco's commentary on book I and that he lectured on the *Sentences* at Paris in 1320. As we shall see, probably Michalski and perhaps Schwamm seem to have leaned toward what is now Mariani's theory, while certainly Teetaert and perhaps Maier accepted what is our scenario.

The Two Competing Scenarios

Although Notker Schneider made a significant contribution to our knowledge of book II in his 1991 monograph, the next person to make an important advance for book I was Russell Friedman in his 1997 PhD dissertation, who presented a question list for the versions of book I from most of the manuscripts¹². This was the first truly systematic attempt to understand the redactions of book I, the earlier theories being mere impressions based on brief examinations of a small number of manuscripts. Then, in the 1999 through 2001 issues of *Picenum Seraphicum*, I published an edition of some questions using all the witnesses from the major version, along with a *stemma codicum* and a theory about the redactions¹³. We republished our results in improved form in the 2001 article in *Mediaeval Studies* (pp. 49-54). Briefly, like Maier, we maintain that Francesco lectured on book I of the *Sentences* as a bachelor of theology at the Franciscan convent at Paris in 1319-20. We think that the minor version, which we consider a polished *Reportatio*, stems from these lectures, although one of the witnesses of the minor version carries a less polished *Reportatio* for the last section. Then Francesco began reworking his polished *Reportatio* into a more mature *Ordinatio*, the major version, which was left unfinished. Some sections

ned in Vat. lat. 4871 to be part of a third version of book I. Because in the fragment the author deals with arguments of Francis of Meyronnes, who lectured after Francesco, Maier first thought the fragment might be from a later *Ordinatio* or a second series of lectures given after 1321 (MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* I, p. 71). Later, however, she suggested that it was better to claim that Meyronnes had, like Auriol, completed his *Ordinatio*, the *Conflatus*, before Francesco's lectures in 1319-20 (MAIER, *Ausgehendes Mittelalter* I, p. 178). In any case, it is not clear that the section of the fragment dealing with Meyronnes is actually from Francesco.

12. RUSSELL L. FRIEDMAN, *In principio erat Verbum. The Incorporation of Philosophical Theology into Trinitarian Theology, 1250-1325* (PhD dissertation, University of Iowa, 1997), pp. 573-91.

13. For Schneider's book and my articles, see above, note 2.

were completed in all manuscripts, others in most manuscripts, using passages from the earlier, minor version. Thus for us, the minor version is an earlier, polished *Reportatio*, while the major version is a later *Ordinatio*.

Nazzareno Mariani then published a theory roughly opposing ours in the 2002 issue of *Archivum Franciscanum Historicum* (pp. 99-109). He claims that Francesco lectured at Paris from 1319 to 1323¹⁴, suggesting that Francesco was already a master and that the written products of these lectures are all magisterial. He agrees with us on the basic make-up of the versions, but for him the manuscript tradition of the major version is “unanimous” (p. 109) in affirming that version to be a *Reportatio* and not an *Ordinatio*. According to Mariani, the major version survives in more manuscripts exactly because it is a *Reportatio*. He states (p. 100): “The text of the *Reportatio* was the one that circulated immediately and was better known in the world of studies. Thus it was more read and quickly analyzed” than the minor version. For Mariani, two of the three manuscripts of the minor group appear to support calling that version a later *Ordinatio* (p. 104), of which one manuscript carries an *Abbreviatio* for the later sections (pp. 101-2). Even if the minor version turns out to a *Reportatio*, however, Mariani maintains that it postdates the major version and that the author probably had the major version before his eyes (p. 102).

Let us begin by taking a look at Mariani’s claims about the circumstances of the lectures. First, there is no reason to think that Francesco was already a master of theology in 1319 when he began his *Sentences* lectures. It was customary for Franciscan and other *Sentences* lectures at Paris to be given by a bachelor of theology, or bachelor of the *Sentences*, and we have ample evidence of this. Second, 1323 should not be considered the end of his Parisian lectures on the *Sentences*. Franciscans at Paris had been lecturing on the *Sentences* over a two year period up until the time of Peter

14. See also the introduction to *Francisci de Marchia sive de Esculo, OFM, Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, ed. NAZZARENO MARIANI (Grottaferrata 1998), p. 22, and the introduction to NAZZARENO MARIANI’s translation of Francesco’s *Contestazione* (Appignano del Tronto 2001), p. 23. Mariani’s further claim that Francesco lectured at the Sorbonne is highly unlikely, because at that time it was still just a college of secular theologians; see for example HASTINGS RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages I*, revised ed. by F.M. POWICKE and A.B. EMDEN (Oxford 1936), p. 509, explaining that the popular application of the name “Sorbonne” to the entire faculty of theology occurred in the sixteenth century. It is almost certain that Francesco lectured at the Franciscan convent in Paris.

Auriol, who read the *Sentences* in the two academic years 1316-18. Afterwards, however, it appears that this period was reduced to one year, so that in 1318-19 it was probably Landulph Caracciolo, in 1319-20 Francesco, in 1320-21 Francis of Meyronnes, and so on, although there is evidence that Gerard Odonis lectured from 1326-28. It does not seem that Francesco's Parisian *Sentences* lectures could have lasted beyond 1321. Third, although Francesco may have been promoted to master by 1323, this does not mean that all authorial revisions necessarily occurred after Francesco had become master¹⁵.

The Evidence of the Explicits

Our evidence for Francesco's lectures in general is very slim, as is our evidence for the nature of the texts themselves, based mostly on explicits in the manuscripts¹⁶. None of the explicits of the major version mentions a date or a place. It is the explicit of the Naples 27 witness of the minor version that gives us our best information: "Thus ends Brother Francesco de Marchia's lecture/reading of the first book, according to the *Reportatio* made at the time he was reading the *Sentences* at Paris, in the year of the Lord 1320". Because it appears that the Franciscan bachelor of the *Sentences* in 1320-21 was Meyronnes, Maier interpreted the Naples explicit as referring to the 1319-20 academic year.

Two manuscripts of the major version of book II also mention Paris. The Rome, Biblioteca nazionale witness says that William of Rubio *reported* the book at Paris, but the Leipzig manuscript simply appears to refer to the place and date (1329) where the *manuscript* was completed. This has to borne in mind in looking at the explicits for book IV. For that book, the

15. On these matters in general see WILLIAM J. COURTENAY, *Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century*, in J. HAMESSE, ed., *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales* (Louvain 1994), pp. 325-50, and BERT ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* (Leiden 2000). For Franciscan dates, see the works of FRIEDMAN and SCHABEL cited, below, note 21, and for Odonis, CHRIS SCHABEL, *Non aliter novit facienda quam facta: The Questions of Gerard Odonis on Divine Foreknowledge*, in P.J.J.M. BAKKER, ed., *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza* (Turnhout 2002), pp. 351-77.

16. For the explicits and other notes in the mss, see FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*.

Prague manuscript again says that it was *reported* by William of Rubio at Paris, but it is the Chigi codex that is troubling: it says that Brother G, presumably William of Rubio, *reported* the text in 1323. This does not necessarily mean that Francesco was still lecturing on the *Sentences* at Paris, as Mariani assumes. Both the Prague manuscript and the Chigi manuscript also give the information that the book was *editus a*, or the *Reportatio* was *facta sub Master* Francesco de Marchia. This suggests that Francesco himself helped revise the work and that at this time he was already a master of theology. Since at Paris bachelors lectured on the *Sentences* and Francesco had already done so in 1319-20, this is not a raw *Reportatio* from his Parisian lectures. If we are to accept the explicit, is either a *Reportatio edita* done in Paris in 1323 with the help of William of Rubio, and not directly associated with any lectures, or, as Courtenay suggests, it is based on Francesco's later lectures at the Franciscan convent in Avignon¹⁷.

With that in mind, we can turn to Mariani's claims about the nature of the redactions of book I. First, with respect to the assertion that the minor version may be an *Ordinatio*, it is important to distinguish between the above explicit that hint that Francesco was a master at the time that a work was composed and those explicit that simply call Francesco "master". Two of the three explicit for the minor version of book I refer to Francesco as "master", and Father Mariani takes this as potential evidence that the minor version is an *Ordinatio* done *while* Francesco was a master. The problem with linking the title assigned to the author with the unspoken nature of the text is that the title was often given on the basis of the author's status at the time the *manuscript* was produced, or even because of the author's *later* reputation. For example, we might have a *Reportatio* from the Minister General of an order, or even from a saint. This may be why for Francesco's book IV no less than four manuscripts refer to the text as a *Reportatio*, and yet the author is called "master" in each case. Likewise, for book III, three explicit mention a *Reportatio*, of which one refers to "Master Francesco". The only other book III explicit that offers information says that it was *editus a* Brother Francesco, suggesting if anything a *bachelor's* revision. Book II has four explicit with "Master Francesco", but the only witness to describe the text says it was *reportatus*. Thus, unless we are prepared to admit that wherever we have "Master Francesco" we have an *Ordinatio* – in which case we have nothing but *Ordinationes* – then

17. COURTENAY, *Programs of Study*, p. 344, n. 38.

the two manuscripts of the minor version of book I that refer to Francesco as “master” are giving *no information whatever* about the nature of the text. The only indication we have of the minor version’s *nature* is the explicit of the Naples 27 manuscript, and this calls it a *Reportatio*.

While Mariani believes that the minor version *could* be an *Ordinatio*, he states that the manuscript tradition for the major version is “unanimous” that it is a *Reportatio*. One cannot see how this is so on the basis of Mariani’s own criteria, for three manuscripts of the major version call Francesco “master”. But since this is of no account anyway, it is more important that the only explicit to give any hint of the text’s genre calls it a “*Scriptum*”, the term most frequently used at the time for *Ordinatio*¹⁸. Thus, far from being unanimous in supporting the text’s *Reportatio* nature, the explicits are rather unanimous in claiming that it is an *Ordinatio*. In fact, of all versions of all books, it is *only* the major version of book I that has a unanimous claim to being an *Ordinatio*. True, a note to the Chigi manuscript refers to the *Reportatio* on all four books, but this note is in a later hand on an attached piece of paper, not in the original parchment. On the contrary, a note to Vat. lat. 1096, containing the major version of book I, also calls it a *Scriptum*.

In short, based on the explicits, the major version of book I is the only version that has unanimous support for its being an *Ordinatio*, while the minor version has unanimous support for its being a *Reportatio*. But it should be emphasized that the term *Ordinatio* and *Reportatio*, especially the latter, are vague¹⁹. It is possible that none of the surviving versions of any book is a raw *Reportatio*. Indeed single explicits from books III and IV refer to them as “editus,” which suggests authorial revision²⁰, while a note

18. However, Father Mariani kindly corrected my erroneous claim (FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia’s Commentary*, pp. 49 and 72) that two explicits call it a *Scriptum*; M’s does not.

19. On the terms “reportatio,” “ordinatio,” “edita,” and so on, see for example JACQUELINE HAMESSE, “*Reportatio*” *et transmission de textes*, in M. ASZTALOS, ed., *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages* (Stockholm 1986), pp. 11-34; COURTENAY, *Programs of Study*, pp. 342-6; and JACQUELINE HAMESSE, *La technique de la reportation*, in O. WEIJERS and L. HOLTZ, eds., *L’enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XIVe siècles)* (Turnhout 1997), pp. 405-21.

20. Indeed COURTENAY, *Programs of Study*, p. 343 and n. 37, after saying that “edita/editum usually denotes the editorial activity of the author,” gives many examples where “editus” means exactly this for *Sentences* commentaries of the early fourteenth century.

in Vat. lat. 1096 calls the main version of book II a “*Scriptum*” . Therefore Friedman and I apply the terms *Reportatio* and *Scriptum* to the redactions of book I in part for the sake of convenience, since even the minor version (along with the main versions of all the other books) may in some way be an *Ordinatio*.

Other Contemporary Commentaries

There still remain Mariani’s claims, first, that the *Reportatio* would have circulated more quickly and more widely, and, second, that therefore the major version precedes the minor version – for which reason the minor version could be an *Ordinatio*, despite the Naples manuscript’s explicit. For the first claim, Mariani presumably considers as evidence the sheer number of manuscripts of the major version, which must therefore be a *Reportatio*. This also supports the second claim, that the major version precedes the minor one, for which theory Mariani presents 13 pages of parallel passages between the two versions (pp. 171-83).

To deal with these claims, a glance at other Parisian *Sentences* commentaries from Francesco’s time will be of some help. Over the past 15 years or so Russell Friedman and I have been engaged in a detailed study of all the Parisian *Sentences* commentaries on book I composed in the 1310s and 1320s, the period of Francesco’s authorial activities²¹. Several *Sentences* commentaries survive from these years in two or more quite distinct redactions, even if we eliminate minor revisions and versions that are merely literal commentaries on Peter Lombard’s text. To note some famous examples, Francesco’s Franciscan confrères Hugh of Novocastro, Peter Auriol, and Francis of Meyronnes each produced at least two different

21 This is based primarily on editions of questions on the *Filioque* (mostly d. 11) and on divine foreknowledge (usually dd. 38-39). Preliminary results were published in RUSSELL 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 I* (Leiden 2002), pp. 41-128, and CHRIS SCHABEL, *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination*, in EVANS, ed., *Mediaeval Commentaries*, pp. 221-65. “Final” results will appear in book form in RUSSELL L. FRIEDMAN and CHRIS SCHABEL, *The Filioque in Parisian Theology from Scotus to the Black Death. With Texts and Studies on Sentences Commentaries, 1308-1348*, in the series *Bibliotheca* of the journal *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, Leuven: Peeters. Unless otherwise noted, these publications are the main support for the claims I make below.

versions of their commentaries, as did the Dominican Durand of St Pourçain and the Carmelite John Baconthorpe. The same can be said for Francesco's contemporary Franciscan brothers in Oxford: William of Ockham and Walter Chatton.

In many instances the distinct versions are identical in most sections, which is not surprising since it is the same author dealing with the same subject matter. We are told that the first redaction of Baconthorpe's commentary is a *Reportatio* or a modified *Reportatio* and that the second is a *Scriptum* or *Ordinatio*²², but with the exception of a couple of paragraphs, there are no differences at all in four questions that I have inspected or edited. Durand's case is similar: three distinct versions of book I exist, and yet in the two places I have examined carefully, either there is no difference or Durand simply replaced small sections of text, and where they differ it is usually not possible to decide merely on that basis which version comes first²³. In other situations we see in the later versions contractions as well as expansions, deletions as well as additions. Thus where we find parallel or common passages in the various versions of Francesco's text, it is not at all obvious which version borrows and which version lends.

Often later redactions do not appear to add material reflecting developments in the intervening years. For example, Hugh's Parisian lectures on the *Sentences* and probably the first written redaction stem from before Peter Auriol's activities, while Hugh's second redaction apparently post-dates Auriol's works. Since Auriol was a crucial figure in Parisian and especially Franciscan theology, one would expect Hugh's second redaction to show obvious and frequent influences from Auriol, whether negative or positive. This does not appear to be the case, however, and so the absence of such differences does not mean simultaneity in composition²⁴.

Although *prima facie* it would seem logical to assume that the longest

22. See BARTHOLOMEUS M. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum* (Louvain 1931), pp. 177-83.

23. On Durand's commentary, see CHRIS SCHABEL, RUSSELL L. FRIEDMAN, and IRENE BALCOYIANNOPOULOU, *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourçain on Foreknowledge and Future Contingents*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 71 (2001), pp. 183-300, which contains editions from and information on the other Parisian Dominican commentaries from the 1310s and 1320s.

24. See MARCO ROSSINI and CHRIS SCHABEL, *Time and Eternity among the Early Scotists. Texts on Future Contingents by Alexander of Alexandria, Radulphus Brito, and Hugh of Novocastro*, in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 16 (2005), forthcoming.

and most polished version, where that can be determined, would be the latest redaction, this is not always the case. Peter Auriol left three redactions of book I. The longest and most polished version is the so-called *Scriptum*, apparently a written work from the start, but it is the earliest version, not the latest²⁵. Nevertheless, Mariani's hunch would be true in most cases, because usually *Ordinationes* follow chronologically *Reportationes*.

But Mariani's implication that the *Reportatio* is the one that is preserved in the most manuscripts cannot stand. Auriol's *Scriptum*, although the earliest version, survives in over a dozen complete witnesses, compared to the few copies of the other redactions. Likewise, no manuscript of Ockham's *Reportatio* for the first book has been discovered, so only the *Ordinatio* is extant. The bulk of Meyronnes' manuscripts for book I carry the *Ordinatio* or *Conflatus* text. Thus on this criterion, if any of the redactions of Francesco's book I is an *Ordinatio*, it is the major version.

Although Mariani's assertion that the *Reportatio* was the most read version has to be rejected, his claim that the *Reportatio* was the first to be received and analyzed by students and masters may be correct in many instances. But this assertion actually works against his identification of the texts, at least according to the sections I have studied. For example, William of Rubio would have had early access to Francesco's text, especially since he was his reporter for at least books II and IV, and indeed Mariani claims that he was most likely the *reporter* for the *major* version of book I (p. 103). It turns out that Rubio's own *Sentences* commentary, in distinction 35, follows the *minor* version represented in that distinction by Naples 27 and Ross. lat. 525. The logical inference is that the *minor* version which Rubio used is a *Reportatio*, probably the one that he himself took down. Likewise, when in his Barcelona lectures dated to 1322 Aufredus Gonteri Brito took a break from copying Henry of Harclay's *Sentences* commentary to add something from Francesco, the material he added corresponds more closely to the *minor* version in Paris 3071, which on Mariani's criteria would be a *Reportatio*²⁶. These are the only cases I have investigated so far, but there may be more evidence from other theologians using Francesco. Nor should we be surprised that, even though the *Reportatio* version survives in fewer

25. See especially LAUGE NIELSEN, *Peter Auriol's Way With Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in EVANS, ed., *Mediaeval Commentaries*, pp. 149-219, but also CHRIS SCHABEL, *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents* (Aldershot 2000), pp. 69-75.

26. See SCHABEL, *Theology at Paris*, p. 211 (on Rubio), and the paraphrases of

manuscripts, it was more used by contemporaries. I have also found this to be the case for Auriol, whose *Sentences* commentary both Francesco and Landulph Caracciolo seem to have known in *Reportatio* versions, and the same is true for Meyronnes, whose *Reportatio* was used soon afterwards by Himbert of Garda²⁷. In short, that the *minor* version was used early on supports its identification as a *Reportatio*, while the high number of manuscripts of the major version bolsters our claim that it is an *Ordinatio*.

Completing the *Scriptum* with the *Reportatio*

Besides the evidence given above, there are other reasons to suppose that the major version is a *Scriptum* postdating the minor version. In my opinion the text is more mature than that of the minor version in the places I inspected, and to my mind this goes along with the fact that there are fewer but more developed questions in the major version. But this is highly subjective. Another characteristic of a written work in the major version is the brief introductory passages describing Peter Lombard's text that are absent from the minor version and, for the most part, from all versions of the other books.

But the best argument has to do with the *incomplete* nature of the major version. *Ordinationes* were usually composed after the *Reportationes*, and, logically, there was not always enough time for completion. Often this meant that only book I was revised, as in the case of Ockham and Meyronnes, and this also seems to be true for Francesco, for whose books II-IV, even where they are extant in more than one version, we seem to have no real *Ordinatio*. Moreover, the *Ordinatio* on book I was not always completed. Michael of Massa appears to have stopped in mid-sentence in distinction 38. Walter Chatton only got as far as distinction 17²⁸. It should also be noted that it is not at all necessary for one manuscript to contain the same redaction of all four books, but rather they often carry mixed texts. At least one witnesses of Ockham's *Ordinatio* for book I contains

Francesco in the edition in CHRIS SCHABEL, *Aufredo Gonteri Brito secundum Henry of Harclay on Divine Foreknowledge and Future Contingents*, in CAROL POSTER and RICHARD UTZ, eds., *Constructions of Time in the Late Middle Ages* (Evanston, Illinois, 1997), pp. 159-196.

27. See the apparatus in my editions cited above in note 2, and in CHRIS SCHABEL, *Landulphus Caracciolo and a Sequax on Divine Foreknowledge*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 66 (1999), pp. 299-343.

28. See CHRIS SCHABEL, *Questions on Future Contingents by Michael of Massa*,

Reportationes for the other books. Thus the Chigi manuscript of Francesco's commentary may very well preserve a *Scriptum* for book I and *Reportationes* for books II-IV.

Interestingly enough, the manuscript of Chatton's incomplete *Ordinatio* fills in the remainder of book I with the text from the earlier *Reportatio*. It seems that this is exactly what happened with Francesco. Here I shall repeat my earlier theory: Francesco finished his lectures on all four books, and he began to revise them into an *Ordinatio*, starting with book I. He got only as far as distinction 40, however, and even with much of the material he did revise, he failed to complete sections. Were this a *Reportatio*, how would we explain the frequent gaps in the text and the lack of distinctions 41 to 48? ²⁹ Even if we accept the possibility that Francesco never even lectured on these last distinctions, it would be hard to imagine him leaving gaps in the lectures that he did give. It is far more likely that an incomplete text such as this is the result of a *writing* process than a series of lectures.

One branch of the major version's stemma, ACLU, has the text with the lacunae. C preserves both the physical gaps or blank spaces and notes to seek, "quaere", some of the missing sections, labelled alphabetically from A through N. These sections come from the minor version recorded in Naples 27 and Ross. lat. 525, and there once was a witness of the minor version that had letters in the margins, A through N, next to the text to be copied into the major version. One of the early *Ordinatio* manuscripts (the major version) was in fact completed with the minor version as directed, and it served as the exemplar for the other branch of the major version's stemma. The ACLU branch of the stemma was never wholly completed, which suggests that it predates the other branch. Accordingly, where the order of the questions differs near the end of the book, it is the older ACLU branch of the stemma that agrees with the earlier minor version, and the later branch that does not. The conclusion is that the minor version is the earlier one and the major version is a later *Ordinatio*.

But there is one other possible explanation: the gaps are only in a few manuscripts (our ACL and sometimes U), whereas in the bulk of the manu-

OESA, in *Augustiniana* 48 (1998), pp. 165-229, and CHRIS SCHABEL, "Oxford Franciscans after Ockham: Walter Chatton and Adam Wodeham," in Evans, ed., *Mediaeval Commentaries*, pp. 359-77.

29. Distinctions 42-48 (and 39) of the minor version (our *Reportatio*) were published in CHRISTOPHER SCHABEL, *Francis of Marchia*, in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2001 edition), [URL = <http://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/primum/html>].

scripts of the major version the gaps are filled in. Perhaps ACLU are simply faulty manuscripts, and the others are more correct? To address this possibility, I have compared the complete passages corresponding with the gaps to the parallel sections of the minor version. If Mariani is correct, where the passages match, it would be the later, minor “*Ordinatio*” borrowing the text from the earlier, major “*Reportatio*”.

The results do not support this possibility. I have found that wherever the ACL group of manuscripts for the major version is incomplete and where there is a refutation of the opening arguments that is common to the rest of the major version’s tradition and to the minor version, the refutation applies more closely to the opening arguments given in the minor version than to the ones given in the major version. Below are some examples.

For the major version of book I, distinction 8, question 1, the manuscripts agree on the explicit, but U ends early and is then completed in margin, which provokes the suspicion that this version was actually incomplete. This is in fact the case, because the response to the opening argument is common to both the major and minor versions, yet it quotes verbatim the argument as presented in the *minor* version³⁰.

<i>Minor</i> (Ross. 525, 44va)	<i>Responsio</i> (Mariani 443)	<i>Maior</i> (Mariani 429)
Videtur primo quod non, quia primo diversa in nullo conveniunt , nec per consequens habent aliquam unitatem; substantia et accidens, secundum Philosophum, quarto <i>Metaphysicae</i> , sunt huiusmodi; ergo etc.	Ad illud principale, quod “primo diversa in nullo conveniunt,” etc., si ens habet aliquam univocitatem extra intellectum de quo adhuc nihil est dictum, potest dici quod decem genera non sunt absolute primo diversa sub ente nisi sub aliquo uno genere. Si autem ens habeat solam univocitatem rationis, ratio ibi non convenit, quia, esto quod sint primo diversa in re et per consequens non conveniant in aliqua ratione ex parte rei, possunt tamen convenire in aliquo uno secundum intellectum.	Et videtur quod non, quia primo diversum non habet aliquid commune univocum cum primo diverso a se; sed substantia, quae est independens subiective, et accidens dependens ab ipsa, sunt primo diversa, secundum Philosophum, 10 <i>Metaphysicae</i> ; ergo nihil est commune univocum eis.

30. References are to the editions cited above in note 2; in SCHABEL, *Francis of Marchia*, in ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia*; and in the mss as listed in FRIEDMAN-SCHABEL, *Francis of Marchia’s Commentary*.

For distinction 8, question 2, the major version witnesses agree on the explicit, but U again ends early and is completed in the margin. Here there is no verbatim quotation, but the common response fits the minor version slightly better:

<i>Minor</i> (Ross. 525, 47va)	<i>Responsio</i> (Mariani 505)	<i>Maior</i> (Mariani 477)
Videtur quod sic, quia quaecumque comparantur, comparantur in aliquo uno eis communi; sed Deus et creatura comparantur, Deus enim est perfectior creatura ; ergo etc. Maior patet: non comparantur enim aliqua secundum eorum proprias rationes; sed omnis ratio pluribus communis est univoca ; ergo etc.	Ad argumentum in oppositum, <dico> quod duplex est comparatio, scilicet propria, et talis non est inter Deum et creaturam, talis enim semper praesupponit, in extremis quae comparantur, aliquam rationem univocam <communem> eis ; alia est comparatio abusiva et <im>propria cuiusmodi est in proposito, cum dicitur quod “Deus est perfectior ens quam creatura.”	Quod sic videtur, quia omnis comparatio aliquorum est in aliquo communi eis – patet, quia in propriis ut propria non fit comparatio, unde homo non est magis homo quam equus sit equus; sed Deus et creatura comparantur in ente, quia Deus est perfectior ens quam creatura ; ergo ista comparatio est in aliquo communi praeter propria eorum. Quae autem habent aliquid commune praeter propria, aliquid habent univocum; ergo Deus habet aliquid univocum cum creatura.

With distinction 22, question 1, the ACLU branch of the major version’s stemma is incomplete. The gap is filled in the other branch with the minor version’s explicit, which quotes verbatim from the minor version’s opening argument:

<i>Minor</i> (Ross. 525, 74va)	<i>Responsio</i> (Tortosa + Ross)	<i>Maior</i> (Mariani 389)
Videtur quod sic, quia illa quae dicuntur de Deo potissimo modo dicendi dicuntur de ipso formaliter ; sed nomina dicta de ipso privative vel negative dicuntur de eo potissimo modo dicendi; ergo etc. Minor patet per Damascenum, primo <i>Sententiarum</i> , capitulo quarto, ubi loquens de nominibus negativis et privativis...	Ad rationem in oppositum, quando dicitur “illa quae dicuntur de Deo potissimo modo,” etc., concedo, sed nego minorem. Ad Damascenum, dico quod Damascenus non vult quod illa quae sunt negativa vel privativa dicuntur de Deo formaliter...	Circa primum arguitur quod sic, quia illud quod potissime convenit Deo, formaliter convenit sibi; sed nomina privativa et negativa potissime conveniunt Deo, secundum Damascenum, primo libro, capitulo 4: “Infinitus igitur est Deus et incomprehensibilis, et hoc solum eius est comprehensibile: infinitas et incomprehensibilitas”; ergo talia dicuntur de Deo formaliter.

The same is the case with distinction 27, questions 1 and 2. Question 2 would be less a clear example than question 1, except for the fact that the common response to question 2 refers to arguments that do not even exist in the major version:

<i>Minor</i> (Ross. 525, 88vb)	<i>Responsio</i> (Friedman 563)	<i>Maior</i> (Friedman 555)
Videtur quod constituentur et distinguantur per origines, quoniam divinae personae constituuntur et distinguuntur per prima distinctiva ; sed primae rationes distinctivae divinarum personarum sunt origines , nihil enim est ibi prius eis; ergo etc.	Ad rationes in principio, patet ex dictis. Ad primam enim, cum dicitur quod “personae divinae constituuntur et distinguuntur per prima distinctiva,” concedo. Sed tunc nego minorem, quia prima distinctiva non sunt origines nec relationes consequentes, quia nec illae nec istae sunt ibi formaliter, ut visum est, sed rationes neutrae et alterius rationis ab omnibus istis, ut saepe dictum est.	Et quod distincta videtur, quia quaecumque distinguuntur formaliter, in quocumque reperiuntur, formaliter distinguuntur; sed paternitas et generatio habent distinctas rationes formaliter, quia distinguuntur praedicamentaliter in creaturis, et reperiuntur formaliter in Deo; igitur formaliter distinguuntur in Deo.

<i>Minor</i> (Ross. 525, 91va)	<i>Responsio</i> (Friedman 572)	<i>Maior</i> (Friedman 563)
Videtur quod non, quia primum productum est productum per actum primi principii productivi; sed Verbum est primum productum, essentia autem est primum principium productivum, non intellectus ; ergo etc. Secundo... Tertio...	Ad argumenta in principio. Ad primum, cum dicitur “primum productum,” etc., concedo, sed tunc nego minorem, quia nec essentia nec intellectus est primum principium productivum, cum neutrum illorum sit ibi formaliter, sed illa ratio neutra continens omnia ista eminenter, et ista est primum principium productivum. Ad omnia alia ut satis patet ex dictis, igitur, etc.	Et videtur quod non, quia primum productum procedit per primum principium; sed Verbum est primum productum in divinis, intellectus autem non est primum principium productivum, sed essentia ; ergo Verbum non producitur per actum intellectus, sed per actum essentiae.

In distinction 35 there are the same gaps and the situation is quite clear:

<i>Minor</i> (QX)	<i>Responsio</i> (Schabel 95)	<i>Maior</i> (Schabel 69)
Videtur quod non sit determinatus ad alteram partem, quia si esset determinatus ad alteram partem, tunc esset effectus necessarius , non contingens. Consequens est falsum; ergo etc. Probatio consequentie: quia omne determinatum ut sic est necessarium . Quod enim potest non esse non est determinatum ad esse, sicut nec ad non esse quod potest esse. Ergo etc.	Ad argumentum in oppositum, cum arguitur, “ si esset determinatus, ergo esset necessarius, ” nego consequentiam loquendo de eo quod est determinatum tantum determinatione de inesse et indeterminatum indeterminatione de possibili. Ad probationem, “ omne determinatum ut sic est necessarium, ” dico quod non est verum de determinato de inesse, stante indeterminatione de possibili.	Et videtur quod non, quia tunc non esset differentia inter contingens et necessarium, quod falsum est. Consequentia patet, quia omne determinatum ut determinatum est necessarium.

Distinction 36 is an odd exception, because although there are the gaps and the explicit is common, it does not seem to refer to the opening argument of either version:

<i>Minor</i> (QX)	<i>Responsio</i> (Schabel 56)	<i>Maior</i> (Schabel 30)
Videtur quod non, quia illud cuius notitiae potest subesse falsum non est de se scibile, notitia enim scientifica excludat omnem falsitatem et deceptionem; sed notitiae cuiuscumque effectus futuri contingentis potest subesse falsum; ergo non est scientia. Probatio minoris...	Ad argumentum in oppositum, concedo quod in Deo idem est intellectus et intelligibile primum, non autem intelligibile secundum. Nec ex hoc sequitur in eo aliqua compositio, cum tale intelligibile non sit in eo formaliter, sed tantum obiective et virtualiter.	Et videtur quod non, quia notitia cui subest falsum non est scientia, sed opinio seu fides vel suspicio; sed notitiae contingentium per suas causas potest subesse falsum. Patet, quia notitiae per causas que non inferunt effectum potest subesse falsum; cause autem contingentes non inferunt effectum immobiliter, quia tunc essent cause necessarie et non contingentes. Ergo effectus contingens non est determinate scibilis per causas contingentes.

Distinction 38 is again clear, with the gaps and the common explicit that refers verbatim to the opening argument in the minor version:

<i>Minor</i> (QX)	<i>Responsio</i> (Schabel 67-8)	<i>Maior</i> (Schabel 57)
Videtur quod sic, quoniam illud quod non imponit necessitatem libero arbitrio est mutabile ; sed divina praescientia et praedestinatio est immutabilis, cum sit idem quod Deus, sicut et quicquid est in ipso; ergo etc.	Ad rationem in principio, quando dicitur, “ Illud quod non imponit necessitatem, ” etc, respondeo quod obiectum prescitur, quantum ad illud esse diminutum quod habet distinctum ab actu, est mutabile, supposito quod habeat aliquod huiusmodi tale esse. Et ideo de obiecto predestinato vel prescitur potest transiri ad non predestinatum vel prescitur et e converso, sine mutatione aliqua ex parte actus predestinationis vel prescientie, sed tantum cum mutatione obiecti, quantum ad illud esse diminutum... Tunc ergo ad formam dico ad minorem negando eam. Non enim quia divina prescientia non imponit necessitatem rebus prescitis oportet eam esse mutabilem , sed sufficit quod res ipse prescitur sint mutabiles, aliquo predictorum modorum.	Et videtur quod sic, quia illud quod est immutabile imponit necessitatem libero arbitrio; sed prescientia Dei qua prescit futura contingencia est immutabilis, cum in Deo non sit “transmutatio nec vicissitudinis obumbratio,” Iacobi primo; ergo prescientia Dei imponit necessitatem libero arbitrio.

The same is true for distinction 39:

<i>Minor</i> (Schabel, WEB)	<i>Responsio</i> (Schabel, WEB)	<i>Maior</i> (Schabel 22)
Et videtur quod non, quoniam illud quod est imperfectionis non est ponendum in Deo in quo nulla imperfectio potest esse; sed multitudo infinitarum idearum dicit imperfectionem, dicit enim confusionem sine ordine ; ergo non sunt in Deo infinite idee. Sed si non sunt infinite, non oportet in eo ponere finitas nec aliquam per consequens, cum ipse intelligat infinita et ipse idee ponantur propter obiecta cognita; ergo etc.	Ad rationem in principio, quando dicitur quod “ non est ponendum in Deo aliquid quod sit imperfectionis, ” concedo. Sed tunc nego minorem. Infinitas enim idearum eo modo quo dictum est superius ipsam esse in Deo non dicit imperfectionem . Ad probationem, dico quod ista multitudo non dicit confusionem sine ordine , immo est ibi ordo perfectionis.	Et videtur quod non, quia in Deo non est aliqua confusio nec inordinatio; sed multitudo infinita est multitudo inordinata et confusa, quia est multitudo sine principio et sine fine, omnis autem ordo est respectu alicuius primi vel ultimi; ergo in Deo non est multitudo idearum infinita.

These examples demonstrate that the minor version precedes the major version, for it would be hard to imagine why someone would leave a *Reportatio* incomplete, compose a finished *Ordinatio*, and go back and fill in the blanks in the earlier version. Of course, these texts are only the most obvious, because they are refutations of opening arguments. We will uncover more such examples in studying the body of the questions themselves, as Russell Friedman has in the case of distinction 11³¹.

Abbreviation or Separate *Reportatio*?

There is one other point of disagreement between Mariani and us. Mariani concluded that, after distinction 18, Paris 3071 contains part of an abbreviation (version C) of the minor version, an abbreviation that may have been complete at some time, while we suggested that this text is *probably* another *Reportatio* of the same lectures. Mariani defended his assertion by claiming (p. 101) that abbreviations, as in Paris 3071, are more brief, and cut down on authoritative quotations and opening arguments as well as opposing opinions, which are reduced to a minimum. He provides several pages of parallel passages in support of his characterization of the text as an *abbreviation* (pp. 116-23).

Here Mariani may be correct, but it may be helpful to look at the parallel example of Peter Auriol's *Reportatio*. To put it simply, as with Francesco, three manuscripts carry the same text up to a certain point, in Auriol's case distinction 32, then they split into two. One version is represented by two manuscripts, but one of these is in turn considerably shorter than the other. But the two versions of Auriol are probably both different *Reportationes*, and even the manuscript that carries the shorter text of one version may be a different *Reportatio*³². Certitude is perhaps impossible. Parenthetically, a fourth witness has selected questions from throughout book I, and the later ones match those in the version represented by two manuscripts. Thus the entire book I of this version of Auriol's *Reportatio* was probably once extant, and Mariani's guess about the C version of Francesco being once complete may be correct.

Let us compare the two versions of the minor redaction of Francesco'

31. See the work cited above in note 2.

32. See NIELSEN, *Peter Auriol's Way With Words*, and SCHABEL, *Theology at Paris*, pp. 69-75.

commentary. First, in general, it is true that Paris 3071 carries a text that is more brief than that of Naples-Ross. lat. An example from Mariani's own samples of texts (in the final question of book I), however, shows that version C is not a simple reduction of version B:

Naples VII C 27 (Mariani, p. 118a)	Paris lat. 3071 (Mariani, p. 118b)
Sic ergo dico ad quaestionem quod divinae personae sunt in se invicem, quia quae habent eandem naturam numero cum aliquali distinctione, sunt in se invicem; sed divinae personae sunt huiusmodi; ergo una est in alia, non tamen formaliter.	Sic igitur ad quaestionem istam dicendum quod sunt in se invicem quia habent unam naturam nunc totaliter indivisam, et aliquo modo distinguuntur, scilicet origine. Nec intelligo aliter divinas personas esse in se nisi quia simpliciter sunt idem.

It would be hard to explain why an abbreviator would want to change the wording in this way. An inspection of distinction 39 revealed several other examples where the wording is different with no apparent saving of space.

Nor does Paris 3071 always cut down on authoritative quotations. In distinction 40, for example, where a very long quotation from Augustine in the major version is only half the size in the Naples-Ross. lat. version, the Paris 3071 text has almost the entire quotation:

Paris 3071, 74vb-75ra	Naples 27 122rb; Ross lat. 116rb	<i>Scriptum</i> I, d. 40 (Schabel 23-4)
Ista oppinio videtur accipi ab Augustino, XI <i>De civitate</i> , capitulo 18: “Neque Deus ullum, non dico angelorum, sed nec hominum crearet quasi malum esse prescivisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commendaret atque ita ordinem seculorum tanquam pulcherrimum carmen et ex quibusdam quasi archi-	Pro ista opinio est expressa auctoritas Augustini, XI <i>De civitate</i> , capitulo 18, ubi loquens de malis angelis et hominibus dicit: “Neque enim Deus ullum angelorum vel hominum caderet quam malum esse futurum prescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commendaret atque in ordinem seculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antitētis	Et videtur ista opinio accipi ab Augustino, XI <i>De civitate</i> , capitulo 18: “Neque enim Deus ullum angelorum vel hominum crearet quem malum futurum esse prescivisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commendaret atque ita ordinem seculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antitētis

<p>tetis honestarum, <que appellantur, in ornamentis locutionis sunt decentissima> que latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur contrapposita. Hiis architētis utitur Paulus, ubi dicit, ‘Per armam scientie a dextris, et sinistris per gloriam et ignobilitatem’ etc. usque in ‘tanquam nihil habentes et omnia possidentes.’</p> <p>Sicut ergo contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quandam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum opposite pulchritudo seculi componitur. Apertissime hoc positum in Ecclesiastico hoc modo: ‘Contra malum, bonum,’ usque in ‘duo contra duo, unum contra unum.’”</p>	<p>honestaret. Antiteta enim que appellantur in ornamentis locutionis sunt decentissima que latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur contrapposita. Eisdem ornamentis locutionibus utitur Apostolus in secunda epistola ad Corinthios.”</p>	<p>honestaret. Antiteta enim que appellantur in ornamentis locutionis sunt decentissima que latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur contrapposita. Eisdem ornamentis locutionibus utitur Apostolus in secunda epistola ad Corinthios, ut dicit ‘Per arma iustitie a dextris, et a sinistris per gloriam et ignobilitatem per infamiam et bonam famam ut seductores et veraces quasi morientes, et ecce vivimus quasi tristes, semper autem gaudentes.’ Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quandam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositionem seculi pulchritudo componitur. Apertissime hoc positum est in libro Ecclesiastico: ‘Contra malum, bonum, et contra mortem, vitam, sic contra pium, peccator. Et sic intueri in omni opere Altissimi invenies bina contra bina, unum contra unum.’”</p>
--	---	--

Interestingly, Paris 3071 does not even have the same words from the Corinthians quotation as the major version. In any case, if Mariani is right and authoritative quotations are cut down in abbreviations, then Paris 3071 cannot be an abbreviation.

That there is confusion in Paris 3071 is obvious, however, for in distinction 39 the Naples-Ross. lat. text makes plain that a third way of speaking has itself three ways of being expressed, and so the argument *contra* goes against these three ways. The Paris manuscript, however, omits these three ways and then gives the arguments “*contra omnes istos modos*”,

not realizing that the refutation is not against the three ways of speaking, but against the three ways of expressing the third way:

Paris 3071 version	Naples-Ross. lat. http://plato.stanford.edu.entries/francis-marchia/primum.html
<p>Ideo est tertius modus dicendi, quod ideae sunt respectus non praecedentes actum intellectus in essentia, nec subiective et formaliter, nec obiective, sed sunt sequentes actum intelligendi, et non sunt aliud quam relationes rationis formatae per actum intellectus divini ad obiecta secundaria.</p> <p>Unde essentia potest dupliciter considerari: vel secundum se et absolute, et sic non est ratio intelligendi nisi se; vel ut stat sub tali respectu et tali, et sic est ratio intelligendi alia a se determinate per determinatos respectus, vel sub determinatis respectibus.</p> <p>Contra omnes istos modos...</p>	<p>Tertius modus dicendi est quod idee sunt rationes non precedentes actum intelligendi, sed magis ipsum sequentes. Sunt enim, ut dicunt, quedam relationes rationis facte per intellectum ad ipsa obiecta secundaria, ita quod diverse idee et proprie rerum non sunt nisi diverse relationes rationis formate per intellectum ad diversa obiecta secundaria. Que quidem non sunt rationes intelligendi ipsa obiecta secundaria, immo essentia est ratio intelligendi ea, sed sunt rationes sub quibus essentia est ratio propria intelligendi quodlibet. Nec enim determinata per unam relationem rationis terminatam ad aliquid est propria ratio intelligendi illud ut per aliam aliud et sic de aliis. Dicunt enim quod essentia divina potest considerari dupliciter, quia vel in se absolute – et sic non est ratio intelligendi nisi se ipsam tantum; vel ut est sub distinctis relationibus rationis ad distincta obiecta intelligibilia secundaria – et ut sic essentia est ratio intelligendi illa, et ideo ipsa essentia est ratio intelligendi. Idee autem sunt rationes sub quibus ipsa essentia est ratio intelligendi.</p> <p>Et iste modus dicendi est tripertitus. Quidem enim ponunt huiusmodi relationes rationis ad obiecta secundaria, que quidem sunt idee, esse in essentia divina per modum obiecti. Dicunt enim quod essentia divina est aliquo modo imitabilis a qualibet creatura. Et ita dicunt quod essentia ut imitabilis habet rationem idee, ut idea formaliter non sit nec dicat aliquid aliud ab essentia divina quam respectum imitabilitatis, secundum quorum diversitatem et multipliciter multiplicentur et plurificantur ipse idee.</p> <p>Alii vero ponunt huiusmodi respectus esse in essentia divina ut ipsa habet rationem intelligendi sive ut se tenet ex parte rationis intelligendi.</p> <p>Alii dicunt quod sunt sive fundantur in ipso actu intellectionis. Ut enim actus intelligendi divinus habet ad istud obiectum secundarium proprium respectum habet rationem idee respectu illius et intelligit illud per ipsum actum ut sub illo respectu.</p> <p>Sed contra omnes istos tres modos...</p>

On Mariani's criteria, the evidence for Paris 3071's being an abbreviation is somewhat weak. On the other hand, it may not be possible to claim with certainty that it is another *Reportatio* of the 1319-20 lectures. One problem is that, although most abbreviations are simple reductions of the text, this is not always the case. Abbreviations of Michael of Massa's commentary, for example, involved much reworking on the part of the abbreviator. Moreover, medieval texts were treated in such a great variety of ways that *reportatio*, *ordinatio*, and *abbreviatio* do not begin to cover the spectrum³³.

Conclusion

I shall conclude using distinction 39, on divine ideas, as an example of what might have occurred:

Paris 3071	Naples-Ross. lat. http://plato.stanford.edu/entries/franciscus-marchia/primum.html	<i>Scriptum Picenum Seraphicum</i> 20 (2001), 18-21
Utrum in Deo sint ideae. Utrum in Deo sint plures ideae. Utrum in Deo sint infinitae ideae.	Circa distinctionem 39 quero utrum in Deo sint plures vel infinite ideae.	Circa distinctionem 39 quero utrum in Deo sint idee infinite?

In his lectures in the Franciscan convent at Paris in 1319-20, Francesco said he would talk about three questions together, as is reflected in the incipit of Paris 3071. When William Rubio drew up a polished and expanded *Reportatio* in Naples 27 and Ross. lat. 525, it became one question combining two of the three questions. Finally, when Francesco began to revise the text into an *Ordinatio*, it became one simple question. In the body of the distinction, some things were expanded, some contracted, but the text was left unfinished before the third way of speaking. Later it was decided to fill

33. See e.g. various works of DAMASUS TRAPP; COURTENAY, *Programs of Study*, pp. 346-8; P.J.J.M. BAKKER and CHRIS SCHABEL, *Sentences Commentaries of the Later Fourteenth Century*, in EVANS, ed., *Mediaeval Commentaries*, pp. 425-64; and CHRIS SCHABEL, *Haec ille: Citation, Quotation, and Plagiarism in 14th Century Scholasticism*, in I. TAIFACOS, ed., *The Origins of European Scholarship (Conference, Nicosia, April 2000)* (Stuttgart 2004), forthcoming.

in the blanks with the text from the polished *Reportatio*.

Nazzareno Mariani is to be congratulated for his contributions to the study of Francesco d'Appignano. It is certain that without his efforts the field would be set back decades. I hope that this article has shown that, for the edition of book I, Father Mariani should begin with the minor version, the "*Reportatio*," since it surely represents an earlier version of Francesco's text than the major version, the "*Scriptum*".

RUSSELL L. FRIEDMAN *

**PRINCIPIA AND PROLOGUE IN
FRANCESCO D'APPIGNANO'S
SENTENCES COMMENTARY: THE QUESTION
“QUAERITUR UTRUM ENS SIMPLICITER SIMPLEX POSSIT
ESSE SUBIECTUM ALICUIUS SCIENTIAE”**

Summary: Two prominent parts of Francesco d'Appignano's *Sentences* commentary are the *Principia* and the Prologue. After describing the difference between these two medieval theological genres, I examine the relationship between Francesco's *Principium in I Sententiarum* and Prologue to the *Sentences*. My comparison of the texts indicates that Francesco reworked the *Principium in I* into at least two redactions of the very first question of one of the two versions of his Prologue.

Riassunto: I *Principia* e il Prologo sono due parti centrali del commento di Francesco d'Appignano sulle *Sententiae*. Partendo di una descrizione di questi due generi diversi del commento teologico medievale, il presente lavoro investiga la relazione testuale fra il *Principium in I Sententiarum* e il Prologo delle *Sententiae*. La collazione dei testi indica che il *Principium* fu utilizzato da Francesco per almeno due redazioni della prima *quaestio* in una delle due versioni del Prologo.

In Paris in the years 1319-20, when Francesco d'Appignano read or “commented on” the theological textbook in the Middle Ages, the *Sentences* of Peter Lombard, he was participating in the last major requirement he

* Once again thanks to Domenico Priori and the *comune di Appignano del Tronto* for making possible the second *Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano* and this volume; the research was supported by a grant from the Danish Research Council for the Humanities (SHF 55-00-0716). William Duba and especially Chris Schabel gave valuable comments on an earlier draft of this paper. I learned much about approaches to analyzing different versions of the same text by reading LAUGE O. NIELSEN's *Peter Auriol's Way With Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in G. Evans (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard* (Leiden: Brill, 2002), pp. 149-219.

needed to complete in order to receive his doctorate. During this year of lecturing on the *Sentences*, Francesco would have been only one of many “bachelors” who were likewise engaged in their final studies, preparing to become masters of theology. As part of their duties these bachelors of the *Sentences*, including Francesco, would have held ceremonious lectures called *Principia*; they would also have given lectures on a specific part of Peter Lombard’s *Sentences* called the Prologue (*Prologus*). As it happens, two prominent parts of Francesco’s surviving *Sentences* commentary are the *Principia* and the Prologue. In this paper I want to discuss the *Principia* and the Prologue in Francesco’s *Sentences* commentary, first explaining what they are and, especially, how they differ from each other, and then considering the relationship between these two parts of Francesco’s work, focusing on a recent difference of opinion on the nature of the Prologue to Francesco’s *Sentences* commentary.

Principia and Prologue in *Sentences* Lectures

The *Principia* were not directly connected to the text of Peter Lombard’s *Sentences*; rather at the University of Paris they were lectures mandated by the statutes of the university to take place in special academic sessions before the terms actually began and the bachelors of the *Sentences* commenced their regular lecturing on the *Sentences*¹. During these special sessions – which could last up to several weeks – each of the bachelors who were to read the *Sentences* during the following term delivered a lecture

1. In the thirteenth and early fourteenth centuries, when the bachelors were still reading the *Sentences* over the course of two years, and hence two books each year, the period was 14 Sept. to 10 Oct., and then a similar period for the second term; see P. GLORIEUX, *L’enseignement au moyen âge: Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris au XIIIe siècle*, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 35 (1968), pp. 65-186, esp. pp. 138-39. From around 1320, and presumably at the time when Francesco read his *Sentences* commentary, the Franciscan bachelors, at least, were allowed only one year to comment on the *Sentences*, so in addition to the long period from 14 Sept. to 10 Oct., the *Principia* would take place at the beginning of January, and in periods following the first of March and the first of May; see GLORIEUX, *L’enseignement*, loc. cit.; ZENON KALUZA, *La nature des écrits de Jean de Ripa*, in *Traditio* 43 (1987), pp. 257-98, pp. 260-74 passim, but esp. 260-61. See also P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les)* in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14 (Paris, 1939), coll. 1860-84, esp. col. 1862.

concerning the very same theological topic². The bachelors would lecture in a specific order, one after another, and only one each day, so that the other bachelors, as well as the rest of the theological faculty, could attend these extremely important events – all other teaching at the faculty of theology was suspended during these sessions. The question to be debated was chosen by the bachelors themselves, although they were constrained to discuss an issue having something to do with the book of the *Sentences* they would soon be lecturing on³. The *Principia* were meant to be debates or discussions between the bachelors; as a result, we often find in Principial lectures (and this is certainly the case with Francesco) that they involve a great deal of criticism of other views and replies to criticisms offered by the other bachelors⁴.

Thus, every theologian who read the *Sentences* at Paris in order to obtain the doctorate held Principial lectures, and some of these, like Francesco's, survive. Father Nazareno Mariani in his 2002 article concerning Francesco's *Sentences* commentary, "Certezze e ipotesi sul commento alle sentenze di Francesco della Marca"⁵, mentions one other author as

2. Actually there were two parts to each *Principium*: the *collatio*, a type of laudation of Lombard and of the book of Lombard's work the bachelor was about to comment on, and the *quaestio collativa*, which was the actual question debated by the bachelors. See KALUZA, *La nature*, cit. n. 1 above, p. 260.

3. The order of Francesco's *Principia* over the four books in the only manuscript to contain them all, Madrid, Biblioteca nacional 504, is I, IV, II, III. This undoubtedly reflected the order in which they were delivered, since this order was so typical around the turn of the thirteenth to the fourteenth century that Remigio dei Girolami claimed that it was an old custom; see SYLVAIN PIRON, *Le poète et le théologien : une rencontre dans le studium de Santa Croce*, in *Picenum Seraphicum* n.s. 19 (2000), pp. 87-134, esp. p. 92 referring to EMILIO PANELLA, *Il De subiecto theologiae (1297-1299) di Remigio dei Girolami O.P.* (Milano: Massimo, 1982), p. 10, n. 1 (although compare with Piron, loc. cit., n. 20). Cf. also FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, cit. n. 12 below, p. 48 and n. 31.

4. It has even been suggested by E. Ypma that the bachelors shared the text of their lectures with each other in advance of the lectures themselves, so they could adequately respond to each other; cf. KALUZA, *La nature*, cit. n. 1 above, p. 271 and n. 41. The fact that there was a set order among the bachelors holding their *Principia*, with the Carmelite bachelor holding the first lecture and one of the two Dominican bachelors holding the last lecture, meant that sometimes over the course of the series of *Principia* there would be a type of running gun battle, in which, e.g., the Carmelite might respond in the second Principial session to criticism made of his first *Principium* by one of the other bachelors during the first session.

5. *Archivum Franciscanum Historicum* 95 (2002), pp. 93-183, esp. p. 97.

having *Principia* that survive: Peter of Candia (d. 1410), a Greek Franciscan who read the *Sentences* at Paris in 1378-79 and went on to become Pope Alexander V in 1409. This is absolutely true⁶. But when he did this, Peter of Candia was by no means imitating Francesco – he may not even have known about Francesco’s *Principia*; rather Peter of Candia, like every bachelor of the *Sentences* at Paris, including Francesco, gave his Principial lectures as part of the requirements for obtaining his doctorate. And there are quite a few other instances of *Principia* that have survived from the Middle Ages. Some of these are like Francesco’s: an actual written version, perhaps reworked to some extent, of the lectures that he gave before the University community. Examples of this (besides Peter of Candia) are John of Ripa, a Franciscan theologian at Paris from around 1350⁷, and Bonsemblans Badoer, an Augustinian Hermit at Paris in the years 1358-59⁸. Some of the *principia* we know of, however, are not preserved as separate treatises but instead were partially incorporated by the author into other works. Thus, both the Franciscan Peter Auriol, at Paris in 1316-18, and the Augustinian Hermit Gregory of Rimini, at Paris in 1343-44, insert passages from their Principial lectures into their *Sentences* commentaries⁹. The

6. See FRANZ EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V, Franziskanische Studien*, suppl. 9 (Münster i. W., 1925), pp. 39-47, GLORIEUX, *L’enseignement*, cit. n. 1 above, p. 140. Pace MARIANI, p. 97, n. 3, a part of Peter’s *Principium* (the *collationes*) has been edited; see STEPHEN F. BROWN, *Peter of Candia’s Sermons in Praise of Peter Lombard*, in *Studies Honoring Ignatius Charles Brady, Friar Minor* (Franciscan Institute Publications, Theology Series 6 - St. Bonaventure, NY, 1976), pp. 141-76 (in addition, EHRLE, loc. cit., edits portions of the text).

7. See KALUZA, *La nature*, cit. n. 1 above, specifically on the *Principia*, pp. 260-74, where Kaluza shows that Ripa’s *Quaestio de gradu supremo* is the *quaestio collativa* part of his *Principium* in I *Sent.*

8. See GLORIEUX, *L’enseignement*, cit. n. 1 above, p. 140; WILLIAM J. COURTENAY, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings* (Leiden: Brill, 1978), p. 143, n. 73. The date is from Courtenay; Glorieux maintains 1362-63. Bonsemblans’ *Principium* (all four books) is, as far as I am aware, unedited; it is found in München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 26711, ff. 397-406, and Vatican, BAV Vat. lat. 981, ff. 91-105.

9. On Auriol, see LAUGE O. NIELSEN, *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology: Peter Auriol’s Theological Programme*, in *Studia Theologica* 53/1 (1999), pp. 26-39; on Rimini, see PASCALE BERMON, *La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300-1358)*, in G. Evans, ed., *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard* (Leiden: Brill, 2002), pp. 267-85, esp. 273-74.

Principal lectures were, it seems, an important foundation on which authors based later work, and this, as we will see, was the case with Francesco.

In contrast to the *Principia*, the Prologue to the *Sentences* is a part of Peter Lombard's *Sentences* itself. In Lombard's work, the Prologue is a small text – around three pages – in which Lombard discusses what he will do in the work that follows, getting at the truth of the faith by collecting passages from the Bible and the Church Fathers on many different topics, so they can be more easily investigated¹⁰. Peter Lombard's Prologue to the *Sentences* was, therefore, commented on in the course of the bachelor's ordinary *Sentences* lectures, and a commentary on the Prologue is often – as is the case with Francesco – an integral part of the surviving *Sentences* commentaries of the era. In fact, by the time that Francesco wrote, the Prologue to a *Sentences* commentary was often a major piece of work, sometimes comprising several hundred modern pages. Here the medieval theologian would deal with issues central to the entire theological enterprise, like the nature of theology and human ability to know God.

Thus, the *Principia* and the Prologue were two distinct theological genres, connected to the *Sentences* commentary in different ways: while the

10. PETRUS LOMBARDUS, *Prologus libri IV Sententiarum*: “Horum igitur Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare, ne virus nequitiae in alios effundere queant, et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore volumen, Deo praestante, compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo maiorum exempla doctrinamque reperies, in quo per dominicae fidei sinceram professionem viperae doctrinae fraudulentiam prodidimus, aditum demonstrandae veritatis complexi nec periculo impiae professionis inserti, temperato inter utrumque moderamine utentes. Sicubi vero parum vox nostra insonuit non a paternis discessit limitibus brevi volumine complicans Patrum sententias, apposisis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitatis collecta quod quaeritur offert sine labore. In hoc autem tractatu non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quaestio, quae utinam tot haberet inventores, quot habet contradictores.”

As BERMON, *La Lectura*, cit. n. 9 above, pp. 272-73, has recently noted, the Prologue is in its origin a preliminary text to the *Sentences* as a whole, and not merely to book I. Nevertheless, as Chris Schabel pointed out to me, from the mid-fourteenth century and on the Prologue did actually come to be considered a part of commentaries on book I of the *Sentences*; cf. an example of this trend in Paul of Perugia (See SCHABEL's forthcoming article, *The Sentences Commentary of Paul of Perugia, O.Carm. With an Edition of His Question on Divine Foreknowledge*). Indeed, the fact that Francesco revised his *Principium in I Sent.* into the first question of the Prologue to one of the versions of his *Sent.* commentary (as I will argue below) is further indication that already in his day the Prologue was considered to be closely related to book I.

Prologue is an integral part of Lombard's work, the *Principia* were not directly linked to the text of Peter Lombard's *Sentences*, but were mandated lectures. Nevertheless, it is worthwhile dealing with these two distinct genres together, because they are at the center of a difference of interpretation concerning Francesco's written works.

Two Conflicting Theories Concerning Francesco's *Principium in I* and Prologue

The difference of interpretation is as follows: the title of Francesco's *Principium* on the first book of the *Sentences* is: *Quaeritur utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae* – i.e.: “it is asked whether absolutely simple being [i.e. God] can be the object of some science”. This question title is found as the first of Francesco's four *Principia* in manuscript Madrid, Biblioteca nacional 504. A question with precisely the same title, however, is found in at least eight other manuscripts, and, with one exception¹¹, in these manuscripts it is placed so that questions of the Prologue associated with one version of Francesco's commentary on book I of the *Sentences* immediately follow it.

In an article from 2001 dealing with the nature of Francesco's surviving *Sentences* commentaries¹², Chris Schabel and I claimed that this one title actually belonged to two distinct questions: the Principal lecture on the first book of the *Sentences* as well as the very first question of the Prologue to the *Reportatio* version of Francesco's I *Sentences* (the other version, the *Scriptum*, does not contain this question¹³). For Schabel and me, there are two questions with precisely the same title, the one a separate Principal lecture, the other an integral part of the Prologue to Francesco's *Sentences* commentary.

11. The one exception is Vat. lat. 943, a collection of scattered questions from Francesco and Peter Auriol.

12. RUSSELL L. FRIEDMAN and CHRIS SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences. Question List and State of Research*, in *Mediaeval Studies* 63 (2001), pp. 31-106, esp. the question lists on pp. 61 and 73.

13. For more about the *Reportatio* and *Scriptum* versions of Francesco's I *Sentences*, see Chris Schabel's contribution to this volume and FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, cit. n. 12 above, esp. pp. 49-54. I hope in a future publication to return to the issue of why the later, *Scriptum* version of Francesco's *Sentences* commentary does not contain a version of this question.

In contrast to our position, Father Mariani in his article from 2002 “Certezze e ipotesi” (pp. 94-97) listed this as a separate question only, and *not* as a part of the Prologue at all. Thus, presumably on account of the fact that the question, no matter where it is found, has precisely the same title, Father Mariani has called it the *quaestio praeambula* to Francesco’s book I of the *Sentences*, although it should be noted that Father Mariani did claim that there are four different redactions or versions of this question – I will return to this.

Now, this difference of interpretation means that for Father Mariani the Prologue to the version of the *Sentences* to which this question is appended contains only 10 questions, whereas according to Schabel and me, it has 11 questions. The two lists of questions are as follows:

Prologus in libros *Sententiarum* Francisci d’Appignano (*Reportatio* version)

Friedman/Schabel, pp. 73-74

Mariani, p. 98

- | | |
|---|---|
| <p>1) Circa prologum <i>Sententiarum</i> quaero primo utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae viatoris.</p> | |
| <p>2) Utrum theologia quam habemus de Deo simpliciter simplici nobis hic in via revelata procedat ex principiis per se notis vel tantum creditis.</p> | <p>1) Utrum theologia quam habemus de Deo simpliciter simplici nobis hic in via revelata procedat ex principiis per se notis vel tantum creditis.</p> |
| <p>3) Tertio quaero utrum scientia practica dicatur practica ab operatione elicita vel imperata.</p> | <p>2) Utrum scientia practica dicatur practica ab operatione elicita vel imperata.</p> |
| <p>4) Quarto quaero utrum speculativa et practica distinguantur principaliter ex obiecto vel ex fine.</p> | <p>3) Utrum speculativa et practica differant principaliter ex obiecto vel ex fine.</p> |
| <p>5) Utrum practicum et speculativum sint differentiae immediatae.</p> | <p>4) Utrum practicum et speculativum sint differentiae immediatae.</p> |
| <p>6) Utrum istae sint differentiae essentiales vel accidentales.</p> | <p>5) Utrum istae differentiae sint essentiales vel accidentales.</p> |
| <p>7) Octavo (!) quaero utrum theologia viae sit practica vel speculativa.</p> | <p>6) Utrum theologia <viae> sit practica vel speculativa.</p> |
| <p>8) Nonno (!) quaero utrum theologia sit de Deo ut de primo eius obiecto vel subiecto.</p> | <p>7) Utrum theologia sit de Deo ut de primo eius subiecto vel obiecto.</p> |
| <p>9) Decimo (!) quaero utrum Deus sit subiectum in theologia sub ratione absoluta vel relativa.</p> | <p>8) Utrum Deus sit subiectum in theologia sub ratione absoluta vel relativa.</p> |
| <p>10) Undecimo (!) quaero utrum Deus sit subiectum theologiae sub ratione absoluta essentiali vel attributali.</p> | <p>9) Utrum Deus sit subiectum theologiae sub ratione absoluta essentiali vel attributali.</p> |
| <p>11) Duodecimo (!) quaero utrum aliqua alia scientia a theologia sit de Deo ut de primo subiecto.</p> | <p>10) Utrum aliqua alia scientia a theologia sit de Deo ut de primo subiecto.</p> |

Father Mariani's list of questions, in the right hand column, has one fewer question than does Friedman and Schabel's list of questions to the left, and this is because Father Mariani does not include as part of the Prologue the question that has the same title as the *Principium* on the first book of the *Sentences*. According to Father Mariani, there is one *quaestio praeambula* to the first book of the *Sentences*, and this question exists in four redactions. Correspondingly, on Father Mariani's view, there are only ten questions in the Prologue to the *Reportatio* version of the *Sentences*. Schabel and I, on the other hand, hold that two *different* questions have exactly the same title; one of these two questions is Francesco's Principal lecture on the first book of the *Sentences*, the other is the very first question of the Prologue to one of the two versions of Francesco's *Sentences* commentary, and there are 11 questions in this Prologue.

It should be noted that when Schabel and I formulated our interpretation, we were basing ourselves on evidence found in the medieval manuscripts of Francesco's works. That a version of our question is the very first question of the Prologue to the *Sentences* is explicitly stated in one manuscript: Vatican, Ross. 525. Here the question reads in English translation: "Concerning the Prologue of the *Sentences*, I ask first whether absolutely simple being could be the object of some science in this life"¹⁴. In addition, another manuscript (Paris, Bibliothèque nationale de France 3071) mentions that this question is the "first" question, and then numbers the questions of the Prologue consecutively from this first question, as can be see in the Friedman/Schabel question list above (although an error occurred in the numbering given in the manuscript beginning with q. 7). Moreover, in four other manuscripts, this question has been included by the medieval scribe in the section of the manuscript in which the contemporary rubric *Prologus* is written as the running title in the top margin¹⁵. In short, the medieval manu-

14. F. 1ra: "Circa prologum *Sententiarum* quaero primo utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae viatoris". Schabel and I used this exact reading for our question list for the Prologue as presented in our article from 2001 and in the question list given above.

15. I.e. Naples, Biblioteca nazionale VII. C. 27, ff. 1r-3r; Troyes, Bibliothèque municipale 767, ff. 109r-111r; Admont, Bibliothek der Benediktinerabtei 178, ff. 124ra-26vb; Leipzig, Universitätsbibliothek 532, ff. 2ra-4vb. Thanks to Chris Schabel for checking microfilms of the first three of these manuscripts for me. Neither Paris 3071, Vat. Ross. 525, nor Vat. Chigi lat. B.VII.113 have running titles, and the question appears in Vat. lat. 943 isolated from the rest of the Prologue.

scripts themselves give overwhelming support for identifying this question as the first question of the Prologue.

In the remainder of this paper I will show that this question that is causing so much trouble exists in two distinct versions – the version of the *Principium* and the version of the Prologue – and that Francesco himself heavily reworked one of the versions into the other. Thus, I want to argue that Schabel and I are *correct* in this difference of interpretation. With that said, I would like to stress that final answers to the question of the relationship between Francesco’s *Principia* and his Prologue, and indeed the rest of his *Sentences* commentary, will only be obtained (if they ever are obtained) when all of the material is easily available for study in critical editions.

The Question Whether God Can Be the Object of Some Science

The question itself – whether absolutely simple being (i.e. God) can be the object of some science – concerns one of the most important subjects that a medieval theologian could deal with: the Trinity. Specifically, the entire question is about the relationship between logic and the Trinity. God, as every Catholic believes, is three persons, Father, Son, and Holy Spirit, really different from each other, but identical with the same divine essence. This belief creates a problem for logic. Let’s take the most common example of a syllogism, a formal argument, involving trinitarian theology, in which two true premisses lead to a false conclusion:

The divine essence is the Father
The Son is the divine essence
Therefore the Son is the Father

Both of the premisses – that is to say the two first propositions: ‘the divine essence is the Father’ and ‘the Son is the divine essence’ – are true: The Father *is* the essence, and the Son *is* the essence as well, since all three divine persons are identical with the essence. And yet, the conclusion of the syllogism – ‘therefore the Son is the Father’ – is false, because the Son is *not* the Father, the Son is a different person from the Father. In the fourteenth century, this issue became extremely important to theologians, who wondered how the problem arose. It was clear to these theologians that the problem did not lie in the doctrine of the Trinity, since we know about the Trinity on the basis of revelation. So, they sought an answer to their question elsewhere. Was there something wrong with the logic that they were using? Or was the subject matter of the Trinity simply not suitable for logic

at all? Or was there some other explanation for the problem of logic and the Trinity? How could this clash between trinitarian doctrine and logic be explained?

This is what Francesco's question is about: how we can hold both the validity of Aristotelian logic and the doctrine of the Trinity, while at the same time also explaining why the syllogism we saw above does not work. And the tool that Francesco settles on in his discussion is one that he inherited from the greatest Franciscan thinker of the age, the Scottish theologian John Duns Scotus (d. 1308). Scotus had suggested that the way to explain how the Trinity and Aristotelian logic are not incompatible was to posit between the divine essence, on the one hand, and the properties that make each of the persons distinct, on the other, a non-identity *secundum quid*, a non-identity "in a certain respect" – better known as a formal distinction¹⁶. This non-identity is something in God, since property and essence are indeed not entirely the same; and yet the difference was less than a "real" difference, like the difference between two human beings or between two rocks. According to Scotus, then, the problem with the syllogism above is that it fails to take into account the *secundum quid* non-identity that obtains between property and essence. It is true that the divine essence is the Father essentially, but there is nevertheless a *secundum quid* non-identity between them – the Father is not purely or absolutely identical with the essence. The same is true of the Son: Son and essence are the same essentially, but there is a *secundum quid* non-identity between them. On account of this non-identity, the syllogism

The divine essence is the Father
The Son is the divine essence
Therefore the Son is the Father

16. There is a large literature on Scotus and the formal non-identity or formal distinction. Some of the more important studies include: ALLAN B. WOLTER, *The Formal Distinction*, in J.K. Ryan and B.M. Bonansea (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965* (Washington D.C.: CUA Press, 1965), pp. 45-60 (reprint in: M.M. Adams [ed.], *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Ithaca - London: Cornell University Press, 1990), pp. 27-41; HESTER G. GELBER, *Logic and the Trinity: A Clash of Values in Scholastic Thought, 1300-1335* (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin - Madison, 1974); MARILYN MCCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, in *Franciscan Studies* 36 (1976), pp. 5-74; MICHAEL JOSEPH JORDAN, *Duns Scotus on the Formal Distinction* (Ph.D. Dissertation, Rutgers University, 1984 - UMI number 8424118), which on pp. 203-26 contains a discussion of some of the literature up to 1984; TIMOTHY B. NOONE, *Alnwick on the Origin, Nature, and Function of the Formal Distinction*, in *Franciscan Studies* 53 (1993), pp. 231-61.

does not conclude – a specific type of fallacy arises that blocks the syllogism (called the fallacy of accident). Hence, Scotus believed that this *secundum quid* non-identity safeguarded both the doctrine of the Trinity and Aristotelian syllogistic logic: there was a perfectly good reason that the syllogism did not result in a true conclusion.

I cannot go into any detail here about Francesco’s interesting and intricate discussion, but to sum up briefly: Francesco’s treatment relies heavily on Scotus. Thus, Francesco posits a *secundum quid* non-identity or *secundum quid* distinction between property and essence, a distinction that is actually in God but is less than a real distinction, and he uses this to show how the doctrine of the Trinity is compatible with Aristotelian syllogistic logic. I should add that, typically, Francesco does not seem to be content to merely repeat what Scotus and other advocates of the *secundum quid* non-identity had said before, but critically examines the theory and appears to add original elements to it.

The question itself is organized as follows. In a short first “article” – or part – of the question, Francesco discusses the nature of “ens simpliciter simplex”, i.e. absolutely simple being or God. In a second article, Francesco investigates whether this absolutely simple being is at all compatible with some type of non-identity. Francesco argues that God is compatible with a *secundum quid* non-identity – in fact he posits three different types of *secundum quid* non-identity, and explains how each one applies to God. In the third article of his discussion, Francesco argues at length that the divine essence is in fact distinct *secundum quid* from each of the divine properties. According to Francesco, it is this distinction *secundum quid* that guarantees that the three persons are all identical with the essence while distinct from each other; as he says: “and thus identity without qualification [between persons and essence] saves identity and simplicity, the distinction *secundum quid* saves the plurality of persons”¹⁷. In this third article, Francesco says that it is probable (*probabiliter*) that “the distinction *secundum quid* between essence and relation presupposes the distinction *secundum quid* of the attributes” – this was Scotus’ position, and Francesco’s statement is inte-

17. Madrid, Biblioteca nacional 504, f. 6va: “Et sic identitas simpliciter salvat identitatem vel simplicitatem, distinctio secundum quid salvat pluralitatem personarum.” Here Francesco seems to be echoing the famous saying of BOETHIUS: “substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem”, from *De trinitate*, cap. 6 (in *Tractates De Consolatione Philosophiae*, eds. H.F. Stewart, E.K. Rand, and S.J. Tester (Cambridge, Mass., 1973), pp. 28.7-30.9).

resting because in the later *Scriptum* version of his *Sentences* commentary Francesco rejects just this view on several occasions, so it would seem as if we have here evidence of development in his thought away from a Scotistic position¹⁸. The very long fourth and final article of this question is dense and sophisticated Aristotelian logic, in which Francesco attempts to show how this distinction *secundum quid* explains that syllogistic logic is compatible with trinitarian theology¹⁹. In doing this, Francesco believes he can show how to defend scientific knowledge as such, built up from axioms and syllogisms in the way that Aristotle envisaged. This discussion, then, involves some of the most fundamental issues that medieval scholastics dealt with, and it is a rich and totally unexplored source for determining medieval views on the relationship between logic and the Trinity.

Two Versions of the Question

This question also exists in several versions, and so now I will turn to that aspect. I will show, by comparisons of extensive parallel texts, that there are two main versions, the *Principium* version and the Prologue version. Further I will show that the Prologue version has at least two sub-versions. Finally, I will argue that the *Principium* version was heavily reworked into the Prologue version, that is to say that the Prologue version postdates the *Principium* version.

Father Mariani in his article from 2002 isolated four redactions or ver-

18. Madrid, Biblioteca nacional 504, f. 6rb: “Ex his potest elici probabiliter quod distinctio secundum quid relationis et essentiae inconvertibilis praesupponit distinctionem priorem secundum quid convertibilem [convertibilis M], quia proprietates inconvertibilis praesupponit proprietatem convertibilem. Distinctum autem secundum quid convertibile cum essentia non est aliquod <distinctum*> [lac. 7 litt. M] sed tantum essentiale. Ergo *distinctio secundum quid essentiae et relationis praesupponit distinctionem secundum quid attributorum.*” On Francesco’s rejection of the formal distinction between the attributes, see RUSSELL L. FRIEDMAN, *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, in *Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani* n.s. 18 (1999), pp. 11-56, esp. pp. 24-29. As mentioned, the *Scriptum* version of Francesco’s *Sentences* commentary is the later redaction as compared to the *Reportatio* version, the Prologue of which is under discussion here; on the order between the two versions, see Chris Schabel’s contribution to this volume.

19. In FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia’s Commentary*, cit. n. 12 above, we neglected to note, p. 73, that manuscripts ACL do in fact contain qq. 1b-1e, i.e. the four parts of this last article of the question.

sions of this one question²⁰. The fullest and most developed redaction, according to Father Mariani, is that found in manuscript Madrid, Biblioteca nacional 504 (called manuscript M); this is labelled redaction A. Shorter is redaction B, found in four manuscripts, of which I have consulted Paris, Bibliothèque nationale de France 3071 (called manuscript H). Redaction C is found in three manuscripts, of which I have consulted Vatican, Chigi. lat. B.VII.113 (called manuscript C), and is described by Father Mariani as “more brief and less developed” than redactions A or B and “a type of summary”. Father Mariani gives a fourth redaction, redaction D, found in manuscript Vat lat. 943 (called manuscript E), and which he describes as “also more abbreviated” than the other redactions.

Now, using Father Mariani’s labels for the various redactions, I want to examine four examples of texts taken from each of the four redactions, in order to see whether we can’t determine more specifically the relationship between these texts²¹.

The first example is taken from the very beginning of the second article of the question²². Remember that here Francesco sets out to show

20. Here are Father Mariani’s characterizations of the four redactions (loc. cit., p. 94 – my additions in square brackets):

La redazione A è contenuta nel Madrid 504 [= **M**] (<3ra-10rb>): è la più completa, la più ampia e sviluppata.

La redazione B, si trova in 4 ms: Vat Ross. 525, <1ra-4vb>; Napoli VII.C.27, <1ra-5ra>; Paris latin 3071 [= **H**], <1ra-4ra>; Troyes 767, <109ra-111vb>: in raffronto con la redazione precedente, risulta più breve.

La redazione C, riportata da 3 ms, (Vat. Chig. B.VII.113 [= **C**], <1ra-4vb>; Admont 178, <124ra-126vb> e Leipzig 532, <2ra-4vb>) è più breve e meno sviluppata della precedente, della quale è una specie di riassunto.

La redazione D si trova nel ms Vat. lat. 943 [= **E**], <95rb-[98rb]>, ed è anche più abbreviata di quella precedentemente riferita.

21. Note that the three manuscripts in Father Mariani’s C redaction almost undoubtedly do share the same text, inasmuch as research to date has strongly suggested that – at least for parts of book I and II – the Admont manuscript was copied from the Leipzig manuscript was copied from the Chigi manuscript (see FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia’s Commentary*, cit. n. 12 above, pp. 50-54, esp. 53). I have not investigated the precise relation between the texts found in the four manuscripts that Father Mariani says share redaction B; this will, of course, be an important avenue for future research.

22. See Text I at the end of this article.

In all the texts: * = *lectio incerta*; \ .../ marks marginal or interlinear emanations; [...] words deleted by the present editor for sense; <...> words inserted by the present editor for sense.

that a *secundum quid* non-identity is not incompatible with God's simplicity – that is to say that it is possible that there is a *secundum quid* non-identity in God. When one looks at all four redactions from the beginning of this second article in parallel, what is remarkable is that Redaction A is organized in a strikingly different way than are Redactions B, C, and D, and further that Redactions B, C, and D share the same organizational principle. Thus, if we look at the text in Redaction A, we find that Francesco uses three main arguments to show that a *secundum quid* non-identity is compatible with God, and in the text I have labelled these three arguments 1, 2, and 3. Now, if we turn to the text found in redactions B and D (redaction C deviates slightly here), after discussing briefly three views on the subject of non-identity in God – a discussion not found in Redaction A – Francesco tells us that he will prove his view according to *four ways* (*quadruplici via*). The *first* of these ways offered in redactions B, D, and in C is absolutely the same as the *third* argument offered in Redaction A, although in redactions B, C, and D it is supported by several more independent arguments, and is hence rather more elaborate than in redaction A. In the example of text included at the end of this paper, I have put in bold letters the beginning of the argument in each of the four redactions in order to make clear both that the argument is the same in all four redactions, and that it is situated in a very different place in redaction A as opposed to in redactions B, C, and D. What we have here, clearly, is a heavy reorganization of material, and redactions B, C, and D follow one pattern in contrast to redaction A, which follows another pattern. This reorganization is so radical that we can firmly rule out that it stems from scribal intervention: Francesco himself made these changes. Furthermore, I would like to point out that redactions B and D are extremely close to one another, close enough that – allowing for copyist errors – they might in fact be the *same* redaction. Redaction C, on the other hand, is quite different from B and D, while still following the same organizational pattern as B and D.

Let's look at the second example to see whether this confirms the results of the first²³. The short answer to this question is that it does. The second example deals with two corollaries that Francesco adds to his considerations about the nature of unity and non-unity. In the first of these corollaries, Francesco argues that unity is a more positive characteristic than is plurality, even though plurality is also a positive feature of reality. The second corollary is quite interesting, since here Francesco argues that indi-

23. See Text II at the end of this article.

viduals of the same species have some extra-mental unity – that is to say, he argues for a type of realist position on the issue of universals. For our purposes in assessing the redactions of this question, what is interesting about these two corollaries is that, although they are worded in basically the same way in all four redactions, nevertheless in Redaction A the two corollaries are found in article *three* of the question, while in redactions B, C, and D the two corollaries are found in article *two* of the question. Francesco has placed these two corollaries in very different contexts in the various versions of the question – article two versus article three – and just as was the case with the first example, here we see that redactions B, C, and D follow a very different organizational pattern in comparison to redaction A. Moreover, I can point to the fact that, as in the first example, redactions B and D are remarkably similar – so much so that they may well be the same redaction –, while redaction C is rather different from and is in fact somewhat *more* elaborate than the B and D redactions.

This same pattern – redactions B, C, and D vs. redaction A – can be seen once again in our third example²⁴. This is found in article 2 of the question in each of the redactions, and it is Francesco’s explanation of the three different kinds of *secundum quid* non-identity: quidditative, intensive, and extensive. Here again we can see a very different organization in redaction A versus redactions B, C, and D. Thus, in redaction A, after describing the three different kinds of *secundum quid* non-identity, Francesco answers one argument to the contrary and then ends article 2 and begins article 3: “Quantum ad tertium articulum principalem”. So, in redaction A Francesco goes directly from his description of the three types of *secundum quid* non-identities on to article three of the question with no intervening text at all. This is in contrast to the structure found in redactions B, C, and D of the text: here, after describing the three types of *secundum quid* non-identity, Francesco brings a considerable number of arguments *against* his position, and then he replies to these arguments. Only after having replied to criticism of his position – around a column of text in redactions B, C, and D – does Francesco begin article three of this question. Thus, in redaction A, Francesco presents the three types of *secundum quid* non-identity and then moves immediately on to the next article in the question; in redactions B, C, and D he expands his discussion considerably before turning to his next topic. So, once again redaction A has a remarkably different structure than redactions B, C, and D, and this is witness to a heavy reworking of the que-

24. See Text III at the end of this article.

stion on Francesco's part. Interestingly, once again the B and D redactions are extremely close to each other, and could indeed be the same redaction; and once again, as was the case in our second example above, redaction C gives considerably more detail than do either B or D, and so it is by no means a mere summary of the text.

The fourth example is perhaps the most important of them all²⁵. This is because here there are many clear signs that Redaction A is an early version of this question, and that redactions B, C, and D represent later reworkings of the same material. The text here is taken from the very beginning of the third article of the question, where Francesco attempts to show that there is in fact – indeed there is *necessarily* – a distinction *secundum quid* in God. If we look at the text from Redaction A, what we find is a poorly organized and unclear text. Francesco starts out by saying that he will posit two conclusions. The first conclusion he proves using three arguments, which I label 1, 2, and 3 in the text presented at the end of this paper. After these three arguments, Francesco says “Quantum ergo ad tertium articulum et principalem ...”, that is to say: “with regard to the third, principal article ...”; so it appears that Francesco begins the third article all over again. In fact, this is where Francesco begins to deal with the second of the two conclusions he announced at the beginning of the article – he just doesn't inform the reader of this fact. It is only in the course of dealing with this second conclusion that Francesco tells us what he means when he uses the term ‘distinction’, an extremely important piece of information inasmuch as this *entire* article deals with the nature of distinction, and one wonders why this definition is given so late in his discussion. Now, this second conclusion states that, in God, just as there are three different types of *secundum quid* non-identity, so there are three different types of *secundum quid* distinction: quidditative, intensive, and extensive. But as soon as Francesco makes this claim, he turns to proving three, as he calls them, “conclusions”, not informing the reader what relation these conclusions have to what came before. In fact, each of these three conclusions is Francesco's attempt to show why we have to posit one of the three different types of *secundum quid* distinction, but this fact is left entirely unstated and remains unclear. In short, the beginning of article 3 in Redaction A is a real mess.

When we turn to the beginning of article 3 in the other redactions, i.e. in redactions B, C, and D, we can see that the text has been improved considerably. Redactions B, C, and D all begin with a short explanation of what

25. See Text IV at the end of this article.

Francesco means by the term ‘distinction’, which plays such an important role in this article. So, now this crucial definition is right where it ought to be: at the beginning of the article. Then, he says that he will posit two conclusions, but he labels the conclusions clearly, so the reader knows precisely what is being discussed. Thus, the first conclusion is labelled by Francesco “negative”, and he says that in this conclusion he will show that it cannot be the case that the divine essence and relation are distinct without qualification (*simpliciter*); the second conclusion is labelled “affirmative”, and here Francesco says he will show that essence and relation are in some way distinct. All of this – the definition of ‘distinction’ and his description of the two conclusions he will posit – is said by way of introduction to the remainder of the article, Francesco showing his reader precisely how he is going to proceed. Only after this very clear introduction does Francesco go on to discuss first his negative conclusion, and then his affirmative conclusion. When discussing the affirmative conclusion, Francesco first lists the three types of distinction *secundum quid* found in God, the quidditative, the intensive, and the extensive, and then he deals with them one after the other; moreover, he clearly tells the reader that this is what he is doing. In contrast to the A redaction and its “conclusions”, where the reader was left guessing as to their purpose and relation to the rest of the text, in this version the exposition is straightforward and clear.

In sum, in this fourth example, Redactions B, C, and D share a very orderly and easy-to-follow discussion of difficult material. It is far superior in organization and formulation to the text found in redaction A. Moreover, the superior organization that has been introduced into the text is typical of a later rewriting, coming from reflection on what the reader needs to know at just what point in the exposition and how best to guide the reader to a better understanding of the material. The argumentation does not differ significantly; it is more in how the arguments are presented. Given this, it seems an unavoidable conclusion that the poorly organized A redaction represents an early version of this text, while the other three redactions, with their superior organization and formulation, are later reworkings. It should be noted that, as with our other three examples, the texts found in redactions B, C, and D, while differing from each other, nevertheless share a common structure as opposed to the A version. Moreover – again as in our other three examples – redactions B and D are rather close to each other, indeed close enough to be the same redaction if we allow for scribal errors; C, on the other hand, differs considerably from B and D.

Conclusion

Now, to conclude this paper, I'd like briefly to summarize the results reached on the basis of this examination of the redactions of the question "*Quaeritur utrum ens simpliciter simplex possit esse subiectum alicuius scientiae*". There are two major versions of this question: redaction A, on the one hand, and redaction B, C, D, on the other. We know this on the basis of the considerable rearrangement of material shared by redaction B, C, D when compared to redaction A. In all of the examples we've looked at, the rearrangement is so radical that we can say with confidence that it was Francesco himself who reworked the text and it is not the result of scribal errors or changes. Further, I submit that we can explain this divergence of redactions best by claiming, in accordance with the medieval manuscripts, that redaction A is Francesco's *Principium in I Sententiarum*, and that redactions B, C, D are various versions of the first question of the Prologue of Francesco's *Sentences* commentary²⁶. Given this, the list of *eleven* questions for the Prologue, found in the 2001 article by Friedman and Schabel and reproduced above, would appear to be correct. Furthermore, on the basis of the evidence presented here, we can claim with a high degree of certainty that the *Principium* version of this question is an early version, the Prologue versions (that is to say, redactions B, C, and D) are later

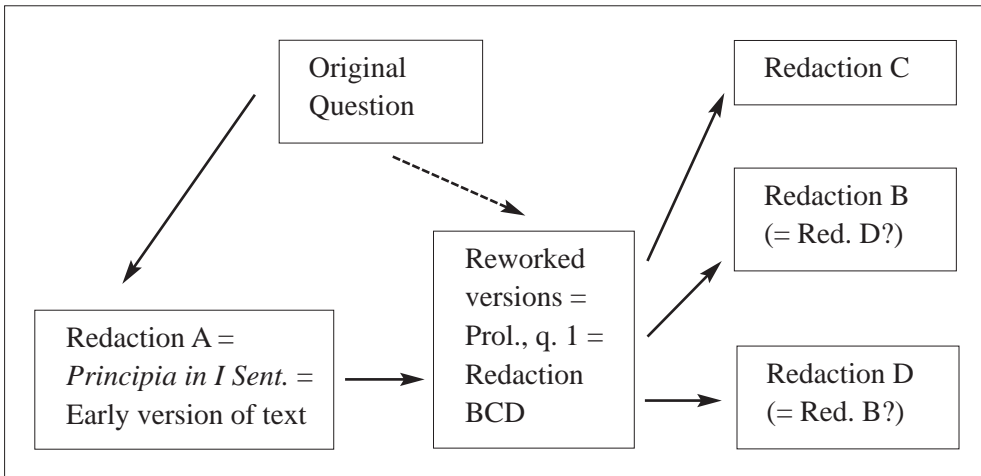
26. I can mention here that this situation seems to be parallel to that found in book IV, where the *Principium* is "Circa principium quarti quaero utrum aliqua virtus sacramentalis possit cooperari instrumentaliter ad gratiae creationem ...", while the first question of Francesco's IV *Sent.* is "Circa principium quarti quaero utrum aliqua virtus sacramentalis possit cooperari instrumentaliter ad gratiae creationem ..." and thus precisely the same title for what are clearly, even on a quick inspection, very different questions (see, e.g. FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, cit. n. 12 above, p. 59).

Similarly the *Principium* in II runs "Circa secundum librum quaero utrum creatio sit demonstrabilis ...", whereas the first question of Marchia's *Reportatio A super II Sent.* is "Circa principium secundi libri *Sententiarum* quaero primo utrum creatio actio sit demonstrabilis de Deo ...", although in two manuscripts (H and D) the first question is as follows: "Utrum creatio sit demonstrabilis de Deo ..." which is closer to the *Principium* (see FRIEDMAN and SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary*, cit. n. 12 above, p. 85, n. 45).

Thus, it is only in book III that the *Principium* ("utrum Verbum divinum absque contradictione potuerit assumere individuum generis subalterni praeter individuum speciei specialissimae") appears not to have a corresponding question in the commentary proper. The issue of the relationship between the *Principia* in II and IV *Sent.* and the corresponding questions in the commentary proper lies outside the scope of this paper.

reworkings, and are in several places better organized and more clearly formulated.

I have summarized these findings in the chart below. From an original question – most likely composed for Francesco’s Principial lecture in the autumn of 1319 – the text of redaction A was developed. On the basis of redaction A, or perhaps directly from the original question itself, Francesco composed the later redactions B, C, and D. As noted in the chart, we are entitled to conclude that redaction B and D are closely related to each other, and may well be the same redaction, when we allow for scribal errors. But this will require further research. The C redaction is clearly a separate reworking, but in several spots, as we have seen, it provides greater detail than the BD redaction. Whether the C redaction is a more developed version of this question or whether it is an intermediate version between the early A redaction and the later BD redaction, will require further research²⁷. But, for that, more critical editions will be necessary.



27. In at least two spots in the texts appended to this paper, the C redaction appears to be more closely related to the A redaction than the B or D redactions are. In Text II, redactions A and C share the phrase “Quare ratione prior multitudo indivisibili propter sensum”, not found in B and D, and in Text IV a reference to the canon “Damnamus” from Lateran IV is shared by A and C but omitted in B and D. While interesting, this proves nothing about the relative ordering of the versions.

Quantum ad secundum articulum, utrum simpliciter simplex compatiatur secum aliqualem non-identitatem ex natura rei.

<1> Responsio: dico quod sic, quod probo tripliciter. Primo quia quaecumque sunt universaliter* eadem sunt convertibiliter eadem ut sic, quia non possunt aliqua magis esse* convertibiliter eadem quam [quod] sint universaliter eadem. Sed essentia divina et paternitas non sunt omnino convertibiliter \eadem/. Ergo etc /M 3va/

<2> Item, secundo, non-idem idem est quod non-ipsam, sicut idem non* est aliud quam ipsum, ita non-idem non est aliud quam non-ipsam, quia hoc est esse idem, scilicet esse* ipsum, et hoc est non esse idem, scilicet esse* non-ipsam. Ex hoc arguo

<3> Item, tertio, **removens aliquem modum unitatis ponit** aliquem modum non-unitatis; patet quia remotio negationis ponit affirmationem. Unitas autem et non-unitas se habent sicut affirmatio et negatio. Ergo removens aliquem modum unitatis ponit aliquem modum non-unitatis. Sed ponens* essentiam et relationem eadem non convertibiliter – quod quilibet catholicus habet ponere, quia aliter sequeretur quod cuicumque esset eadem essentia esset eadem relatio – removet ab eis aliquem modum unitatis. Ergo cogitur* ponere inter ipsa aliquem modum non-unitatis ex natura rei. Probatio minoris: aequalitas rei vel est unitas vel est modus unitatis, quia secundum Philosophum, V *Metaphysicae*, capitulo de ad aliquid, eadem sunt quorum subiecta est una, similia quorum* aequalitas est una, aequalia quorum quantitas una. Certum est autem quod identitas et similitudo vel sunt species unitatis vel sunt rationes seu modi rationum unitatis. Ergo similiter aequalitas vel est species unitatis vel est ratio seu modus unitatis. Sed con-/M 3vb/-vertibilitas est quaedam aequalitas. Ergo removens modum convertibilitatis removet modum aequalitatis, et ita removet ipsum modum unitatis. Ergo ponit contradictionem.

Quantum ad secundum principale – quibusdam negantibus omnem non-identitatem ex natura rei a proprietate et essentia; aliis concedentibus ipsam, sed negantibus omnem distinctionem; aliis concedentibus non solum distinctionem et non-identitatem sed etiam distinctionem simpliciter posse se compati cum simpliciter simplici – dico quasi modo* inter istos quod possibilis est, immo de facto est necessaria, in simpliciter simplici aliqua non-identitas secundum quid. Hanc /H 1rb/ conclusionem ostendo quadruplici via.

Primo sic: **removens aliquem gradum vel modum unitatis ponit** necessario in eis aliquem modum vel gradum non-unitatis, si realem, realem, si rationis, rationis. Hoc patet <quia> remotio affirmationis est positio negationis, et e converso positio negationis etc. Sed omnis Catholicus habet remove ab essentia et relatione aliquem gradum vel modum unitatis, puta modum unitatis convertibiliter*, sunt enim extra intellectum non convertibiliter eadem. Hoc autem, videlicet ‘convertibiliter’, dicit modum vel gradum unitatis. Ergo etc.

Sed respondetur quod unum convertibiliter non dicit modum vel gradum unitati proprium sed communem sibi vel pluralitati, et ideo non oportet, si inter aliqua est non-<unitas> [identitas H] convertibilis, quod aliqua sit non-identitas inter ipsa vel aliquis gradus non-identitatis.

Contra responsonem eadem via ut supra: “removens ab aliquibus aliquem gradum unitatis, ponit”, etc. Sed removens ab essentia et relatione esse idem convertibiliter, removet ab eis modum unitatis proprium <unitati et> non <communem> sibi et pluralitati. Ergo etc. Minor probatur – scilicet quod convertibilitas sit proprius modus unitatis et non communis – probatur quadrupliciter.

Primo sic Secundo sic

Tertio sic: Aristoteles, III et IV et V *Metaphysicae*, et in IV ponit duas coordinationes, videlicet unitatis et pluralitatis, et ponit idem, simile, et aequale ex parte unitatis, his autem opposita ex parte pluralitatis et multitudinis. Unde dicit <Aristoteles>, V *Metaphysicae*, quod illa sunt eadem quorum substantia est una, illa sunt similia quorum qualis est una, et aequalia quorum quantita[t]is est una. Oppositum de oppositis. Tunc sic: sicut se habet identitas ad substantiam, ita aequalitas ad quantitatem. Sed identitas in substantia non est communis sibi et pluralitati[s], alias non magis poneretur in coordinatione unitatis quam pluralitatis. Ergo, etc. Sed convertibilitas est quaedam aequalitas. Ergo, etc.

Quarto sic ...

Quantum ad secundum principale – quibusdam dicentibus quod nullo modo concedenda est aliqua non-identitatis ex natura rei inter proprietatem et essentiam in divinis; quibusdam vero concedentibus eam, negantibus tamen omnem distinctionem; quibusdam vero tertio et non-identitatem et distinctionem, et non solum secundum quid sed simpliciter, posse stare cum simpliciter simplici – dico quasi mediando* quod in simpliciter simplici est non-identitas secundum quid. Et hanc conclusionem proba quadruplica via.

Primo sic: **removens ab aliquibus aliquem modum vel gradum unitatis ponit** necessario in eis aliquem modum non-unitatis, et si realem, realem, et si rationis, rationis, quia remotio affirmationis est positio negationis, et e converso. Sed omnis catholicus habet remove ab essentia et relatione aliquem modum vel gradum unitatis, puta modum unitatis convertibiliter, sunt enim extra intellectum non eadem convertibiliter. Unitas autem convertibilis dicit gradum unitatis. Quare etc.

Respondeo quod esse unum convertibiliter non dicit gradum vel modum proprium unitatis sed communem sibi et pluralitati, et ideo non oportet quod, si inter aliqua sit non-unitas convertibilis, quod propter hoc fit* aliqua non-identitas nec aliquis gradus non-identitatis inter ea.

Contra hoc arguo resumendo eandem maiorem sic: “removens”, etc. Sed remove ab essentia et relatione esse unum convertibiliter, remove ab eis modum proprium unitati et non communem sibi et pluralitati. Ergo etc. Probatio minoris – scilicet quod unitas convertibilitatis sit modus proprius unitati et non communis sibi et pluralitati – quadrupliciter.

Primo sic

Secundo sic, quia IV et V *Metaphysicae*, Philosophus ponens duas coordinationes, scilicet unitatis et pluralitatis /E 95vb/ ponit idem, aequale, et simile ex parte unitatis, et opposita his ex parte pluralitatis et multitudinis. Unde V *Metaphysicae*, dicit <Aristoteles> quod eadem sunt quorum substantia est una, et similia sunt quorum qualitas est una, et aequalia quorum quantitas est una. Et opposita dicit de oppositis. Tunc sicut se habet identitas ad substantiam, ita aequalitas ad quantitatem. Sed identitas in substantia non est communis unitati et pluralitati, aliter non magis poneretur* in ordine unitatis quam pluralitatis. Ergo, etc. Sed convertibilitas est quaedam aequalitas. Ergo etc.

Tertio sic Quarto sic

Quantum ad secundum articulum, dico quod tale simplex compatitur secum aliquam non-identitatem secundum quid, et hoc est ex natura rei.

Et hoc proba primo sic: **removens aliquem modum unitatis vel identitatis ponit** aliquem modum non-identitatis, quia remove affirmacionem ponit negacionem, cum sint contradictoria. Sed quilibet Catholicus habet remove necessario ab essentia et relatione aliquem modum unitatis. Ergo etc. Probatio minoris: quia unitas vel convertibilitas est quidam modus unitatis. Sed omnes habent remove modum unitatis convertibilis. Igitur omnes habent ponere modum non-unitatis convertibilis.

Sed ad hoc dicunt aliqui quod iste modus unitatis non est proprius modus unitatis, sed est communis unitati et distinctioni*, et per consequens ex non-convertibilitate non arguitur aliqua non-identitas. Hoc patet, quia homo et animal sunt idem et non convertuntur, et homo et risibile differunt essentialiter, et tamen convertuntur. Igitur ex convertibilitate non potest argui unitas, nec diversitas ex inconvertibilitate.

Contra proba quadrupliciter quod iste modus non est communis unitati et distinctioni, sed est proprius unitate.

Primo sicSecundo sic /C 3rb/

Tertio sic: IV et V et X* *Metaphysicae* ponuntur duae coordinationes – in una ponitur unum, simile, et aequale, in alia diversum, dissimile, et inaequale. Tunc sic: sicut se habet identitas in substantia ad quantitatem, ita aequalitas vel convertibilitas in quantitate ad substantiam. Sed identitas non est communis ad aequale et inaequale. Igitur aequale in quantitate, quod est convertibile, non est commune ad identitatem et ad diversitatem.

....

... Ergo unitati convertibili non opponitur per se aliqua unitas secundum rem, sed solum pluralitas.

Ex his elicio duo corollaria.

Primum corollarium est quod unum est magis positivum quam pluralitas. Probatio: quia illud quod magis convenit cum positivis quam cum privativis est magis positivum quam privativum. Sed unum magis convenit cum positivis quam cum privativis. Pluralitas autem e converso magis convenit cum privativis quam cum positivis. Ergo unum est magis positivum quam pluralitas. Probatio minoris: idem, simile, et aequale sunt magis positiva quam diversum, dissimile, et inaequale, et ista sunt <magis> privativa quam ista [!]. Sed idem, simile, et aequale ponuntur per se in coordinatione unitatis et non pluralitatis secundum Philosophum, V et X *Metaphysicae*, quia eadem sunt quorum substantia est eadem, similia quorum qualitas una, aequalia quorum quantitas una: V *Metaphysicae*, cap. de ad aliquid. Diversum vero, dissimile, et inaequale ponuntur in coordinatione pluralitatis, quia diversa sunt quorum substantia sunt diversa vel alia, dissimilia quorum quantitas alia, inaequalia quorum quantitas alia. Ergo unum magis convenit cum positivis quam cum privativis.

Ad hoc est manifeste Philosophus, X* *Metaphysicae*, 3 cap., dicitur autem ex contrario et ostenditur ipsum unum ex divisibili* indivisibile propter magis sensibilem multitudinem esse et divisibile* quam indivisibile, quare ratione prior multitudo indivisibili propter sensum.

Secundum corollarium est quod duo individua unius speciei habent aliquam unitatem realem extra intellectum maiorem extensive u-/M 6rb/-nitate numerali et <minorem> [unitatem] intensive. Probatio: removens ab aliquibus aliquem gradum divisionis, ponit in eis aliquem gradum indivisionis. Patet quia remotio affirmationis est positio negationis, et e converso. Sed a duobus individuis eiusdem speciei removetur* aliquis gradus divisionis realis extra intellectum, qui non removetur ab individuis alterius speciei, quia duo individua diversarum [ex del. M] specierum plus differunt quam [duo in] duo individua eiusdem speciei. Ergo individuis eiusdem speciei oportet ponere aliquem gradum indivisionis realis oppositibilis* illi divisioni remotae. Divisio autem remota est divisio specifica. Ergo indivisio opposita est indivisio specifica.

Ex his potest elici probabiliter quod distinctio secundum quid

Tunc resumendo rationem primam potest sic argui: removens ab aliquibus aliquem modum proprium unitatis ex natura rei, ponit in eis aliquem modum non-unitatis. Sed ab essentia et proprietatibus relationis removetur aliquis modus proprius unitatis, ut ostensum est. Ergo etc.

Ex ista conclusione infero duo corollaria.

Primum est quod unum quod est convertibiliter* cum ente est formaliter aliquid positivum, et magis quam multitudo sibi opposita. Hoc sic probatur: quia illud quod magis per se positiva in coordinatione* positivorum quam privativorum, est magis positivum quam sit aliud, si illud aliud sit positivum. Sed unum ponitur magis in coordinatione positivorum quam privativorum, magis etiam quam multitudo, quae tamen est aliquid positivum. Ergo etc. Minor probatur, quia idem, simile, et aequale, quae ponuntur in coordinatione[m] unitatis, sunt magis positivum quam diversum, dissimile, et inaequale his opposita, quae ponuntur in coordinatione pluralitatis. Ergo unum est magis positivum quam pluralitas. Et hoc est quod dicit Philosophus, IV *Metaphysicae*, ubi glossans X *Metaphysicae* et V de uno, exponens, dicit sic: dico autem ens contrarium et ostenditur ipsum unum ex divisibili in divisibile propter <magis> [ergo] sensibilem esse multitudinem. Ex quo patet quod, licet secundum intentionem Philosophi ex notitia multitudinis deveniamus in notitiam unius, non* tamen ipsum unum est minus positivum quam pluralitas vel multitudo.

Secundum est quod individua eiusdem speciei extra intellectum habent aliquam unitatem realem unitate numerali maiorem extensive, sed minorem intensive. Hoc probatur: removens gradum /H 1va/ aliquem distinctionis realis ab aliquibus ponit in eis oppositum modum unitatis vel indistinctionis. Sed ab individuis eiusdem speciei removetur aliquis* gradus distinctionis realiter, qui non removetur ab individuis diversarum specierum. Quod patet, quia aliter illa distinguerentur aequaliter inter se. Ergo est ibi gradus aliquis* unitatis ex natura rei illi distinctioni oppositus, qui non est inter individua diversarum specierum.

Secundo ad principale ...

Tunc resumo rationem primam [primam]: removens ab aliquibus aliquem modum proprium unitati ex natura rei, ponit in eis aliquem modum non-unitatis ex natura rei. Sed ab essentia et relatione in divinis removetur aliquis modus proprius unitatis, scilicet convertibilitas. Ergo etc.

Ex ista conclusione infero* <duo> corollaria.

Primum est quod unum quod <est> convertibiliter cum ente est formaliter aliquod positivum magis quam sibi oppositum, scilicet multitudo. Et hoc probo sic: illud quod per se loquendo magis ponitur in coordinatione positivorum quam aliud, si aliud est positivum, et ipsum est per amplius positivum. Sed unum ponitur magis in coordinatione positivorum quam multitudo, quae tamen est positivum. Ergo etc. Probatio minoris: quia idem, simile, et aequale quae ponuntur* in coordinatione unitatis sunt magis positiva quam diversum, dissimile, et inaequale, quae ponunt in coordinatione pluralitatis*. Et hoc dicit Aristoteles, X *Metaphysicae*, glossans dicta sua quae dixerat in IV et V, de uno. Et exponens dicit sic: et ostenditur ipsum unum ut ex divisibili in divisibile propter magis sensibilem esse multitudinem. Et ita secundum Philosophum, licet ex notitia multitudinis deveniamus in notitiam unius, non tamen ipsum unum est minus positivum quam pluralitas vel multitudo.

Secundum corollarium est quod individua eiusdem speciei extra intellectum habent aliquam unitatem realem maiorem unitate numerali extensive, sed minorem intensive. Et hoc probo quia removens aliquem gradum distinctionis ab <aliquibus> [aliquo] ponit in eis oppositum modum unitatis vel indistinctionis. Sed ab individuis eiusdem speciei removetur aliquis modus distinctionis realis, qui non removetur ab individuis diversarum specierum. Quod patet, quia aliter distinguerentur aequaliter individua eiusdem speciei inter se sicut individua diversarum specierum, quod est falsum. Quare etc.

Secunda ratio principalis ad principale est ...

Contra: adhuc subiectum et propria passio sunt unum convertibiliter, et tamen non sunt unum sed sunt diversa.

Respondeo: non est ad oppositum, quia constat quod ut sunt convertibilia sunt unum, scilicet subiecto.

Ex ista ratione principali elicio dua corollaria.

Primum est quod unum est magis positivum quam multitudo sibi opposita. Probo: quod per se ponitur magis in coordinatione positivorum quam privativorum, magis est positivum quam aliud. Unum est huiusmodi. Probo minorem, quia idem, simile, aequale sunt in una coordinatione, et constat quod sunt positiva. Ista autem sunt species unius. Diversum autem, dissimile, et inaequale sunt in alia coordinatione, et constat quod magis sunt privativa. Ista autem sunt species multitudinis. Quare etc. Haec est intentio Philosophi, X *Metaphysicae*, ubi dicit [*lac. ca. 5 litt.*], dicitur ex contrario, et ostenditur unum ex divisibili in divisibile [indivisibili], propter magis sensibilem multitudinem esse et divisibile quam indivisibile. Quare ratione prior multitudo indivisibili propter sensum. Secundo vult expresse quod pro tanto magis attribuat rationem positivi multitudini* quam uni, quia est magis sensibile et magis apparens*.

Secundum corollarium: quod individua eiusdem speciei habent unitatem realem maiorem extensive quam sit unitas numeralis intensive. Probo: removens gradum divisionis realis ab aliquibus ponit in eis gradum indivisionis realis oppositum. Sed a duobus individuis eiusdem speciei removetur gradus divisionis realis, quia gradus divisionis individuorum diversarum specierum. Igitur in eis ponitur gradus indivisionis oppositae. Iste non est nisi gradus indivisionis in specie. Probo minorem, quia constat quod individua diversarum specierum differunt aliquo gradu differentiae* qua non differunt individua eiusdem speciei.

Et formetur sic ratio: inter quae non est gradus differentiae qui est inter aliqua, ab eis removetur gradus divisionis sibi oppositis, qui est in istis*. Sed inter individua eiusdem speciei, etc. Igitur in eis ponitur gradus indivisionis oppositus, qui non est nisi unitas specifica.

Secundo ad principalem conclusionem ...

Et ita pono ibi triplicem non-identitatem secundum quid.

Prima est non-identitas secundum quid quiditativa, quia illud quod non est aliud primo modo dicendi per se, est non idem illi secundum quid quiditative. Sed* essentia non est relatio primo modo dicendi per se, quia tunc in quocumque esset essentia esset relatio. Et ita* essentia est non eadem secundum quid quiditative relationi.

Secundo est ibi non-identitas secundum quid intensiva vel intensive, quia essentia est perfectior intensive relatione. Quod probo, quia perfectio simpliciter est nobilior* non-perfectione simpliciter. Essentia est summa perfectio simpliciter; nulla autem relatio in Deo est perfectio simpliciter formaliter, quia tunc nulla persona* esset simpliciter perfecta. Ergo essentia est perfectior formaliter intensive relatione. Quod autem perfectius est intensive aliquo est non* idem* illi secundum quid intensive; [ergo essentia est non eadem secundum quid intensive] ergo essentia est non eadem secundum quid relationi intensive.

Tertio est ibi non-identitas secundum quid extensive, quia illud quod est in aliquo in quo non est aliud* est non idem illi secundum quid* extensive. Sed in quocumque est relatio, est essentia, et non convertitur*. Ergo essentia est non eadem relationi secundum quid extensive.

Et si arguatur: est ibi non-identitas secundum quid et diminuta*, ergo est ibi aliqua imperfectio et diminutio – respondeo quod diminutio est triplex. Est enim diminutio perfectionis simpliciter et est diminutio imperfectionis* sibi opposita et est diminutio rationis neutrae*. Dico quod diminutio perfectionis simpliciter est imperfectionis; sed diminutio imperfectionis est perfectionis; sed diminutio* rationis neutrae*, ubi* non debet esse illa diminutio est imperfectionis, ubi autem debet esse est perfectionis. Ad propositum dico quod non-identitas simpliciter non est perfectionis, sed est imperfectionis in uno supposito, quia ponit diversitatem simpliciter, et per consequens compositionem. Et ideo diminutio non-identitatis est positio identitatis simpliciter, quae ponit perfectionem. Et ideo talis diminutio, cum sit diminutio imperfectionis, non concludit imperfectionem sed magis perfectionem.

Quantum ad tertium articulum principalem
{TEXT CONTINUED IN TEXT IV BELOW}

Dico quod inter essentiam divinam et proprietatem est triplex non-identitas secundum quid, videlicet quiditative vel quiditativa, intensiva, vel extensiva.

Prima patet, quia omne illud quod non est aliud quiditative est illo modo non ipsum, id est quiditative. Sed relatio non est quiditative essentia, nec e converso. Ergo etc.

Secunda non-identitas patet, quia quod est perfectius alio non est illud intensive. Sed essentia, cum sit perfectio simpliciter, est nobilior et perfectior relatione, quod non est perfectio simpliciter. Ergo etc.

Tertia etiam patet, quia illud quod excedit aliud extensive non est idem ei extensive. Sed essentia divina excedit quamlibet relationem originis, cum sit in pluribus quam ipsa. Ergo etc.

Contra, quia negatio praeposita termino communi confundit ipsum et facit eum stare pro quolibet suo inferiori. Ergo si inter ista, scilicet inter essentiam divinam et relationem, est aliqua non-identitas, et ita per consequens nulla est inter ea identitas.

Praeterea, secundo sic: ad affirmativam de praedicato infinito sequitur negativa de praedicato finito, secundum Philosophum, II *Perihermeneias*. Ergo ad istam ‘inter essentiam et relationem est aliqua non-identitas’, quae est affirmativa* de praedicato infinito, sequitur ista negativa quae est de praedicato finito, videlicet quod ibi est nulla identitas. Haec est falsa. Ergo etc.

Tertio, quia inferius infert superius ...

Redactio D (E, 95vb-96ra): **art. 2**

Dico ergo quod inter divinam essentiam et proprietatem relativam est triplex non-identitas secundum quid, scilicet quidditativa, intensiva, et extensiva.

De prima patet, quia omne illud quod non est aliud quidditative est illo modo non ipsum, scilicet* quidditative. Sed essentia et relatio sunt huiusmodi. Ergo, etc.

De secunda patet, quia illud quod est perfectius alio est non illud intensive. Sed essentia per suam rationem formalem est perfectior simpliciter intensive quam sit relatio. Ergo etc.

De tertia patet, quia illud quod excedit aliud extensive est non idem illi extensive. Sed essentia excedit quolibet relationem originis, cum sit in qualibet persona, relatio vero originis non. Ergo etc.

Sed quidam arguit contra, quia negatio <prae-posita> [proposita] termino communi confundit* ipsum et facit eum stare pro quolibet inferiori. Ergo si inter essentiam et relationem concedit non-identitas, ergo inter essentiam et relationem nulla erit /E 96ra/ identitas.

Secundo sic: ad affirmativam de praedicato infinito sequitur negativa de praedicato finito negativo, secundum Aristotelem, II *Perihermenias*. Ergo ad istam 'inter essentiam et relationem est aliqua non-identitas', sequitur ista quod inter essentiam et relationem non est identitas. Sed haec est falsa. Ergo etc.

Tertio sic: inferius infert superius ...

Redactio C (C, 3rb-va): **art. 2**

Unde sciendum quod in divinis est triplex non-identitas secundum quid.

Una quidditativa, accipiendo quidditatem pro eo quod dicitur in primo modo dicendi per se. Probo: essentia non est paternitas in primo modo dicendi per se; igitur quidditative secundum quid non sunt* idem.

Secunda* non-identitas secundum quid est intensiva. Probo: quod est perfectius alio formaliter est non idem illi intensive. Essentia est perfectior relatione, cum relatio non dicat perfectionem simpliciter.

Tertia* identitas est extensiva. Probo: quae sic se habent quod unum excedit aliud realiter, sunt non idem extensive. Essentia et relatio sunt huiusmodi, quia essentia excedit relationem, cum una sit infinita et alia non. Igitur, etc.

Quod autem in divinis sit aliqua non-/C 3va/-identitas patet expresse per Augustinum, VII *De trinitate*, cap. 2: eo inquit sapiens quo essentia, eo Filius quo Verbum. Non tamen eo Verbum quo sapiens. Ex hoc sic: ubi est 'eo' et 'non eo' ablativae*, ibi aliqua non-identitas. Sic est hic. Igitur, etc.

Dices: verum est secundum rationem.

Contra: eo modo negat 'non', cum dicit 'non eo', quo affirmat 'eo'. Sed affirmat non tantum secundum rationem. Igitur etc.

Sed contra istam conclusionem arguo primo sic: negatio praeposita termino communi confundit eum, et facit eum tenere pro omnibus contentis sub eo. Sed ita est hic, cum dicitur 'aliqua non-identitas'. Igitur sequitur nulla identitas.

Secundo sic: ad affirmativam de praedicato infinito, sequitur negativa de praedicato finito. Sed cum dicitur 'aliqua non-identitas', accipitur affirmativa de praedicato infinito. Igitur sequitur ista non est aliqua identitas. Sed haec est falsa. Igitur et praedicato*.

Tertio sic: semper inferius infert suum superius ...

Quantum ad tertium articulum principalem pono duas conclusiones. Prima est quod essentia et relatio non distinguuntur simpliciter sicut dicunt aliqui. Secunda conclusio est quod ex natura rei distinguuntur secundum quid.

<1> PRIMAM CONCLUSIONEM probo, quia illa quae simpliciter distinguuntur simpliciter ponunt in numerum. Sed essentia et relatio non ponunt in numerum. Probatio, quia illa quae simpliciter ponunt in numerum simpliciter numerantur*. Essentia autem et relatio non numerantur, quia tunc in Deo esset quaternitas rei, quod est contra decretalem “Dampnamus”. Ergo non distinguuntur simpliciter.

<2> Item, illud quod simpliciter distinguitur ab aliquo simpliciter negatur /M 5rb/ de illo, quia unumquodque eo modo negatur de aliquo quomodo distinguitur ab illo ...

<3> Item, illud quod est simpliciter idem alicui simpliciter praedicatur* de illo, et illud quod simpliciter distinguitur ab aliquo simpliciter negatur de illo. Si ergo essentia simpliciter distinguitur a relatione, et constat quod sit simpliciter eadem sibi, ergo simpliciter negabitur et simpliciter affirmabitur de ipsa ...

QUANTUM ERGO AD TERTIUM ARTICULUM ET PRINCIPALEM, dico quod sicut ibi est triplex non-identitas secundum quid, ita est ibi triplex distinctio secundum quid praevia* triplici non-identitati praedictae. Et primo est ibi distinctio secundum quid ex natura rei quidditativa praevia* non-identitati quidditativae. Secundo est ibi distinctio secundum quid intensive praevia* non-identitati secundum quid intensive. Tertio est ibi distinctio secundum quid <extensive> [intensive M] praevia* non-identitati secundum quid extensive. Et non accipio hic* distinctionem pro illa relatione distinctionis, quia sic inter essentiam et relationem nec est identitas nec distinctio, cum utrumque sit relatio, inter ipsa non sit alia* relatio, immo sic accipiendo distinctionem pro illa relatione, sic Deus non distinguitur a creatura, quia Deus non refertur realiter ad creaturam, nec Pater sic distinguitur realiter a Filio, quia Pater non refertur realiter ad Filium per relationem distinctionis. Et ideo accipio hic distinctionem fundamentaliter*, proportionaliter* his quae ponimus distinguere ex natura rei. Sic intelligendo dico quod divinae simplicitati* non magis repugnat distinctio secundum quid quam non-identitas secundum quid. Patet, quod nihil repugnat magis affirmationi quam negatio*. Si ergo negatio identitatis secundum quid non repugnat identitati simpliciter, nec distinctio secundum quid repugnat identitati simpliciter, et hoc patet in generali, quia talis secundum quid non repugnat non-tali simpliciter. Ergo quod sit ibi identitas simpliciter et distinctio secundum quid nulla est repugnantia.

Istas conclusiones probo per ordines. **Probo primam** **Secundam** **tertiam conclusionem**

Quantum ad tertium articulum, expono primo quid hic intelligo per distinctionem, quia per ipsam non intelligo aliquam relationem realem distinctam*, quia sic[ut] Deus non distinguitur realiter a creatura, nec est idem sibi realiter, sed nulla relatio sit realis eius ad se ipsum nec ad creaturam. Sed accipio* hic distinctionem fundamentaliter pro positivo*, et positivo eo modo quo negantes aequalitatem esse relationem realem diversam ab extremis, concedunt* tamen <quantitatem> [qualitatem] minorem esse inaequalem* <maiori> fundamentaliter.

Tunc pono duas propositiones. Prima est negativa ista: inter essentiam et proprietates non est aliqua distinctio simpliciter. Secunda affirmativa ista: inter ea est aliqua distinctio secundum quid.

PRIMA <PROPOSITIO> sic probatur: quaecumque sunt sic distincta simpliciter, ponuntur in numerum. Sed ista simpliciter non ponuntur in numerum. Ergo etc. Maior patet, quia talia sunt simpliciter multa. Minor etiam patet, quia tunc esset ibi quaternitas rerum, puta una essentia et tres proprietate<te>s.

Praeterea: quaecumque /H 2ra/

SECUNDA CONCLUSIO AFFIRMATIVA est quod aliquo modo distinguuntur. Hanc probo, ubi est advertendum quod inter ipsa est triplex distinctio secundum quid triplici non-identitati correspondens, scilicet quidditativa, intensiva, et extensiva. Primum patet, quia omne positivum quod non est quidditative aliud est aliquo modo quidditative distinctum ab eo; essentia divina non est quidditative relatio nec e converso, ut patet; ergo etc. <Secunda> [Minor] patet, quia essentia est perfectio simpliciter, relatio /H 2rb/ autem non, ut in secundo articulo patebat*. Tertia etiam patet, quia quod est alicubi ubi non est aliud nec esse potest est ab eo extensive distinctum; huiusmodi est essentia respectu relationis, ut patet; Ergo etc.

Praeterea, in generali

Quantum ad tertium articulum, expono primo quid intelligo per distinctionem, quia per ipsam non intelligo aliquam relationem realem distinctionis*, quia sic Deus non distingueretur realiter a creatura nec esset sibi ipsi idem realiter, cum nulla sit relatio realis eiusdem ad se ipsum nec ad creaturam. Sed accipio hic distinctionem fundamentaliter pro positivo, et <positivo> [passivo*] eo modo quo <negantes> [negationes] aequalitatem esse relationem realem diversam ab extremis, concedunt tamen quantitatem minorem esse inaequalem maiori fundamentaliter.

Tunc hoc supposito pono duas conclusiones. Prima est negativa, scilicet quod inter essentiam et proprietatem non est aliqua distinctio simpliciter. Secunda est affirmativa, scilicet quod inter ea est aliqua distinctio secundum quid.

PRIMA <PROPOSITIO> sic probatur: quaecumque sunt distincta simpliciter, ponunt in numerum simpliciter. Sed ista non ponunt in numerum simpliciter. Ergo etc. Maior patet, quia talia sunt simpliciter multa. Minor patet, quia tunc esset ibi quaternitas rerum, scilicet essentia una, tres personae et relationes.

Praeterea: quaecumque simpliciter distinguuntur /E 96va/

SECUNDA CONCLUSIO EST AFFIRMATIVA, scilicet quod aliquo modo distinguuntur. Probatio, ubi est advertendum quod inter ipsa est triplex distinctio secundum quid triplici non-identitati correspondens, scilicet quiditativa, intensiva, et extensiva. Primum patet, quia omne positivum* quod non est quiditative aliud est aliquo modo distinctum ab eo; sed essentia divina non quiditative relatio; ergo etc. Secundum patet, quia perfectius alio est aliquo modo distinctum intensive ab ipso; sed essentia divina, cum sit perfectio simpliciter, est aliquo modo perfectior relatione*; ergo, etc. Tertium patet, quia quod est alicubi ubi non est aliud nec esse potest est aliquo modo extensive ab ipso distinctum; huiusmodi est essentia respectu relationis, ut patet; ergo, etc.

Praeterea, in generali

Quantum ad tertium articulum dico duas conclusiones: unam negativam et aliam affirmativam. Negativa est quod inter essentiam et relationem non est distinctio simpliciter. Affirmativa quod ibi est distinctio secundum quid. Ad quarum evidentiam sciendum quod hic non sumitur 'distinctio' pro relatione distinctionis, quia tunc inter Deum et creaturam esset relatio realis, cum sit ibi distinctio realis. Sed accipio distinctionem pro substrato*, scilicet pro pluralitate* positivorum propriorum.

<1> Hoc viso, proba PRIMAM CONCLUSIONEM sic: quaecumque simpliciter \distinguuntur/, simpliciter ponunt in numerum. Sed relatio et essentia non ponunt simpliciter in numerum, quia sic ibi esset quaternitas rerum, quod est contra capitulum "Dampnamus".

Secundo sic: quae simpliciter differunt, simpliciter a se mutuo negantur /C 3vb/

<2> SECUNDA CONCLUSIO AFFIRMATIVA est quod inter essentiam et relationem est distinctio ex natura rei secundum quid. Et sunt ibi tres distinctiones secundum quid, sicut dictum est supra de non-identitate. Et probatur per easdem [per easdem] rationes per quas prius probatum est.

Text I

Text II

Text III

Text IV

Sommario del I Convegno

- 7 Introduzione
- 9 **Contestazione del libello del pa Giovanni XXII**
di Mario Sensi, *Pontificia Università Lateranense, Roma.*
- 29 **Impero e Papato nella prima metà del Trecento**
di Fortunato Iozzelli, *Collegio S. Bonaventura*
- 51 **Roberto Lambertini**
di Roberto Lambertini, *Università di Macerata*
- 67 **I Francescani ad Appignano**
di Maria Elma Grelli - Emidio Santoni
- 83 **Francesco d'Appignano on the eternity of the world
and the actual infinite**
di Russell L. Friedman, *Università di Copenaghen*
- 103 **Francesco d'Appignano**
di Domenico Priori, *Istituto Tecnico Industriale di Ascoli Piceno*
- 117 **La rielaborazione del concetto di *vis derelicta* in Nicole Oresme**
di Fabio Zanin, *Università di Padova*
- 161 **Kontexte des naturbegriffs**
di Notker Schneider, *Università di Colonia*
- 175 **On the threshold of inertial mass? Francesco d'Appignano on resi-
stance ad infinite velocity**
di Chris Schabel, *Università di Cipro*
- 191 **Parole di chiusura del Convegno**
di Nazzareno Mariani

Finito di stampare
nel mese di Settembre 2004
presso il
Centro Stampa Piceno (AP)