

CENTRO STUDI FRANCESCO D'APPIGNANO
COMUNE DI APPIGNANO DEL TRONTO

Atti del IV Convegno Internazionale
su
FRANCESCO D'APPIGNANO

a cura di
DOMENICO PRIORI



Appignano del Tronto
14-15 settembre 2007

Sommario

- 7 **Presentazione**
Francesco della Marca, *Commentarius in librum Sententiarum*, I, dd. 11-28, Grottaferrata 2007, vol. III (pp. 1-668).
Giovanni Lauriola
- 27 ***Aliquod absolutum*. Il fondamento metafisico degli atti volotanri secondo Francesco d'Appignano**
Guido Alliney
- 45 **La natura della sostanza nel commento alla *Metafisica* di Francesco D'Appignano**
Fabrizio Amerini
- 71 **En vertu du lien - François d'Appignano et la *connexio virtutum* (III Sent. q. 14, a. 3) (Remarques mêlées)**
Babey
- 89 **Francesco d'Appignano tra Parigi e Avignone**
William O. Duba
- 105 **La *cognitio viatoris de Deo* nel prologo e nelle prime tre distinzioni del primo libro del commento sentenziario di Francesco d'Appignano**
Francesco Fiorentino
- 145 **Questioni di Francesco d'Appignano sul IV libro delle Sentenze nel Vat. lat. 943: nuove tracce di tesi politiche di Francesco d'Appignano**
Roberto Lambertini
- 163 **Il fondamento cristocentrico dell'Immacolata Concezione in Duns Scoto e Francesco d'Appignano**
Giovanni Lauriola

- 183 Riflessioni sul pensiero scientifico di Francesco d'Appignano**
Domenico Priori
- 191 Francesco d'Appignano sulle Donne, Sesso e Matrimonio**
Chris Schabel
- 211 Causalità e attività del soggetto: la posizione di Francesco d'Appignano**
Tiziana Suarez-Nani
- 239 Francesco d'Appignano: dalla Teologia alla Teodicea**
F. Zanin

GIOVANNI LAURIOLA

**FRANCESCO DELLA MARCA,
COMMENTARIUS IN LIBRUM SENTENTIARUM, I, dd. 11-28,
Grottaferrata 2007, vol. III (pp. 1-668)**

Un cordiale saluto alle Autorità, ai Relatori e ai Partecipanti di questo “IV Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano”.

In modo particolare, al presidente dell’Associazione prof. Domenico Priori e ai suoi Collaboratori, che hanno voluto onorare l’apertura del Convegno con la “presentazione” del terzo volume dell’Appignanese al *Commenatarius* del I libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, a cura del prof. Nazareno Mariani, che saluto con stima e riconoscenza, auspicando sempre maggiore conoscenza e diffusione del pensiero dell’illustre Maestro francescano.

Parlare oggi di un autore lontano nel tempo, anche se di appena VII secoli, sembra parlare di anni luce. Se poi si aggiunge l’aggettivazione “medievale” e un pur labile riferimento ai nomi Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d’Occam, autori francescani famosi per l’audacia delle loro concezioni, allora l’impresa diventa ancora meno agevole e più ardua.

Nonostante ciò, cercherò di far lievitare la piccola simpatia e la grande curiosità che di Francesco d’Appignano è nata in me in questi ultimissimi giorni. L’occasione è duplice: la celebrazione in suo onore del Convegno, e il compito di annunciare la “nascita” del terzo genito del suo *Commentarius*, che il prof. Mariani con puntualità precisione dedizione e amore ha generato. E per questo secondo evento, mi sia permesso esprimere al prof. Mariani tutto il mio compiacimento per il lavoro compiuto e di porgergli le congratulazioni da parte del mondo scientifico e francescano, in special modo da parte della Città di Appignano che si onora di aver dato i natali all’illustre Pensatore e di mantenerne vivo il ricordo.

Nel “tenere a battesimo”, questo volume, che arricchisce lo spaccato scientifico e storico del mondo francescano medievale, sento vivo il bisogno di ringraziare doppiamente il prof. Mariani. *Primo*, perché mi ha dato l’occasione di gettare uno sguardo fugace, sull’orizzonte del Pensatore marchigiano, che ha dell’essere una visione più logico-razionale che teologico-

metafisica, e di avere valide indicazioni dottrinali, che gradualmente si distaccano dalla visione idilliaca del rapporto fede-ragione proposto dalla Scolastica del XIII sec. *Secondo*, perché, pur gravandomi di un “peso” dolce, reso però alquanto oneroso dal tempo ristretto e dal caldo rovente di questa estate di fuoco, mi ha permesso di affacciarmi su un mondo a me poco noto, di guardare nell’immenso orizzonte della prima metà del XIV sec., anche se in un tempo abbastanza abbreviato, e di intravedere alcuni tratti della personalità di Francesco d’Appignano, nella speranza di contribuire in qualche modo allo svezzamento del suo nome e all’apertura del suo pensiero nel mondo francescano e contemporaneo.

Nel comunicare, pertanto, le impressioni ricevute da questo fugace sguardo, mi affido alla benevolenza di chi ascolta, chiedendo in anticipo venia se non riuscirò ad accontentare le attese e le esigenze dei più esigenti.

I - Caratteri generali del volume

Questo terzo volume, ancora di stampa odorifero, è la continua naturale del secondo, che trattava delle prime dieci distinzioni del *Commentarius* al I libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, mentre il presente ne tratteggia dall’undecima alla ventottesima. Il testo del Lombardo, come si ricorda, costituiva il testo base dell’insegnamento universitario dell’epoca, rimasto in vigore più o meno fino alla fine del XVI secolo.

Riprendendo e condividendo una nota metodologica, richiamata anche dal prof. Mariani nell’Introduzione al I volume (p. 59), e cioè che un’opera bisogna valutarla principalmente per quella che di fatto è e rappresenta, e non per quello che non è o avrebbe potuto dire o rappresentare, ho cercato di attualizzarla con la ricerca di una “chiave ermeneutica” di lettura per orientarmi nell’interpretazione. Devo confessare, però, che, con tutta la buona volontà, non mi è stato possibile trovarla, causa, forse, la scarsità di testi a disposizione e conoscenza non specialistica dell’Autore.

Tuttavia, ho dovuto inventarmene una per entrare nel cuore del volume, che, essendo di natura teologica, mi son fatto guidare dalla stessa tradizione francescana, specialmente oxfordiana, e portata a compimento dal Doctor Subtilis. Mi è sembrato rintracciarla nel “mistero dell’Incarnazione”. Così l’ho estesa anche al nostro Francesco, nella speranza di non aver fatto il proverbiale “buco nell’acqua”.

Per comodità di sintesi, le distinzioni vengono raggruppate intorno a due poli: quello intorno allo Spirito Santo (dall’undicesima alla diciottesima-

ma); e quello intorno alla Trinità (dalla diciannovesima alla ventottesima); ad eccezione della diciassettesima, sulla “carità”, che meriterebbe un’attenzione a parte.

Non potendo entrare, per ovvie ragioni, nel vivo dei due poli, si segnalano del primo soltanto i titoli: se la produzione del Figlio e dello Spirito Santo siano realmente distinte (d. XI); se lo Spirito Santo sia “spirato” prima dalla persona del Padre o da quella del Figlio o da tutte e due insieme e contemporaneamente (d. XII-XIII); se lo stesso Spirito può autoporsi o deve essere posto dalle relazioni Padre-Figlio (d. XIV-XV-XVI); se lo Spirito Santo si caratterizza proprio come Dono o come altro (d. XVIII); se c’è distinzione reale tra generazione del Figlio e spirazione dello Spirito Santo; e se la carità, espressione concreta dello Spirito Santo, sia necessaria per la salvezza dell’uomo (d. XVII). Difatti, le risposte teologiche orientano grandemente la vita spirituale dell’uomo, che, a sua volta, influenzano quella esistenziale in tutti gli spessori sulla vita.

Del secondo polo, quello Trinitario, invece, si tenterà di coglierne alcuni aspetti per interpretare il modo e la possibilità di come si possa concepire la consistenza delle tre divine Persone, nell’Unità della natura divina, secondo l’interpretazione logico-teologico dell’Appignanese. Il quale ha presente la posizione essenziale e vincolante della fede così precisata: il Dio unico esiste e vive in tre persone, numericamente distinte tra loro, ma identiche nella natura divina; l’unicità di Dio si fonda sull’unicità della natura divina.

Fatto salvo questo nucleo di fede, le opinioni possono variare da autore ad autore, a seconda delle posizioni speculative e linguistiche proprie. La storia del mistero trinitario ha registrato, infatti, una certa difficoltà terminologica nella sua precisazione per indicare la realtà che designa l’unità e quella che designa la trinità.

Nel medioevo sono abbastanza diffuse le autorità di Boezio, Agostino e Riccardo di S. Vittore, sia con le definizioni di “persona” e sia con la trinitaria posizione di “una essentia” e “tres personae”. Da Agostino a Riccardo si nota anche il passaggio speculativo dall’ambito metafisico a quello della storia della salvezza con l’Incarnazione, che sarà fatto oggetto di grande attenzione dagli Autori francescani.

Come a dire: il mistero Trinitario viene rivelato dal mistero dell’Incarnazione, onde tutta l’importanza della personalità di Cristo, che viene a costituirsi autentica “chiave ermeneutica” ufficiale sia dei misteri della Trinità sia della intera rivelazione. La terminologia comunemente usata per tentare di chiarire questo mistero è caratterizzata dai termini - “processione”, “relazione” e “persona” - utilizzati anche dal nostro Francesco.

II - Alcune esemplificazioni

a) *Distinzione XIX*

Delle distinzioni d'argomento trinitario, ne scelgo alcune da cui ricavo qualche indicazione circa la complessità, profondità e delicatezza del pensiero dell'Autore. Come primo esempio, la XIX distinzione che ha per titolo: "Utrum divinae personae sint in se mutuo per circumincessionem", (cioè "se le Persone divine sussistono in sé per circumincessione", ossia per origine o per relazione). L'analisi, condotta nell'unica e breve questione, è ben articolata e strutturata logicamente, con uno sviluppo argomentativo molto stringente e avvolgente insieme, di tipo matematico che non lascia spazio a nessuna distrazione, pena lo smarrimento.

Il nucleo della risposta è incentrato sulla precisazione dell'espressione "esse in alio" (*essere-in-un-altro*). Dal momento che i due aspetti del mistero, Unità e Trinità, il primo ha una certa preferenza sull'altro come principale e fondante, l'espressione "esse in alio" comporta due caratteristiche: "distinzione" e "unità". Scrive: l'"esse in alio dicit duo: distinctionem eius quod est in alio ab illo in quo est, et cum hoc aliquam unitatem inter ipsa"¹. E in forma ancora più sintetica: "esse in alio et dicit distinctionem et etiam aliquam unitatem"². Il concetto dell'"essere-nell'altro" comporta due aspetti essenziali: "distinzione" tra "ciò che è nell'altro da quello per cui è", ossia tra essere ricevente e essere ricevuto, con una certa "identità" di essere.

Importante è la spiegazione prodotta in modo molto rigoroso e di strettissima concatenazione, quasi di un pensiero che si svela a cascata continua senza balze d'interruzione o di respiro: è una dimostrazione tutta d'un fiato, senza pause.

Ecco i due argomenti principali: "nullo modo distinctum ab aliquo, nullo modo est in eo; idem enim non potest esse in se ipso unum eo modo quo aliquid est in alio: oportet quod distinguantur ab eo: si est in eo realiter, realiter; si secundum rationem, secundum rationem"³; l'altro: "quod enim est in alio, oportet quod aliquo modo sit unum cum eo, alias quodlibet esset in quolibet; ergo esse in alio et dicit distinctionem et etiam aliquam unitatem"⁴.

1. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 3.

2. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 4.

3. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 3.

4. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 4.

Si noti quel duplice avverbio in forma assoluta “nullo modo” per sottolineare la forza rigorosa dell’argomentazione in base al principio di non-contraddizione: “*in nessun modo* ciò che è distinto da un altro, *in nessun modo* è in esso; difatti, uno non può stare contemporaneamente in se stesso nel modo per cui qualcosa è nell’altro: è necessario che si distingua da esso; e la distinzione è reale o di ragione a seconda del tipo di distinzione esistente tra l’uno e l’altro”.

Alla domanda chiarificatrice circa la caratteristica più importante tra “distinzione” e “unità” dell’essere nell’altro, con decisione Francesco risponde: l’ “unità”, perché implica e rivela meglio l’ “intimità”, ossia la natura, dell’essere nell’altro, affermandone anche l’identità tra unità e natura.

Duplice è la valenza dell’ “unità”, assoluta o relativa, distinguendo per ciascuno modo una suddivisione interna: “L’unità è duplice, di identità quando qualcosa è assolutamente identica con l’altra; e può essere assoluta o relativa”⁵.

“Assoluta” quando una cosa è assolutamente “una” per identità perfetta con l’altra, dove l’avverbio “absolute” è da intendersi non in modo formale, ma in modo essenziale e fondamentale, “non formaliter, sed “fundamentaliter”⁶; “relativa”, invece, quando è in ordine di connessione gerarchica o di attribuzione, ossia dipendente da una scelta descrittiva. L’unità relativa viene sviluppata in modo più analitico al n. 7, dove viene distinta in unità “simpliciter”, se gli elementi sono uniti semplicemente, e unità “secundum quid”, se sono uniti per scelta di ordine particolare. Questo duplice modo di intendere l’unità relativa produce anche due modi di distinzione, uno assoluto e uno relativo.

La dimostrazione continua determinando un duplice modo di “essere-nell’altro” (“*essendi-in*”), in base al duplice senso dell’unità. Il modo relativo si verifica, quando “ciò che è nell’altro è identico o è uno con l’altro”⁷, come per esempio la forma nella materia, l’oggetto nello spazio, l’accidente nel soggetto, l’effetto nella causa. In questo primo modo l’essere-in implica una unità relativa, e una distinzione assolutamente distinta⁸.

Il modo assoluto, invece, si realizza quando “ciò che è nell’altro è iden-

5. *Commentarius*, I, d. XIX, q. un., n. 6: “Unitas autem est duplex, [...], est enim quaedam unitas idemptitatis qua aliqua sunt unum idemptitate absoluta, et haec est unitas idemptitatis absolute, quae dicitur absoluta non formaliter, quia idemptitas ipsa formaliter est relatio, sed fundamentaliter; puta quod talia quae sic absoluta idemptitate sunt”.

6. *Ivi*.

7. *Ibidem*, n. 9: “quod est in alio est idem vel unum cum eo...”.

8. *Ivi*.

tico con ciò in cui c'è l'unità d'identità assoluta e distinto dallo stesso con una certa distinzione relativa"⁹. E pur convinto che non è possibile trovare esempi nel mondo delle creature, tuttavia Francesco offre un'idea approssimativa con il principio: "totum est in suis partibus et, e converso, partes in toto; totum enim aliquo modo est idem et unum cum partibus unitate absoluta et distinctum per relationem"¹⁰. In concetto del "tutto", infatti, in un certo modo "è identico e uno con le parti unite in modo assoluto, e distinto dalle parti per relazione".

Onde l'applicazione al mistero: "In questo modo le persone divine sono in sé vicendevolmente una nell'altra per circuminessione: esse, infatti, sono uno di unità assoluta, perché ciò che è assolutamente una e numericamente identica è nell'altra in modo indistinto, e si distinguono soltanto con distinzione relativa, cioè d'origine"¹¹. E questo modo di essere-nell'altro è perfettissimo.

Con una certa soddisfazione, Francesco pone fine al piccolo gioiello di trattazione: "Ex dictis potest concludi corollarie quod essentia est principalis ratio *essendi in* et non ipsa relatio"¹². Come corollario, si può concludere dicendo che la ragione principale dell'*essere-in* è l'essenza e non la relazione. E applicando il principio sopra esposto "*esse-in* principalius dicit unitatem quam distinctionem"¹³, l'*essere-in* esprime più unità che distinzione, afferma: "Sic ergo dico ad quaestionem quod divinae personae sunt in se invicem quia quae habent eadem naturam numero cum aliquali distinctione, sunt in se invicem; sed divinae personae sunt huiusmodi; ergo una est in alia non tamen formaliter" (n. 13) [sed fundamentaliter], cioè le persone divine sono in sé una nell'altra perché hanno la stessa natura numericamente identica, e si distinguono per le relazioni d'origine.

b) *Distinzione XX*

Assicurata la possibilità della consistenza in Dio dell'Unità dell'essenza divina con la Trinità delle Persone, il *Doctor sinteticus* si chiede ulterior-

9. *Ibidem*, n. 10: "illud quod est in alio est idem cum eo in quo est unitate idemprimitatis absolute et distinctum ab ipso distinctione aliqua relativa".

10. *Ivi*.

11. *Ivi*: "sed isto modo divinae personae sunt in se invicem una in alia per circuminessionem: ipsae enim absoluta unitate sunt unum, quia quicquid absolutum est in una, idem numero est in alia indistincte, distinguuntur autem tantum distinctionem relativa, quia per origines".

12. *Ibidem*, n. 11.

13. *Ibidem*, n. 12.

mente, se l'uguaglianza di natura tra le Persone divine sia anche uguaglianza di perfezione infinita. E nella distinzione XX, sviluppa l'argomento nell'unica questione, suddivisa in tre articoli ben strutturati e autoapprofondenti aspetti interessanti sia sotto l'aspetto teoretico che storico, nel consueto linguaggio tecnicamente perfetto e logicamente ineccepibile. La problematica come, si ricorda, era tenuta viva dalle posizioni del trideismo o delle epoche delle Persone Divine, dietro l'influsso di Gilberto di Poitiers e di Giacchino da Fiore, riprese e diffuse nell'Università di Parigi, ma condannate a più riprese agli inizi del XIII secolo.

Nell'analisi, Francesco segue lo schema classico del "quod sic", del "contra" e della "solutio". Agli argomenti favorevoli alla disuguaglianza delle perfezioni, avvallati dalla qualche autorità di Agostino e da due argomenti razionali (n. 1-3), oppone un argomento di ragione di grande respiro "ubi non est equalitas, ibi est aliquid maius e minus et, consequens, imperfectionem"¹⁴, dove non c'è uguaglianza c'è di necessità imperfezione; e tre argomenti d'autorità, uno di Agostino: "credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis"¹⁵, ossia, per il concetto di bellezza, credo che dove c'è tanta armonia c'è soprattutto uguaglianza e similitudine e nessuna ombra di ineguaglianza; un altro dal Simbolo di Atanasio "tres personae coeternae sibi sunt et coaequales"¹⁶, le persone divine sono tre tra di loro coeterne e co-eguali; e il terzo da Paolo ai Filippesi 2, 6: "Et non rapinam arbitratus esse se equalem Deo", Cristo non considerò un tesoro nascosto la sua uguaglianza con Dio.

La soluzione della questione viene impostata attraverso una riflessione tratta dal mondo creato, dove gli elementi fondamentali di una qualsiasi unità sono almeno due, quello dell'essenza e quello delle relazioni, con la puntualizzazione che nelle cose essenziali non si dà ineguaglianza, come invece può avvenire nelle relazioni. Così scrive: "Come nelle creature ci sono due elementi generali, cioè l'essenza e gli attributi essenziali da una parte, e le relazioni e i concetti dall'altra parte; e poiché nelle cose essenziali non ci può essere ineguaglianza, questa si registra solo nelle relazioni e nei concetti"¹⁷. E nella lezione primaria ne precisa il senso: "nelle cose

14. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 4.

15. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 5.

16. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 6.

17. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 7: "cum individuus non nisi duo in generali, scilicet essentia et essentialia ex una parte, et relationes ex notionibus ex altera parte, et con-

essenziali non si può ammettere alcuna disuguaglianza a causa della stessa natura numericamente identica in tutte e tre le Persone, e se di qualche ineguaglianza si può parlare, essa riguarda soltanto la relazione tra le tre persone”¹⁸.

Individuata così l’unica possibilità della disuguaglianza nel mistero trinitario nel solo concetto di “relazione”, Francesco procede con un ritmo serrato la sua analisi, attraverso tre articoli in cui sviscera il concetto di “relatio”, chiedendosi se si distingue dall’essenza e comporta in sé qualche imperfezione; se ha una propria consistenza ontologica diversa da quella dell’essenza; e se possiede una propria infinità diversa dall’infinità dell’essenza¹⁹.

Pur non potendo seguirlo nelle sue progressive e puntuali analisi dei singoli articoli, non si può non indicare qualche particolarità che possa aiutare a comprendere lo spessore della capacità logica e teoretica insieme. Del primo articolo, per esempio, se il concetto di relazione implica qualche idea di imperfezione, l’Appignanese s’impegna in una puntuale precisazione del concetto di perfezione assoluta: “quid sit perfectio simpliciter”²⁰, distinguendo e discutendo quattro modi di intendere la perfezione assolutamente perfetta senza imperfezione: “perfectio sine imperfectione”²¹.

Esclude il concetto di perfezione assoluta nel senso di “ogni perfezione”, perché troppo generico; esclude anche il concetto di derivazione anselmiana “meglio essere che non essere”, perché ogni perfezione sarebbe ugualmente assoluta; esclude infine il concetto di perfezione inteso come “somma perfezione”, perché non ammetterebbe nessuna gradualità tra le perfezioni semplici. Nessuno di questi tre modi di intendere la perfezione si realizza in Dio²², come dimostrano le ragioni addotte da Duns Scoto, citato espressamente al n. 21 come il *Doctor*, e del quale sembra accettarne il concetto di perfezione assoluta come “simpliciter simplex”, quando propone la concezione intesa come “perfectio absoluta [est] sine aliqua determinatione

stat quod ex parte primi non potest attendi inequalitas, quod essentia et essentialia sunt communia cuilibet, ideo restat quod si esset aliqua inequalitas, quod illa attenderetur penes relationes et notionalia”.

18. *Ivi*: “quantum ad essentia, non potest attendi aliqua inaequalitas cum eadem numero sit in omnibus, et ita, quia si aliqua inaequalitas esset inter personas divinas, illa heberet esse quantum ad relationem”.

19. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 8-10.

20. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 12.

21. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 13.

22. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., nn. nn. 13-16; 18-20.

vel addictione”, di esplicita derivazione aristotelica: “simpliciter dico quod sine addito dico”²³.

Questo quarto modo di intendere la perfezione assoluta viene applicato al concetto di “relazione” e discusso in riferimento con quello dell’“essenza” divina con quattro argomenti, di cui l’ultimo coincide con quello di Duns Scoto, chiamato per antonomasia e anche per rispetto, con il semplice titolo di “Doctor”²⁴. E dopo un lungo dialogo con le varie possibilità sembra concludere dicendo che il concetto di relazione, come perfezione assolutamente semplice, appartiene più alla ragione del concetto di Persona divina che non al concetto di Essenza divina: “Et ita concedo quod divina relatio, quia est perfectio simpliciter, pertinens ad rationem suppositi, non naturae, ideo est melio in quodlibet ente, non tamen in quolibet supposito entis”²⁵.

Anche nel secondo articolo l’analisi si sviluppa armonicamente discutendo il concetto di relazione divina sia come entità propria in modo assoluto sia come entità propria in modo relativo²⁶. Esclusa la prima modalità, in quanto un’entità assoluta possiede un proprio essere e una propria essenza. Condizioni che non si realizzano nelle relazioni divine, perché in Dio la relazione non ha né un proprio essere né una propria essenza, come viene confermato dalle autorità di Agostino e di Anselmo espressamente citati nei nn. 84 e 85 dell’analisi, che viene approfondita con vari argomenti analogici in riferimento alla paternità e filiazione esistenti nelle creature.

Alle varie convenienze tra le relazioni infracreaturali e le relazioni divine, l’Autore mette in evidenza il modo essenziale della distinzione, le cui ragioni ultime e profonde sono *ignote all’uomo*, ma è sicuro che esse non appartengono all’essere formalmente né formalmente alla relazione, ma soltanto all’essere in modo “denominative”, cioè secondo un modo per indicare che l’essere qualcosa pur non essendo formalmente né essere né relazione si predica ugualmente e dell’uno e dell’altro (n. 96).

Interessante notare l’affermazione di “nobis ignotas”, con cui l’Ap-pignanese riconosce i limiti dell’umano intelletto nei confronti del mistero. E alla domanda: “se la differenza della relazione non è né relazione né essere, cosa è?”; risponde: “niente formalmente si predica di sé, se non se stesso per se se stesso, come per es., la differenza della sostanza non è sostanza formalmente, né essere proprio, ma è ciò che è; si può dire che la differenza

23. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 17.

24. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 22.

25. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 49.

26. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 76.

ultima della relazione è semplicemente una relazione e un essere denominativo”²⁷. E conclude affermando: “Tunc ad propositum dico quomodo istae relationes... sunt in divinis ultima distinctiva”²⁸, cioè le relazioni divine indicano soltanto l’ultima differenza distintiva tra le Persone del mistero Trinitario, nel senso che le relazioni di “paternità”, di “filiazione” e di “spirazione” sono l’ultimo modo per indicare la sussistenza delle tre Persone divine, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. In questo modo, la relazione costituisce la Persona nell’unità dell’essenza, cioè distingue una Persona dall’altra senza indicare alcuna differenza tra l’una e l’altra, se non nel nome. E in questo c’è perfetta sintonia anche con Duns Scoto quando affermava che in Dio la relazione costituisce la persona.

L’ultimo gradino dell’analisi, cioè il terzo articolo, discute la possibilità che la relazione divina, distinta dall’essenza, abbia una propria infinità, diversa dall’infinità dell’essenza divina, e sembra che l’Autore, dopo ampia discussione di due opinioni principali, accetti quella del Dottor Sottile, quando afferma: “Sic ergo ipsa relatio formaliter ut distincta ab essentia, nec est finita nec infinita, sed secundum se etiam ratio neutra, quia finitum et infinitum sunt modi intrinseci maioris molis vel virtutis; relatio autem non est sic magnitudo”²⁹. La relazione divina, quindi, come perfezione “simpliciter” è formalmente distinta e neutra dall’essenza e non comporta alcun riferimento al finito o all’infinito, non essendo una grandezza. Come a dire la coesistenza di due infiniti è contraddittorio³⁰.

c) *Distinzione XXIII*

Dopo queste due interessanti distinzioni sulla comprensione di alcuni problemi concernenti la Trinità, si richiama l’attenzione su un piccolissimo gioiello di trattazione logica, la XXIII distinzione dal titolo “Quaero utrum persona vel suppositum dicatur de tribus secundum substantiam vel relationem”, cioè se nella Trinità la persona si predica in modo sostanziale o in modo relativo, in modo reale o di ragione. Il problema che viene posto è abbastanza delicato e complesso, e di difficilissima soluzione, ci si chiede se il concetto stesso di persona abbia un valore assoluto o un valore relativo, e quali sono le sue relazioni con la natura stessa di Dio.

27. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 99.

28. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 102.

29. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 123 cod. di Parigi.

30. *Commentarius*, I, d. XX, q. un., n. 157.

A primo acchito, meraviglia l'assenza completo di accenno a l'uso della definizione di persona, rendendo ancora meno facile la stessa lettura che si evolve facilmente in chiave più logica che speculativa. Sembra che l'Appignanese sottenda la posizione speculativa del concetto di persona con valore "neutro" e faccia dipendere tutto da una questione di linguaggio. Posizione già intuita metafisicamente da Duns Scoto quando riconosce la possibilità di poter interpretare e giustificare in senso comune i due valori, a seconda della capacità del soggetto, benché lui sia favorevole al valore assoluto della Persona, che si contraddistingue dalla Natura divina per la nota di "incomunicabilità". Difatti il Doctor subtilis scrive: "A quelli cui ripugna di parlare di Persone assolute, si può concedere la soluzione comune, cioè che le Persone sono relative e che la prima Persona è costituita dalla sua relazione alla seconda Persona"³¹.

Dando per scontato il riferimento agli argomenti che affermano la predicamentalità sostanziale e assoluta del termine persona alla costituzione delle Persone divine, poggianti sull'autorità di Agostino "quidquid ad se ipsum dicitur secundum substantiam dicitur"³², Francesco, al contrario, sempre sull'autorità di Agostino, afferma che "quidquid numeratur in divinis, dicitur relative et non substantialiter"³³, ossia che tutto ciò che si predica in Dio è relativo e non assoluto.

La delicatezza del problema è abbastanza evidente anche dal fatto che la stessa autorità di Agostino viene utilizzata, non è il primo caso, in opposte interpretazioni "nihil in eo [Deo] secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur" e ancora "in Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur"³⁴. Ossia: "in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è

31. Ord, I, d. 28, q. 3, n. 8 (93): "cui non placet ultima opinio de personis absolutis, potest dici tenendo communem viam [quae defendit personas esse relatives]". Tra parentesi è indicata la numerazione dell'*Editio Minor*, Alberobello 1998ss, a cura di G. Lauriola.

32. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 1-2.

33. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 3.

34. Agostino, *La Trinità*, V, 5, 6: "In Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza", ... e "in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale". Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma

accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza”, e “in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale”.

Nella soluzione della questione Francesco dice espressamente di voler seguire “in toto” il pensiero di Agostino “et dicendo concorditer dictis eius”³⁵, e accetta il valore “neutro” dello stesso concetto di persona, attraverso la triplice analisi della differenza nominale di un termine che si può predicare di qualcosa in modo “assoluto relativo e neutro”, quando scrive: “praemitto quod triplex est differentia nominum: quaedam enim sunt quae dicunt rem mere absolutam... alia mere relativam... alia autem sunt quorum significatum est neutrum ex se determinabile per utrumque illorum sicut ens”³⁶.

Questo triplice significato semantico, Francesco lo applica ai “nomi divini” o Persone divine, precisando: anche in Dio ci sono dei nomi che si predicano con valore assoluto, come l’essenza; dei nomi con valore relativo, come la paternità, la filiazione, la spirazione; e altri nomi con valore neutro, nel senso che vengono determinati dall’uno o dall’altro valore, tra questi nomi neutri c’è anche il termine di “persona”³⁷.

Al termine “persona” viene così riconosciuto nominalmente un valore “neutro”, mentre nelle cose divine il suo valore viene determinato o in modo assoluto quando è considerato in sé al singolare per la singola Persona, o in modo relativo quando al plurale viene riferito come distinzione tra le Persone. Il valore della neutralità del termine “persona”, quindi, è

nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo ad essere Figlio, ed un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l’uno sarebbe chiamato Padre, l’altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l’uno né l’altro si riferisce a se stesso, ma l’uno all’altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all’ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole”.

35. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 5.

36. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 6.

37. *Commentarius*, I, d. XXIII, q. un., n. 7.

relazione alla sua predicazione se al singolare o al plurale, come a dire che non ha consistenza propria ma privativa o relativa alla sua predicabilità.

Come interpretare questo silenzio di Francesco sulle definizioni di persona?

Sembra possa riferirsi all'interesse più logico che metafisico del *Doctor Sinteticus*, e alla sua preferenza accordata più ai *Topici* che alla *Metafisica* di Aristotele. Difatti, lo stesso Duns Scoto, pur affermando la predicabilità assoluta del termine "persona" nel concetto di *incomunicabilità*, sinonimo di essenza e unità tra le Persone divine, ha conservato la predicabilità relativa del termine per la distinzione tra le stesse Persone divine. Il concetto di "neutro" tra i due Dottori è solo formalmente differente ma identico nella sostanza.

La differenza riguarda anche la constatazione che per il *Doctor Subtilis* la persona ha una consistenza più ontologica, come viene suggerito dall'uso che fa delle due classiche definizioni, di Boezio e di Riccardo; mentre per il *Doctor Sinteticus* sembra più di valore "privativo" e senza utilizzo di riferimenti definitoriali del concetto di "persona". In breve, si può affermare con tranquillità che le due posizioni sono più vicine speculativamente di quanto non sembri linguisticamente.

d) *Distinzione XXV-XXVI*

La problematica trinitaria prosegue con un'altra delicatissima questione affrontata ampiamente nelle due successive distinzioni XXV-XXVI dal titolo "Utrum paternitas et filiatio in divinis sint relationes reales", (Se la Paternità e la Filiazione nella Trinità siano relazioni reali), cioè se gli effetti interscambiali o di produzione tra produttore e prodotto siano qualcosa di reale e di distinguibile realmente, oppure semplicemente di ragione.

Il mistero esige che siano salve queste due affermazioni: da un lato, il Padre genera il Figlio come espressione perfetta del suo conoscersi; e dall'altro, la generazione è accompagnata dalla processione dello Spirito Santo, come Amore del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. Questo movimento di conoscenza e d'amore costituisce l'essere e l'agire di Dio, in continuo movimento o perfetta attività o divenire divino, non nel senso metafisico di un passaggio dalla potenza all'atto, ma semplicemente per indicare l'eterna processione intrinseca al mistero Trinitario, affermandone la distinzione reale tra le relazioni delle Persone nell'unicità di Natura.

In forza di questa perfetta immanenza o circumincessione di Persone, che comporta le affermazioni - "tutta la natura che è nel Padre, è nel Figlio

e nello Spirito Santo, e in ragione della semplicità e dell'unità di Dio, ogni Persona è questa natura e le tre Persone sono questa natura" - Cristo nella sua avventura umana ha potuto esprimere più volte il suo pensiero: "Io e il Padre siamo una cosa sola" (Gv 10, 30) e "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14, 9).

Di conseguenza, sembra utile ripetere che il mistero Trinitario si presenta essenzialmente in questi termini: in Dio ci sono tre Persone nell'unità numerica della stessa essenza; ciascuna Persona e tutte e tre insieme sono realmente la stessa essenza divina, mentre sono realmente distinte tra di loro. Si deduce allora che l'essenza è comune alle tre Persone, mentre la personalità di ciascuna Persona è realmente distinta dall'altra. Ciò che è comune è "comunicabile", e ciò che personale è "incomunicabile". Onde poi la questione del rapporto tra Essenza divina e Persone divine. E qui le opinioni si diversificano e dipendono sempre dalla chiave generale di lettura data del Cristo se funzionale o assoluto, come già è accaduto nella concezione dell'essere.

Nello sviluppo della questione è sorprendente e interessante notare la perfetta onestà intellettuale del *Doctor Sinteticus* nel riconoscere i limiti della razionalità umana e l'abbandono esclusivo ai dati della rivelazione per rispondere al delicato problema. L'atteggiamento di fede si manifesta fin dall'inizio della trattazione, nel presentare l'argomento del "Contra" fondato sul testo di Paolo agli Efesini (3, 14-15: "Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi ex quo omnis paternitatis in caelis et in terra nominantur": ("Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome"), e nell'analisi dell'intero terzo articolo che si apre con l'accettazione della tesi comune, che poggia sull'autorità di Matteo (28, 19: "Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti": ("Battezzate nel nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo").

Importante è anche la precisazione che l'Autore fa circa il modo di accettare la soluzione se solo per fede o anche per autorità, dal momento che la formula del battesimo è data non in virtù delle relazioni ma delle Persone. Pensiero che nella trascrizione del codice di Parigi viene così sintetizzato: "In ista quaestione non video auctoritatem Sacri Canonis nec rationem cogentem, tamen ipsa teneo propter auctoritatem Sanctorum qui haec dicunt et a Spiritu Sancto habuerunt"³⁸: "In questa questione non ci sono autorità scritturistiche né ragioni apodittiche, tuttavia accetto l'autorità

38. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 68.

dei Santi che dicono d'essere stati ispirati dallo Spirito"; testo che viene appoggiato dalla *reportatio* B: "ibicumque est productio realis, ibi necessario est relactio realis... sed iter Patrem et Filium est verissima et realis productio"³⁹: "dove c'è produzione reale, c'è anche distinzione reale... ora tra il Padre e il Figlio c'è produzione autentica e reale; quindi c'è reale distinzione tra il Padre e il Figlio...".

E nella conclusione esplicitamente afferma con una certa decisione, sull'esempio di Agostino e del Damasceno, che alla comprensione della questione non ci sono sufficienti argomentazioni di ragione, ma solo argomenti di autorità (n. 71). E le stesse argomentazioni d'autorità le accetta unicamente perché provenienti dallo Spirito Santo: "Credendum enim est quod Sancti hoc non affirmassent nisi a Sancto Spiritu habuissent"⁴⁰: Credo alla testimonianza dei Padri perché dicono di essere stati illuminati dallo Spirito.

e) *Distinzione XXVII*

Prima di concludere questa brevissima e leopardiana presentazione non posso non accennare al piccolo gioiello di trattazione sotto tutti gli aspetti della distinzione XXVII dal titolo "Utrum divinae personis constituentur in esse personali per origines vel per relationes consequentes": Se le Persone divine si costituiscono nell'essere personale per relazioni d'origine o per relazioni conseguenti, ossia la paternità e la filiazione. L'argomento si presenta anche come una visione di sintesi dell'intero pensiero trinitario dell'Autore, attraverso la triplice analisi del concetto di "relazione d'origine" (cioè della generazione attiva e della generazione passiva), del modo come le relazioni si distinguono e, infine, del modo come si costituisce la persona.

Pur senza seguirlo passo passo nella sua esposizione nei tre articoli principali, sembra opportuno richiamare ancora una volta le posizioni dottrinali circa il mistero Trinitario, per distinguere ciò che riguarda la fede e ciò che può cadere sotto l'analisi della ragione, indipendentemente dalla forma di linguaggio se d'ordine più metafisico che logico.

Estendendo l'osservazione della precedente distinzione che riconosce i limiti costituzionali alla ragione circa la dimostrazione del mistero, l'Appignanese, come già aveva fatto Duns Scoto, sottende del mistero ciò

39. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 68.

40. *Commentarius*, I, d. XXV-XXVI, q. un., n. 86.

che appartiene alla sostanza della fede e ciò che invece può cadere nell'opinabilità della ricerca. Per fede bisogna semplicemente ritenere che esistono tre Persone nell'unità dell'Essenza divina, ma non viene precisato in nessuna parte - né Scrittura né Tradizione - il modo come le stesse Persone si costituiscono.

Questo spiega la varietà delle ipotesi esistenti nell'approfondire il mistero Trinitario, anche da parte del nostro Francesco, che, dopo l'esposizione e la discussione di tre diverse ipotesi sul costitutivo delle persone divine, nell'analisi del primo articolo, ne presenta la sua abbastanza originale introducendola con il potente "Et ideo dico aliter"⁴¹: "Io invece penso e affermo diversamente". Come introduzione alla dichiarazione, si può utilizzare la trascrizione del codice di Parigi che, in forma dichiarativamente sintetica, recita: "In tribus personis sunt tres rationes, *nobis ignotas*, eminenter et perfectionaliter continentis omnia ista"⁴²: "Nelle tre Persone divine ci sono tre regioni, *a noi sconosciute* - e accettate per fede-, in cui una contiene in modo eminente ed essenziale tutte le altre"; e la *reportatio* B amplia: "quarum una [ratio] eminenter et perfectionaliter continet paternitatem et generationem activam, alterius tamen rationis ab utraque illarum relationum, et hoc formaliter est in Patre; alia [ratio] autem continet eminenter relationem filiationis et passivae generationis, ab utraque similiter alterius rationis; tertia [ratio], continens spirationem passivam et relationem consequentem, est in Spiritu Sancto"⁴³: "Delle tre ragioni, una contiene la paternità e la generazione attiva, diversa tuttavia dalla ragione delle altre due relazioni, e questo costituisce formalmente la ragione del Padre; la seconda ragione contiene la relazione della filiazione e della generazione passiva, e ugualmente diverse dalle altre ragioni; la terza ragione, contenente la spirazione passiva e le relazioni conseguenti, costituisce formalmente lo Spirito Santo".

Prima di tutto è da annotare quel "*nobis ignotas*", più volte ripetuto, che conferma la serietà intellettuale dell'Appignanese che riconosce tranquillamente la sostanza della fede trinitaria, tuttavia è lodevole il suo sforzo razionale per avvicinarsi quanto più possibile alla realtà del mistero, discutendo tutte le ipotesi comuni dei principali Dottori nel tentativo di dire anche la sua parola. In questo tentativo di dare ragione della fede trinitaria, sfodera una serie di argomenti, di cui l'ultimo, il sesto, merita una certa attenzione per il modo come viene condotto e anche per alcune notizie d'at-

41. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 35.

42. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 36.

43. *Ivi*.

tualità storica di come considerare gli Autori nella distinzione classica di antichi e moderni.

L'analogia tra generazione del Figlio e creazione del mondo, entrambi oggetto di fede formale, costituisce il punto di partenza dell'argomento, in cui afferma che come nella creatura la creazione passiva (ossia il ricevere l'essere da un altro) non è qualcosa di formalmente diverso dalla stessa creatura, così neppure nella generazione passiva del Figlio sarà qualcosa di formalmente diverso (n. 65). Affermazione che dimostra e approfondisce attraverso l'esegesi e del primo versetto del Genesi (1, 1: "In principium Deus creavit coelum et terram...") e dell'inizio del prologo di Giovanni (1, 1-3: "In principium erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum...").

Dall'esegesi del primo testo scritturistico instaura il paragone tra essere creato e derivato da Dio, così espresso dal codice di Parigi: "mundum esse creatum non est aliud quam mundum esse a Deo"⁴⁴, ossia "l'essere creato non dice altro che il mondo deriva da Dio"; che viene sintetizzata nell'espressione della *reportatio B* con "hoc esse ab hoc"⁴⁵: "questo deriva da questo".

Prima discute la duplice valenza semantica della proposizione *ab*, che può indicare o una categoria mentale senza alcun termine intermedio tra l'originante e l'originato, "quod dicit habitudinem secundum intellectum, licet nullum sit inter extremum et extremum"⁴⁶; o un termine che segue all'ordine quasi naturale da uno deriva l'altro, che si pone come una certa relazione intermedia: "sive terminum ipsius qui sequitur ordine quodam nature ad aliud a quo esse dicitur terminus, quam si aliqua relatio realis intermedia poneretur"⁴⁷.

Poi fa l'applicazione al mistero divino: "ita dico consimiliter in divinis quod secunda persona est a prima et tertia, ab utraque, modo tamen quodam eminentiori, quia secunda sequitur immediate ad primam et tertia ad utramque sine huiusmodi relationibus mediantibus quae sint formaliter in aliqua personarum"⁴⁸: nelle cose divine, la seconda Persona è diversa dalla Prima e dalla Terza, derivando da entrambe in un modo semplicemente più eminente, in quanto segue immediatamente la prima Persona, senza alcuna formale relazione intermedia in qualche Persona.

44. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 71.

45. *Ivi*.

46. *Ivi*.

47. *Ivi*.

48. *Ivi*.

Questo modo di intendere la processione delle Persone divine viene avvalorato anche dal testo giovanneo che “volens describere generationem illam ineffabilem, non dicit quia Pater genuit Filium, sed... dicit ‘in principio’ erat Verbum, non autem dicit: in principio generatum esse Verbum”⁴⁹; ossia nel “descrivere l’ineffabile generazione, l’Evangelista non dice il ‘perché’ il Padre ha generato il Verbo, ma che in principio il Verbo era presso Dio”, ciò denota semplicemente un certo ordine in cui la seconda Persona segue la Prima. L’espressione “in principium erat Verbum” non è sinonimo di “in principium Pater genuit Verbum”, ma indica semplicemente un modo più eminente della produzione attiva e passiva: “sed alium modum eminentiorem voluit terminare, quia ubicumque est productio-actio et passio”⁵⁰.

Concludendo la prima forma esegetica dell’analisi, l’Appignanese afferma che nelle Persone divine non si possono realizzare formalmente queste due forme di produzione attiva e passiva formalmente, altrimenti una Persona sarebbe più nobile dell’altra, in quanto “la produzione attiva è sempre formalmente più nobile della produzione passiva: l’agente (chi dà) è sempre più nobile del passivo (chi riceve)”⁵¹. Pertanto, la predicabilità della relazione d’origine è soltanto più eminente: “sed tantummodo eminenter”⁵².

Con questo suo linguaggio più moderno, l’Appignanese interpreta il pensiero degli Autori antichi e moderni affermando di trovarsi sulla loro scia dottrinale. Interessante notare oltre alla estrema capacità di sintesi nel presentare la caratteristica peculiare dei singoli Autori, anche l’aggettivazione con cui gli apostrofa come “antichi” e “moderni”. Tra i primi ricorda Bonaventura e Tommaso, tra i secondi Duns Scoto.

Meraviglia la forza sinergica di Francesco nel presentare le sue interpretazioni di Autori diversi tra loro per tante peculiarità, ma uniti nella stessa sostanza di fede. Così, per esempio del Doctor Seraficus sintetizza il “costitutivo della generazione delle persone divine nell’inascibilità”, nel fatto cioè che la Persona è increata ed eterna (n. 74); mentre per il Doctor Angelicus individua il costitutivo delle Persone in una “proprietà neutra” o “ragione neutra” che, non identificandosi formalmente né con la generazione né con la paternità, contiene in sé e in modo eminente ciò che lo costituisce (n. 77).

49. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72.

50. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72 del cod. di Parigi.

51. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 72.

52. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 65.

Tra gli autori moderni presenta Duns Scoto, con queste parole: “Le Persone divine non si costituiscono nell’essere personale per relazione d’origine, perché è vero che le ragioni costitutive non sono formalmente di queste relazioni, ma di altre relazioni diverse, che soltanto in modo eminente sono contenute e non anche in modo formale; né d’altronde dico che queste ragioni eminenti siano formalmente assolute, anzi possono essere relative, benché siano di un’altra ragione diversa da esse”⁵³. Alquanto strana sembra, però, la redazione parallela del codice di Parigi: “Lo stesso, forse, ha detto il Doctor Subtilis, benché non abbia espresso chiaramente il suo pensiero”⁵⁴. Tra le autorità, invece, viene preferita quella di Agostino⁵⁵.

Al termine della trattazione sembra utile utilizzare le stesse parole dell’Autore per essere sicuro di avere riportato quanto più oggettivamente il suo pensiero in problemi così delicati e anche molto difficili, perché hanno a che fare con i misteri più profondi della fede cristiana, a cui il nostro linguaggio non è minimamente avvezzo. Ecco le sue parole: “In breve io dico che nelle Persone divine non rimane formalmente la ragione di paternità, né di generazione né di spirazione; ma nel Padre c’è formalmente una certa ragione - a noi ignota - di diversa ragione da quella della generazione attiva e della paternità, che contiene eminentemente le due perfezioni. E così nel Figlio non c’è la generazione passiva né la filiazione conseguente, ma un’altra ragione di diversa ragione, che contiene in modo eminente le due perfezioni. Lo stesso si dica dello spirito Santo... E così si possono salvare tutto ciò che si dice di Dio”⁵⁶.

Conclusione

Prima di cedere la parola ai lavori del IV simposio in onore di Francesco della Marca, chiedo gentilmente di avanzare qualche osservazione amicale, inerente comunque alla miglioria della stessa lettura del volume presentato.

Prima di tutto condivido la grave e non facile decisione che ha dovuto

53. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 78.

54. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 78: “Idem forte intellexit Doctor Subtilis, licet non perfecte exspressit in hoc suam mentem”.

55. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 79.

56. *Commentarius*, I, d. XXVII, q. un., n. 80.

prendere il prof Mariani per risolvere l'aspetto editoriale dei testi. Dall'altro presento due osservazioni,

Quella che balza con più vivacità sembra essere la trascrizione dei caratteri di stampa utilizzata nell'edizione. Pur non entrando tecnicamente in merito, tuttavia come semplice lettore non posso non rivelarla. Benché la scelta possa rispondere a qualche esigenza di metodologia scientifica, sempre opinabile per definizione, sento ugualmente vivo il desiderio di far notare la difficoltà che si prova a leggere. Difficoltà, penso, avvertita chiaramente anche dallo stesso prof. Mariani quando scrive nella prima pagina dell'Introduzione "il testo si presenta come è attestato dalla trascrizione che è in tutto fedele alle norme oggi in voga per il latino medievale" e tra parentesi esprime il suo disappunto "chissà fino a quando?".

L'altra, per favorire l'incontro con il nostro Francesco, sarebbe auspicabile una introduzione generale e sistematica del suo pensiero, accompagnata magari da un'antologia di testi con relativa traduzione a fronte.

E' una richiesta che rivolgo con simpatia al prof. Mariani, per coronare al meglio il suo amore per Francesco d'Appignano.

Grazie!

GUIDO ALLINEY

**ALITUOD ABSOLUTUM.
IL FONDAMENTO METAFISICO DEGLI ATTI VOLONTARI
SECONDO FRANCESCO D'APPIGNANO**

Sommario

Questo studio prende in esame la psicologia dell'atto volontario secondo Francesco d'Appignano. Francesco si dimostra un pensatore indipendente che evita la tendenza del periodo di attribuire modalità diverse e apparentemente opposte alla volontà nel suo agire – come libertà, necessità e contingenza. Egli cerca invece di distribuire queste modalità nella varie fasi dell'azione umana: la volontà è necessità, il suo atto è libero, l'effetto che ne consegue è contingente. In questo modo Francesco costruisce una teoria della volontà del tutto indipendente da quella di Scoto.

Summary

This paper examines the psychology of the act of human will according to Francis of Appignano. Francis proves to be an independent thinker, who avoids the widespread tendency of his time to assign different and seemingly opposite modalities to the will in its acting – as liberty, necessity, and contingency. To the contrary, he tries to place these modalities in the different steps of human acting. Thus, according to Francis the will is necessary, the act of the will is free, and the resulting effect is contingent. In this way the Franciscan theologian elaborates a theory of the will completely independent from the theory of Scotus.

Il problema

La teoria della volontà di Francesco d'Appignano è stata recentemente oggetto di uno studio introduttivo pubblicato negli Atti del III Convegno Internazionale sul teologo marchigiano. In quell'occasione è stata messa in evidenza l'autonomia del maestro francescano sia rispetto alla dottrina di

Giovanni Duns Scoto, sia rispetto alle interpretazioni del pensiero scotiano diffuse nel secondo decennio del XIV secolo nell'ambiente minorita parigino, dove si era appunto formato Francesco. I testi interrogati, tuttavia, non erano stati sufficienti per ricostruire una dottrina organica e priva di contraddizioni: in particolare, le diverse definizioni di 'libertà' contenute in distinte parti di I *Sent.* d. 1, precisamente le questioni 3 e 6, non parevano consentire un'elaborazione coerente del concetto. Di conseguenza, al termine dello studio si concludeva che "l'estraneità di una trattazione dall'altra impedisce di cogliere un elemento comune sul quale fare affidamento per un'eventuale loro sintesi"¹. Ciò che pareva maggiormente mancare nei testi sottoposti ad analisi critica era una trattazione metafisica generale delle potenze dell'anima che potesse fungere da guida nell'ordinare secondo uno schema unitario le trattazioni parziali distribuite nell'opera del teologo francescano.

In questo nuovo contributo non si vogliono risolvere tutti i problemi emersi nel precedente studio per giungere così ad una visione chiara e coerente del pensiero di Francesco sulla psicologia degli atti volontari; nella prospettiva di un futuro ed auspicabile lavoro conclusivo sul tema, si intende invece più modestamente mettere a disposizione degli studiosi ulteriori elementi dottrinali, desunti da una questione in precedenza non considerata ed ora resa disponibile dall'edizione critica delle prime dieci distinzioni del primo libro sulle *Sentenze* data nel frattempo alle stampe da Nazareno Mariani².

Si tratta di I *Sent.*, d. 10, q. 3, *Utrum modus agendi necessario et modus agendi libere se conpatiantur sive sint conpossibiles in eodem principio productivo respectu eiusdem producti*. La questione è tesa a dimostrare che la spirazione dello Spirito Santo è un atto al tempo stesso libero e necessario, in opposizione alle tesi di molti teologi domenicani ma anche di alcuni francescani, primo fra tutti Guglielmo d'Ockham, il quale aveva recentemente sostenuto che la volontà divina vuole necessariamente la bontà divi-

1. G. ALLINEY, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in D. Priori (ed.), "Atti del III convegno internazionale su Francesco D'Appignano, Appignano del Tronto, 24 settembre 2005", Centro Studi Francesco d'Appignano-Comune di Appignano del Tronto, Appignano del Tronto 2006, p. 34.

2. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, ed. N. Mariani, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2006 (Spicilegium Bonaventurianum, 32).

na, e perciò non liberamente³. Il primo articolo della questione, *Quomodo voluntas nostra sit libera respectu sui actus*, è di particolare interesse per il nostro attuale obiettivo, che è quello di approfondire la fondazione metafisica della concezione della libertà di Francesco. Esso sarà perciò l'oggetto principale di questo studio, anche se sarà saltuariamente preso in considerazione anche il secondo articolo, *Quomodo voluntas divina sit libera respectu sui*. Dato il tema trattato, il primo articolo è del tutto indipendente dalla questione teologica in cui è inserito, e risponde piuttosto all'esigenza di un'analisi puntuale dell'atto volontario, e della conseguente determinazione delle rispettive modalità (necessità, libertà, contingenza) che ne caratterizzano i distinti momenti.

Per intenderne meglio il senso è però opportuno ricostruire il contesto dottrinale in cui il pensiero di Francesco prende forma. Una delle conseguenze più rilevanti dell'acceso dibattito sul rapporto fra intelletto e volontà che aveva contraddistinto gli ultimi decenni del XIII secolo è sicuramente una più accurata valutazione del significato dei termini stessi che caratterizzano la questione, quali appunto 'necessità', 'libertà', 'contingenza'. Il rapporto fra libertà e necessità, già messo a tema da Agostino e da Anselmo d'Aosta, viene studiato con strumenti concettuali nuovi, ma nessun teologo del periodo nega che le due modalità siano composibili nello stesso soggetto, dato che il beato è supremamente libero pur amando Dio con la più assoluta necessità. Dunque, il fatto che ad un esame più attento modalità apparentemente contraddittorie non si rivelassero tali è un risultato del tutto acquisito dalla speculazione del XIII secolo. La questione assume però caratteristiche nuove verso la fine del secolo, quando Giovanni Duns Scoto reimposta il dibattito sulla volontà inserendolo nella cornice della propria metafisica ontologica.

Senza voler ripercorrere neppure nelle sue linee più generali il pensiero del teologo scozzese, va ricordato come per Scoto la volontà sia costitutivamente libera, dato che "voluntas et libertas convertuntur". La libertà è dunque una caratteristica essenziale ed intrinseca della volontà che ne contraddistingue perciò ogni attività. La libertà, per altro, non implica immediatamente la contingenza - che è invece una caratteristica del modo in cui l'azione si svolge - ed è perciò compatibile sia con la necessità sia con la con-

3. Ockham ritiene infatti che "voluntas divina necessario vult bonitatem suam, non tamen libere, sed ita naturaliter sicut naturaliter intelligit bonitatem suam" (GUILLELMUS DE OCKHAM, *I Sent.*, d. 10, q. 2, in *Id.*, *Opera Theologica*, III, ed. G. J. Etzkorn, St. Bonaventure, New York, 1977, p. 343).

tingenza. L'unica forma di necessità esclusa, oltre ovviamente alla necessità di costrizione, è la necessità naturale, perché questa è una modalità che può competere solo alle potenze naturali, e la natura è il principio metafisico opposto alla libertà. Mettendo a frutto le possibili composizioni delle due coppie di trascendentali disgiuntivi natura-libertà e necessità-contingenza, Scoto riesce così a collegare in maniera più dinamica i concetti in gioco.

L'ontologia che fonda la metafisica scotiana dei modi dell'essere fa sì che la volontà umana sia libera e agisca contingentemente in ogni occasione, dato che nell'ambito dell'ente finito, quale è appunto quello creaturale, la necessità assoluta collegata all'infinità dell'essere non è raggiungibile, per cui la sola necessità possibile sarebbe quella naturale. È allora conseguente che la contingenza operativa, collegata con la contingenza ontologica, sia per l'uomo una perfezione superiore alla necessità di natura che, in quanto tale, si oppone alla libertà costitutiva della volontà umana. In Dio le cose stanno altrimenti: l'atto necessario della volontà divina si manifesta con la necessità più assoluta all'interno dell'infinità dell'essenza divina, mentre si mostra contingente nei confronti delle creature.

Questi nuovi rapporti fra i concetti in gioco - libertà, necessità e contingenza - costringe i teologi successivi a Scoto ad affrontare problemi parzialmente nuovi. Fra questi, uno è certamente quello della proliferazione delle modalità. In Scoto, la sovrapposizione dei modi d'agire è fondata su un poderoso pensiero metafisico, ma quando questo viene trascurato essa risulta una delle caratteristiche estrinsecamente più criticabili del volontarismo di quegli anni, soprattutto per chi, come Guglielmo d'Ockham, la considera poco più che un artificio linguistico. Tuttavia, diversi teologi francescani seguiranno Scoto mettendo in opera dottrine dove il collegamento fra le distinte modalità tende ancora a complicarsi.

Per esempio, nei primi anni del nuovo secolo Riccardo di Conington, combinando in modo diverso le modalità, sosterrà che il primo atto della volontà nei confronti di qualunque oggetto almeno parzialmente buono è caratterizzato dalla necessità naturale perché è prodotto immediatamente dalla volontà in base alla sua naturale tendenza al bene e alla causazione dell'oggetto stesso. Gli atti successivi, e in particolare l'eventuale prosecuzione di questa prima azione istintiva, sono invece liberi perché frutto dell'autodeterminazione del soggetto e contingenti perché l'autodeterminazione implica una scelta. Il risultato finale della dottrina di Conington è che l'atto di volizione del beato nei confronti di Dio ha contemporaneamente tre diverse modalità: è un atto libero in quanto prodotto deliberativamente dalla volontà; è un atto necessario, dato che il beato ama immutabilmente Dio; ma è anche

un atto contingente perché il beato mantiene la possibilità di voler un altro oggetto, se *per impossibile* ne trovasse uno più degno d'amore di Dio stesso⁴.

Non tutti i teologi francescani seguiranno questa tendenza che presenta davvero il rischio di risolvere solo verbalmente le questioni. Nel secondo decennio del secolo si levano così diverse voci critiche: Pietro Aureolo, recuperando di fatto il significato più genuinamente aristotelico del termine, sosterrà che i contemporanei dibattiti sull'essenza della libertà nascono dall'errore di ritenere che essa implichi il controllo delle proprie azioni⁵. La libertà non comporta la contingenza né si oppone alla necessità, e in questo è del tutto simile alla natura, la cui mancanza di regolarità impedisce di considerarla un principio sempre necessario. L'opposizione scotiana fra libertà e natura come principi essenzialmente opposti si sfalda nell'osservazione empirica della contingenza del creato, dove "senes aliquando non cane-scunt"⁶. Se il modo di agire è comune a tutte le potenze attive, la libertà e la

4. RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet* I, q. 7, Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1126, f. 10vb: "[...] quod voluntas fertur in Deum contingenter in via, falsum est quantum ad exercitationem subitam actus indeliberati. Sed verum est quantum est ad continuationem eiusdem actus; et cum in via, ergo et in patria voluntas continuat actum contingenter, concedo, cum quo stat quod necessario continuat ipsum, ut patebit in proxima questione. Et si queretur quare voluntas in via continuat actum volendi Deum ita contingenter quod non necessario, in patria vero continuat necessario licet contingenter, precipue cum obiectum utriusque sit omne bonum et sub ratione omnis boni apprehensum, dicendum quod omne bonum conceptum sub ratione omnis boni via sensus non est omne bonum sub ratione omnis boni ut est in se, sed ut potest colligi via sensus [...] ideo visio Dei sub ratione qua non potest apparere in eo defectus est causa huius necessitatis in patria que non est in via". Di conseguenza, "patet quod voluntas videntis Deum concipiat actum volendi eum libere et tamen necessario et contingenter" (RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet* I, q. 8, Ms. cit., f. 11rb).

5. PETRUS AUREOLI, *I Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 120, in ID., *Scriptum Super Primum Sententiarum*, ed. E. M. Buytaert, The Franciscan Institute, New York-Louvain-Paderborn 1952, I, p. 451: "Non est autem idem liberum et dominativum actus [...]. Unde ex hac deceptione oritur difficultas, quae hodie habetur circa formalem rationem libertatis, quia putant homines quod idem sit esse liberum et habere dominium sui actus".

6. PETRUS AUREOLI, *I Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 108, ed. cit., p. 448: "Unius potentie est unus modus agendi, puta immobiliter vel contingenter. Sed divina voluntas una est. Ergo si movetur respectu creaturarum contingenter, et respectu sue bonitatis contingenter movebitur; vel si necessario et immutabiliter respectu sui, eodem modo respectu creaturarum; cuius oppositum ipsi dicunt. Natura etiam est eadem potentia, et tamen movetur contingenter et raro movetur necessario et immutabiliter, sicut patet quod senes aliquando non cane-scunt. Oritur autem ista diversitas ex varietate materie. Ergo et secundum varietatem obiectorum, non est inconveniens quod voluntas moveatur quandoque necessario quandoque

natura si distinguono solo in base alla percezione interiore del soggetto nell'agire. In altre parole, la libertà non è più una caratteristica strutturale ed esclusiva della volontà umana, ma è semplicemente la *delectatio*, il diletto con cui si compie spontaneamente un'azione. Di conseguenza, essa è condivisa da ogni creatura in grado di provare piacere, tanto che anche i bambini e gli animali, quando agiscono senza costrizioni, sono liberi⁷.

Ma l'attacco più duro a Scoto viene da Guglielmo d'Ockham, il quale afferma che questo intrico di modalità diverse più che un problema reale indica una difficoltà terminologica dovuta ad un'errata comprensione del significato del termine 'libertà': "magis videtur hic esse difficultas de verbis quam de re"⁸. Ockham risolve la questione escludendo che la volontà sia libera per essenza, dato che la libertà non è una caratteristica costitutiva della volontà, ovvero una forma reale inseparabile dalla volontà ma non del tutto identica ad essa. Si tratta, invece, di un termine connotativo, che significa direttamente la volontà ma ne indica anche una particolare caratteristica operativa, il fatto cioè che essa in alcune circostanze è in grado di agire contingentemente. La libertà è dunque un concetto relazionale applicabile alla volontà solo quando il suo atto nei confronti di un oggetto potrebbe non essere eseguito - quando cioè è contingente -, ma non quando manca qualunque possibilità di agire altrimenti - quando cioè è necessario. Libertà e contingenza si sovrappongono dunque senza residui, annullando il senso stesso della speculazione scotiana⁹.

contingenter. Unde contingentia et necessitas non variant potentiam, ut videtur, quia non insunt sibi absolute, sed in ordine ad obiecta".

7. PETRUS AUREOLI, I *Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 114, ed. cit., p. 449: "[...] formalis ratio libertatis consistit in potentia ex actu complacentie et delectationis. Actus enim complacentie est formaliter liber; potentia autem, que quidquid agit agit ex complacentia, dicitur libera; nec aliquid aliud exigitur ad rationem libertatis". Di conseguenza, "[...] sine dubio verum est, quod pueri et animalia voluntarium et spontaneum participant, et per consequens libertatem [...]. Electioni autem et dominativo actus non participant, pro eo quod non habent actum in potestate sua" (n. 120, ed. cit., p. 451).

8. GUILLELMUS DE OCKHAM, I *Sent.*, d. 10, q. 2, ed. cit., p. 335.

9. GUILLELMUS DE OCKHAM, I *Sent.*, d. 10, q. 2, ed. cit., p. 344: "Unde illa ratio et sequens procedunt ex falsa imaginatione. Imaginatur enim ac si libertas esset aliquid unum reale distinctum aliquo modo ex natura rei a voluntate, vel non omnino idem cum voluntate, quod tamen non est verum. Sed est unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingentem posse fieri ab eadem. [...] Per hoc ad ultimum dico quod <libertas> non est sic condicio intrinseca potentiae, sed est unum nomen vel conceptus quod non potest verificari de natura nisi sit perfecta, et hoc in ordine ad aliud - non ad quodcumque, sed in ordine ad illud respectu cuius contingentem

La soluzione

Francesco della Marchia affronta la questione negli anni immediatamente successivi a Ockham e a Aureolo, ed è probabile che la propria soluzione risenta del dibattito sull'uso e sul significato dei termini di cui si è dato rapidamente conto. Il teologo marchigiano evita le soluzioni semplificatorie dei due francescani, mantenendo distinti i significati di 'libero', 'necessario' e 'contingente' ma, forse proprio per le critiche in circolazione nell'ambiente parigino sul finire del secondo decennio del secolo, cerca di non assegnare contemporaneamente allo stesso soggetto queste tre distinte attribuzioni modali, distribuendole invece in modo originale fra gli elementi che contraddistinguono la psicologia del comportamento volontario. Tentando di guadagnare in chiarezza, egli inevitabilmente si allontana dalla posizione scotista, costruendo un modello dell'attività psichica del tutto estraneo a quello del maestro scozzese.

Nelle sue linee generali, l'idea di Francesco è relativamente semplice. Qui ne elenchiamo le conclusioni più rilevanti, di seguito ne daremo ragione in base al testo di Francesco per poi accennare infine ad un confronto critico con la posizione di Scoto.

- i) La volontà non è una potenza dell'anima, ma è il modo con cui noi ci riferiamo ad una potenza senza nome che si manifesta ai nostri occhi come principio sia degli atti di volizione sia degli atti di nolizione.
- ii) La potenza che esercita l'atto non ha le stesse caratteristiche dell'atto. La volontà, in particolare, non è essenzialmente libera, ma è invece una potenza necessaria perché è incorruttibile ed è necessariamente una volontà.
- iii) Il primo atto della volontà è la determinazione psichica interna al soggetto volente. Questo atto interno è costitutivamente libero in quanto prodotto dalla volontà, ma la sua libertà non implica immediatamente la contingenza.
- iv) La contingenza non è una caratteristica né della volontà né dell'atto interno della volontà, ma è invece il rapporto puramente mentale fra le possibilità logiche che si presentano alla scelta volontaria e, anche, il rapporto dell'atto interno della volontà con la possibilità effettivamente scelta per dare corso all'azione esterna alla volontà.

se habet. Ad argumentum principale concedo quod voluntas est potentia libera, non tamen respectu cuiuscumque, sed respectu illius ad quod contingenter se habet”.

Ma vediamo come Francesco giustifica questi risultati generali. La prima affermazione di cui il teologo deve dare conto è che non vi è un principio attivo dell'anima che risponde al nome di 'volontà'. Questa affermazione è a prima vista sorprendente, e per comprenderla adeguatamente bisogna tenere a mente che il francescano concepisce la volontà sul modello dell'intelletto. Questo atteggiamento è già stato notato in altre occasioni¹⁰ ed è confermato nei testi che stiamo prendendo in considerazione¹¹.

Il suo ragionamento pare così essere il seguente: l'intelletto è una potenza attiva capace di un atto positivo, il comprendere, e di un atto di astensione, il non comprendere. Riguardo ad un oggetto voluto, gli atti volontari sono però tre, il desiderare, l'astenersi dall'azione e il detestare - o, in termini più precisi, il volere (*velle*), il non volere (*non velle*) e il non-volere (*nolle*). Ora, di questi tre atti due (il *velle* e il *nolle*) sono atti positivi, tali cioè da richiedere una potenza attiva che li esprima; d'altra parte la volontà non può compiere un'azione contraddittoria rispetto alla propria essenza, che è appunto quella di desiderare ed amare - cioè di volere; sembrerebbe dunque richiesta l'esistenza sia di una *voluntas* sia di una *noluntas*, cioè di due distinte potenze ciascuna responsabile dell'atto di sua pertinenza.

Questa conclusione non può però che essere provvisoria, perché non si può variare a piacere il numero delle potenze dell'anima; essa indica tuttavia la corretta strada da seguire: bisogna supporre un principio attivo nell'anima umana che sia capace di produrre ambedue gli atti positivi, *velle* e *nolle*, senza con questo andare contro la propria essenza. Si deve perciò trattare di un principio precedente sia alla volontà sia alla nolontà, ma che assume queste denominazioni estrinseche in base all'atto che produce. Così, quando tale principio vuole una cosa è chiamato 'volontà', quando invece non-vuole la stessa cosa è chiamato 'nolontà', ma si tratta sempre dello stesso principio che manifesta le diverse capacità operative ad esso intrinseche. Di conseguenza, la attribuzione del nome 'volontà' al soggetto della volizione è un'attribuzione puramente denominativa ed estrinseca, dato che il principio attivo non è formalmente, cioè essenzialmente, una volontà, ma lo è solo in senso derivato¹², ovvero per il rapporto che esso ha con la voli-

10. ALLINEY, *La libertà dell'atto beatifico*, pp. 24-26.

11. Si veda *infra*, nota 28.

12. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 23, ed. cit., p. 543: "[...] accipio actum uolendi et nolendi, et arguo sic: sicut se habet actus uolendi ad uoluntatem, ita actus nolendi siue nolicio ad noluntatem; set nolicio non recipitur in noluntate, set in

zione, allo stesso modo in cui un manufatto è detto umano in quanto prodotto dall'uomo¹³. Il soggetto di questi atti potrebbe essere chiamato con egual ragione 'nolontà', ma per la maggiore importanza dell'atto di volere esso è più frequentemente chiamato 'volontà'. Per Francesco questo orizzonte prospettico degli atti psichici è dunque un principio senza nome, al quale fa riferimento come ad un *aliquod absolutum*¹⁴.

Questa prima conclusione, oltre a risolvere la questione del doppio atto positivo volontario, implica anche una conseguenza di notevole interesse. Si è visto che prima dell'atto di volere la volontà non è formalmente una volontà, ma un *aliquod absolutum* ancora indeterminato. Ma se è così, non si può neanche sostenere che la volontà sia costitutivamente libera: infatti, dato che la volontà è una manifestazione estrinseca del principio attivo senza nome, prima di agire essa di per sé non esiste; si dovrebbe allora concludere che la libertà precede la volontà, affermazione ovviamente assurda. Per questo motivo, Francesco giunge ad escludere che la libertà sia una caratteristica costitutiva della volontà¹⁵.

Il francescano ribadisce in vari modi questa conclusione, che a suo

aliquo absoluto quod dicitur denominatiue, denominatione extrinseca, noluntas, ab ipso actu nolendi recepto, nichil enim est subiectum opposito modo sui, ideo quodcumque recipitur in aliquo etc.; set si uolicio reciperetur in uoluntate, reciperetur opposito modo sui; ergo nec uolicio est in uoluntate suo modo, set in aliquo absoluto eodem quod consimiliter, denominatione extrinseca, dicitur, ab ipsa uolicione, recepta in uoluntate, uoluntas”.

13. Un soggetto possiede una caratteristica, per esempio la libertà, secondo una denominazione estrinseca “propter aliquem ordinem ad ipsam libertatem, sicut opus factum ab homine dicitur humanum ratione ordinis eius ad humanitatem artificis a quo est factum” (FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 9, ed. cit., p. 540).

14. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 24, ed. cit., p. 543: “[...] sicut se habet nolicio ad uoluntatem, ita e contrario se habet uolicio ad noluntatem, et e contrario; set nolicio non recipitur in uoluntate, ergo nec uolicio in noluntate; sequitur ergo quod illud quod est subiectum uolicionis uel nolicionis nec est noluntas nec uoluntas, set absolutum aliquod, sic et sic denominatum a uolicione et nolicione in ipso recepta; quia tamen inter actus eius principalior est actus uolendi quam nolendi, ideo usitacius et principalius dicitur uoluntas quam noluntas”.

15. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 22, ed. cit., p. 543: “[...] uoluntas non est formaliter uoluntas ante actum, ergo nec libera. Consequencia patet per eos ponentes primam libertatem formaliter in uoluntate; libertas, eciam formaliter, non potest precedere uoluntatem”. Si veda anche FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 25, ed. cit., p. 544: “Confirmatur: quia sicut se habet uoluntas ad actum uolendi, ita noluntas ad actum nolendi; set noluntas, ante actum nolendi, non est formaliter noluntas nisi ut denominatur ab actu nolendi, sicut proprium subiectum a sua propria forma; ergo etc.”.

parere è valida anche se si ammettesse di poter considerare la volontà una potenza assoluta. Infatti, essa non si potrebbe in nessun caso considerare dotata della forma della libertà, perché nel nostro stato creaturale tale forma implicherebbe la libertà di contraddizione e di conseguenza l'assenza di ogni necessità, mentre la volontà, qualora esistesse come principio determinato, non sarebbe comunque libera nei confronti di se stessa. Di conseguenza, "la libertà non conviene alla volontà in quanto comparata a se stessa: infatti, sia che voglia o non-voglia, la volontà è necessariamente una volontà"¹⁶. Inoltre, osserva ancora Francesco, la volontà per poter agire contingentemente dovrebbe essere a sua volta contingente, mentre essa - in quanto principio incorruttibile espressione dell'anima immortale - è formalmente necessaria¹⁷.

Questi argomenti (la non esistenza della volontà come principio attivo determinato; la necessità che in ogni caso le competerebbe) portano così ad escludere l'attribuzione formale della libertà alla volontà: la libertà non è perciò una caratteristica costitutiva della volontà, ma piuttosto dell'atto volontario.

Dunque, la conclusione provvisoria fin qui raggiunta da Francesco è che in noi c'è una potenza attiva che può essere chiamata volontà in rapporto all'atto di volere (e nolontà in rapporto a quello di non-volere); e che tale potenza è in sé necessaria e perciò non essenzialmente libera. Per spiegare poi come una potenza necessaria possa esercitare un atto libero Francesco precisa che, se la potenza attiva non è libera formalmente, lo è tuttavia virtualmente¹⁸, ed introduce così un nuovo materiale concettuale che riprende

16. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 26-27, ed. cit., p. 544: "[...] si uoluntas esset formaliter libera ante actum uolendi, quero de ista libertate quid sit: aut est aliqua forma absoluta, aut respectiua non absoluta. Probacio: omnis potentia absoluta, conueniens alicui, conuenit ei ad quodcumque comparetur; set libertas non conuenit uoluntati ut ipsa comparatur ad se: uelit enim uoluntas uel nolit, neccessarium est uoluntas; ergo non est formaliter absoluta nec respectiua, quia talis non esset nisi a actum eius". Resterebbe la possibilità che la libertà sia una forma rispettiva, ma non potrebbe essere una forma rispettiva attuale perché questa esigerebbe un termine attuale; sarebbe perciò una forma rispettiva attitudinale, il che implica che la volontà sarebbe libera solo virtualmente, che è quanto Francesco intende appunto dimostrare.

17. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 30, ed. cit., pp. 544-545: "[...] nullum, in se formaliter neccessarium, est subiectum alicuius contingencie nisi mediante aliquo contingente; set uoluntas, in se accepta, est formaliter neccessaria quia incorruptibilis; ergo etc."

18. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 31, ed. cit., p. 545: "Unde intelligo quod in nobis est quedam potentia que est uirtualiter libera, que, ut habet ordinem

dalla speculazione precedente, in particolare da quella di Enrico di Gand e di Scoto stesso.

La distinzione fra l'attribuzione formale e l'attribuzione virtuale di una caratteristica ad un dato soggetto deve essere compresa in rapporto al suo potere causativo: un soggetto possiede formalmente una caratteristica quando essa entra nella sua definizione essenziale, mentre la possiede virtualmente quando essa non gli appartiene essenzialmente, però egli è in grado di produrla in un diverso soggetto. L'esempio del fuoco e del sole spesso ripetuto dai teologi del tempo, e proposto anche dal teologo marchigiano¹⁹, può aiutare la comprensione di questa distinzione. Il fuoco è formalmente caldo perché il calore è una sua caratteristica costitutiva; dal punto di vista causativo, questo significa che l'effetto è identico alla causa: il calore del fuoco e il calore dell'oggetto posto vicino ad esso sono la stessa qualità. Per questo, le cause che contengono formalmente il loro effetto sono dette univoche. Il sole, invece, non possiede la forma qualitativa del calore perché di fatto non è caldo; è però in grado di produrre tale forma negli oggetti su cui esercita la propria azione. È perciò virtualmente caldo, perché ha in sé la capacità attualizzabile di produrre nell'oggetto della sua azione una forma, quella qualitativa del calore, che egli di fatto non possiede. In questo caso l'effetto è diverso dalla causa - il calore dell'oggetto posto al sole non è contenuto nel sole - e per questo tali cause sono dette equivoche.

Applicando quanto detto al nostro tema, affermare che la volontà non è libera formalmente ma virtualmente significa dire che in quanto causa equivoca è in grado di produrre effetti (atti) costitutivamente liberi²⁰. Per questo rapporto con gli atti liberi anche la volontà può essere a sua volta detta libera, ma solamente in maniera denominativa ed estrinseca.

In realtà, bisogna distinguere tre momenti diversi dell'azione volontaria, che Francesco analizza in base alla similitudine fra volizione e intelligenza già utilizzata altrove: così come l'intelletto agente produce l'intelligenza che è conservata nell'intelletto passivo, allo stesso modo la volontà

ad actum uolendi, dicitur uoluntas; ut autem habet ordinem ad actum nolendi, dicitur noluntas”.

19. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 9, ed. cit., p. 540: “[...] premitto quod aliquid esse tale potest esse dupliciter: quia uel formaliter, ut ignis est calidus; uel uirtualiter, ut sol”.

20. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 39, ed. cit., p. 547: “[...] omnes actus uoluntatis sunt liberi per unam rationem uirtualem libertatis: que libertas uirtualiter dico quod est in uoluntate, sicut omnia que a sole calefiunt, sunt calida per unam rationem caloris, et eciam uirtute ipsius solis, licet per diuersos modos formaliter”.

come potenza attiva produce l'atto volitivo che è recepito nella volontà come potenza passiva.

Prima dell'atto volontario l'*aliquod absolutum* non è una potenza libera, dato che come potenza attiva è solo potenzialmente volente. Come potenza passiva è invece naturalmente disposto a ricevere l'atto di volizione, e per questo l'*aliquod absolutum* si manifesta come una mera potenza naturale. Perciò non può essere detto libero in nessun senso del termine, se non potenzialmente in quanto in grado di ricevere un atto libero.

Mentre produce l'atto, esso è una potenza virtualmente volente perché produce un atto formalmente libero (va ricordato che 'virtualmente volente' non significa potenzialmente volente - cioè che può volere - ma significa invece che vuole con una *virtus* capace di produrre un effetto diverso da sé). In questo caso la potenza non è libera né formalmente né potenzialmente, ma solo virtualmente, dato che si tratta di una potenza attiva non libera che produce un atto formalmente libero (come il sole, che non è caldo, è virtualmente caldo perché scalda la terra, che invece diviene formalmente calda).

Quando l'atto è stato prodotto e recepito nella potenza in quanto passiva, quest'ultima è formalmente volente (nel senso che l'atto del volere è ora recepito come una caratteristica sua propria) ed è anche formalmente libera, se pur in modo derivato dalla libertà dell'atto ricevuto in sé²¹.

Dunque, la dinamica della potenza senza nome si snoda dalla libertà potenziale prima dell'atto alla libertà virtuale durante l'azione stessa fino alla libertà formale quando l'atto è di fatto prodotto. L'attribuzione di una libertà formale dopo la produzione dell'atto è però derivata dalla libertà formale dell'atto stesso che è ricevuto dalla potenza in quanto passiva. In senso proprio, la potenza è libera solo per una denominazione estrinseca, dato che, come si è già detto, la denominazione estrinseca si differenzia dall'attribuzione formale perché quest'ultima implica che la potenza sia il soggetto proprio e immediato della caratteristica in questione, mentre la prima richiede semplicemente un rapporto con tale caratteristica, così come un manufatto è detto umano in quanto è stato prodotto dall'uomo.

21. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 32-33, ed. cit., p. 545: "Ista autem potentia (scil. aliquod absolutum) potest tripliciter considerari: uno modo, ante actum, ut est receptiva eius, et sic est potentia mere naturalis non libera; alio modo, ut elicitive ipsius, et sic est libera non formaliter, set tantum virtualiter; tercio modo, ut actu elicito informata actu, et tunc est primo volens formaliter, et etiam libera mediante actu in ea recepto. Primo autem modo, est volens tantum in potentia et nullo modo libera; secundo autem modo, videlicet ut elicitive, non est volens in potentia nec formaliter, sed tantum virtualiter".

Quanto detto per l'*aliquid absolutum* vale naturalmente anche per la volontà, che ne è una manifestazione. Ripercorrendo così lo schema generale appena descritto, possiamo concludere che la volontà in quanto capace di ricevere l'atto è libera solo potenzialmente (primo stadio); in quanto produce l'atto, è libera virtualmente (secondo stadio); in quanto è in atto è libera formalmente (terzo stadio)²². Francesco precisa che la libertà virtuale della volontà in quanto causa equivoca è superiore alla libertà formale della volontà in quanto capace di ricevere l'atto libero, così come il sole è caldo in maniera più nobile del fuoco, perché è più nobile produrre che ricevere²³.

Grazie a questo lungo ragionamento appare ora chiaro in che senso la volontà è libera: è libera solo quando vuole, mentre prima di agire non lo è affatto²⁴. Se non fosse così, chiosa Francesco, e se la volontà fosse libera formalmente prima di agire, allora ogni atto prodotto, con qualunque sforzo sia eseguito, sarebbe egualmente libero, ma ciò è falso, perché allora sarebbero tutti egualmente meritori²⁵. Infatti, come il teologo francescano ha spiegato in una precedente questione, la libertà di contraddizione non è la libertà assoluta ma una libertà accidentale che è collegata alla facilità con cui la volontà può agire in un modo o nel suo opposto. Al crescere della difficoltà a compiere l'azione opposta, per esempio per un abito acquisito, la libertà di contraddizione diminuisce sempre più, anche fino a scomparire del tutto²⁶.

22. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 33, ed. cit., p. 545: "Consimiliter est de uoluntate (ed. libertate) quia, ut receptiua actus sui, est libera tantum potentialiter; ut elicitua, uirtualiter; ut autem est habens actum, est libera formaliter".

23. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 34, ed. cit., p. 546: "Primo modo, quo uidelicet est uirtualiter libera, est nobiliori modo libera quam illo modo quo est libera formaliter, scilicet ut ultimo habens actum, sicut sol nobiliori modo est calidus quam sit ignis; nobilius enim est posse aliquid efficere quam illud recipere".

24. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 35, ed. cit., p. 546: "Et quod hoc modo uoluntas sit libera declaro: quia eo modo uoluntas est libera quo est uolens; set non est uolens ante actum nisi uirtualiter, ergo nec libera". Qui Francesco semplifica il ragionamento precedente, trascurando di precisare che in quanto volente la volontà è libera formalmente in senso denominativo estrinseco, mentre prima dell'atto essa è libera virtualmente. In senso proprio la volontà non è mai libera, perché tale caratteristica riguarda l'atto e non la potenza.

25. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 36-37, ed. cit., p. 546: "[...] illud quod est tale ante actum, equaliter communicatur cuicumque actui; ergo si uoluntas ante actum suum est libera formaliter, sequitur quod quicumque eius actus, maiori uel minori conatu elicito, est eque liber: quod est falsum [...] quia tunc esset eque meritorii et laudabiles".

26. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 1, q. 6, ed. G. Alliney, n. 73, in ID., *Per un*

Riassumendo allora i risultati fin qui conseguiti, si può affermare che la potenza attiva che produce le nostre volizioni non è propriamente una volontà, e non è neppure di per sé libera. È invece una potenza formalmente necessaria ma virtualmente libera e contingente, e per questo capace di produrre atti volontari liberi e contingenti. Di conseguenza essa può essere chiamata ‘volontà’ e le si può attribuire virtualmente sia la libertà sia la contingenza²⁷.

Vi sono però alcuni aspetti tutt’altro che secondari ancora da chiarire: in primo luogo, come può un principio necessario, se pur virtualmente libero, produrre un effetto libero e contingente?

Francesco affronta la questione distinguendo fra le due caratteristiche dell’effetto, la libertà e la contingenza. Se si considera la libertà, in questo caso va tenuto in debito conto che essa è una perfezione e che perciò, a meno di supporre un effetto superiore alla causa, deve essere posseduta anche dal principio che la produce²⁸. Tuttavia, possedere la libertà virtual-

confronto fra le redazioni del Commento alle Sentenze di Francesco della Marchia: la versione ‘maggior’ di In Sent., I, d. 1, q. 6, “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, XVII, 2006, p. 507: “Potest dici quod duplex est libertas voluntatis. Quedam est libertas essentialis, et ista est ad posse simpliciter elicere et posse non simpliciter elicere actum, et hec est libertas simpliciter. Quedam est libertas voluntatis accidentalis qua voluntas potest faciliter elicere actum et faciliter non elicere actum ipsum, et hec est libertas secundum quid. Prima est inseparabilis a voluntate, nec diminuitur per aliquem habitum, et nullus habitus, quantumcumque augeatur, etiam in infinitum, attingit ipsam. Sed habitus respectu unius oppositi diminuit secundam libertatem respectu alterius oppositi, et in tantum posset augeri quod simpliciter tolleret ipsam, quia habitus, si augeatur in infinitum, non tollit possibilitatem ad oppositum, sed tollit omnem facilitatem ad ipsum, inducendo omnem difficultatem”.

27. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 38, ed. cit., pp. 546-547: “[...] dico quod actus contingens potest esse a principio in se formaliter necessario, set uirtualiter contingenti et libero, sicut est in proposito de uoluntate. Ista enim duo simul stant, uidelicet quod aliquid sit in se formaliter necessarium, et uirtualiter in ordine ad effectum contingentem, liberum et contingens”.

28. Francesco dimostra che non si deve presupporre la libertà già nella causa anche in base ad un ulteriore, ma poco perspicuo, parallelo fra volontà e intelletto. L’andamento dimostrativo sembra essere questo: la libertà è una perfezione nella volontà così come lo è il sapere nell’intelletto; se la libertà dell’atto volontario presupponesse la libertà della volontà, allo stesso modo anche il sapere (inteso come atto intellettuale) presupporrebbe il sapere nell’intelletto prima dell’intellezione: “[...] libertas enim non est maioris perfectionis in uoluntate quam scire seu intelligere in intellectu; ergo non plus libertas actus uoluntatis presupponit libertatem uoluntatis quam scire presupponat in intellectu scire” (FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 40, ed. cit., p. 547). Francesco par-

mente - come appunto la possiede la volontà - è più nobile che possederla formalmente. Se è poi vero che in un certo senso la volontà si perfeziona divenendo libera, si tratta di un senso meramente accidentale, così come l'anima si perfeziona nell'unione con il corpo, ma solo estrinsecamente, dato che in sé è più perfetta del corpo stesso²⁹.

Invece, nel caso della contingenza dell'effetto la spiegazione è più semplice, dato che il modo di agire necessario è più nobile del modo di agire contingente, e perciò una causa superiore come quella necessaria può avere degli effetti contingenti, anche se non è vero il reciproco³⁰. È però vero che da un punto di vista operativo un principio formalmente necessario non può produrre un effetto contingente a meno che nella causazione non intervenga un ulteriore elemento che sia per parte sua contingente. Di conseguenza, la volontà può essere il soggetto del modo di agire contingente solo grazie alla partecipazione nel processo causativo di un fattore contingente. Questo fattore è l'atto della volontà che, a differenza della potenza che lo produce, è libero³¹.

rebbe intendere che, come il poter comprendere dell'intelletto non presuppone il comprendere in atto nella potenza intellettuale, così il poter volere liberamente non presuppone la libertà in atto nella potenza volitiva; ma pare poco convincente il parallelo fra la libertà, che è una caratteristica essenziale dell'atto della volontà, e il comprendere, che invece è l'atto dell'intelletto. Sarebbe forse più fondato paragonare fra loro o gli atti (volizione e intelligenza) o i modi degli atti (libertà e necessità).

29. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 41, ed. cit., pp. 547-548: “[...] concedo quod quicquid nobilitatis est in effectu proprio, per prius est in causa, uel formaliter uel modo nobiliori quam formaliter, et sic in proposito: libertas actus uoluntatis prius est simpliciter in ipsa uoluntate, non tamen formaliter, set nobiliori modo, puta uirtualiter [...]. Stat autem quod uoluntas ipsa aliquam perfeccionem recipit et aliquo modo perficitur per istam, secundum modum habendi ei accidentalem, sicut, licet anima sit in se perfeccior corpore, tamen aliquo modo, extrinsece, perficitur per ipsum”.

30. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 42, ed. cit., p. 548: “[...] potest dici quod secus est de isto et de illo modo agendi, quia modus agendi neccessario est nobilior modo agendi libere et contingenter, et ita non sequitur: si effectus est neccessarius non potest esse ab agente non neccessario, ergo nec contingens a neccessario; effectus enim non potest excedere causam suam, potest tamen ab ipsa excedi, et ideo, quia modus agendi neccessario est nobilior modo agendi contingenter, ita non sequitur: si effectus neccessarius non potest a causa contingenti, ergo nec contingens a neccessaria”.

31. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 30, ed. cit., pp. 544-545: “[...] nullum, in se formaliter neccessarium, est subiectum alicuius contingencie nisi mediante aliquo contingente; set uoluntas, in se accepta, est formaliter neccessaria [...]; ergo non est subiectum huiusmodi contingencie, que includitur aliquo modo in libertate, nisi mediante aliquo contingente: istud contingens est actus uoluntatis”.

Può sembrare incongruo che Francesco attribuisca la possibilità di eseguire scelte non necessarie non alla stessa volontà, ma invece al libero atto della volontà, che a prima vista parrebbe proprio ciò che richiede una spiegazione, e non la concausa dell'effetto contingente. Per comprendere questa apparente stranezza bisogna spingere più a fondo l'analisi dell'atto volontario, e soprattutto sciogliere l'ambiguità fra libertà e contingenza, evidente negli ultimi testi esaminati dove il secondo termine è stato introdotto senza un'adeguata definizione e, in certi casi, in pericolosa sinonimia con il primo.

Per sciogliere queste equivocità va precisato che l'atto libero prodotto dalla volontà non è l'azione pratica che si esercita esternamente al soggetto, ma è invece la decisione interiore di comandare l'azione: in altre parole, si tratta dell'atto primo immediato della volontà, e non dei successivi atti esterni, mediati in quanto comandati dall'atto primo³². Solo l'atto primo è propriamente l'atto di volere, e per questo è formalmente libero; gli atti successivi sono invece liberi denominativamente, ovvero per il rapporto che hanno con l'atto psichico da cui dipendono³³.

Dato che la risposta di Francesco è basata proprio sulla distinzione fra gli atti primi e gli atti secondi della volontà, a questo punto si può affrontare con successo l'ultima questione rimasta ancora inevasa sulla differenza che intercorre fra la libertà e la contingenza. Si è già visto come il primo atto della volontà, ovvero la determinazione interiore del soggetto, sia libero essenzialmente e perciò non dipenda da null'altro, mentre gli atti estrinseci successivi, diversamente dal primo, non sono formalmente liberi, ma ricevono la propria libertà dall'atto interiore che li stabilisce. A questo va aggiunto che prima di essere determinato ogni atto esterno è legato da una relazione di equipossibilità logica con l'atto ad esso contraddittorio (o mi siedo o non mi siedo), ed è proprio questa relazione che indica la contingenza dell'azione futura.

La contingenza, in altre parole, è il rapporto disgiuntivo fra le due possibilità che, escludendosi mutuamente, si offrono alla determinazione della volontà. Dato che queste possibilità logiche non possono mai realizzarsi

32. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 44, ed. cit., p. 549: “[...] dico quod hoc est impossibile, uidelicet quod uoluntas causaret aliquem actum extra se, nullo sibi intrinsecum mediante”.

33. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., p. 549: “[...] actus intrinsecus est primus, non dependens ab aliquo alio; alii autem dicuntur liberi denominatiue ab isto intrinseco primo: actus eciam intrinsecus elicitus est formaliter actus uolendi, non autem illi”.

ambidue nello stesso istante, almeno uno dei due termini legati dalla relazione di contingenza non avrà un'esistenza reale, ma resterà una potenzialità non realizzata. Per questo, anche la relazione che li lega non potrà essere una relazione reale dotata di una forma di esistenza extramentale, ma sarà soltanto una mera relazione di ragione: è cioè l'esibizione delle opportunità che si presentano alla volontà che poi liberamente decide a quale dei due eventi dar corso effettivo. Da questo punto di vista né la volontà né l'atto volontario sono contingenti se non secondo ragione, il che sta a significare che possono essere detti contingenti giusto per l'attribuzione puramente mentale di un rapporto con le possibilità implicite al loro agire³⁴.

In questo modo la separazione degli ambiti di applicabilità dei termini 'necessario', 'libero' e 'contingente' sarebbe perfetta: necessaria è la potenza senza nome che noi chiamiamo volontà; libero è l'atto psichico generato dalla potenza; contingente è il rapporto fra gli atti della sfera pratica. Le cose, tuttavia, sono un po' complicate dal fatto che la contingenza indica anche, anzi primariamente, il rapporto fra l'atto intrinseco della volontà che sceglie e la possibilità realizzata fra quelle logicamente possibili - cioè fra l'atto primo della volontà e l'azione esterna. In questo caso essa non è più solamente una relazione di ragione, ma una relazione reale perché si instaura fra enti dotati di una loro realtà: è quindi un *aliquid reale*, almeno nel caso della volontà umana - dato che nel caso della volontà divina anche questo rapporto, come ogni altro rapporto fra Dio e creatura, è di ragione³⁵. Questa seconda accezione del termine sembra compromettere il rigido schema attributivo delle modalità, ma a parere di Francesco la relazione reale fra volente e voluto non modifica in nulla l'atto volontario interiore, dato che

34. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., pp. 548-549: "[...] si ista contingencia non esset aliqua relacio realis, set tantum ordo disiunctus inter contradictoria, qui ordo non est nisi quedam relacio racionis, tunc contingencia huiusmodi non esset nec in actu nec in uoluntate nisi secundum racionem". Il condizionale usato nel testo dipende dal fatto che Francesco distingue due accezioni di 'contingenza': si vedano le note seguenti.

35. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 2, n. 59, ed. cit., pp. 552-553: "[...] uelle contingeret dicit duo: dicit enim, primo, respectum racionis actus diuini absoluti ad obiectum uolibile; talis enim respectus, sicut nec aliquis respectus Dei ad creaturam, ut alias uidebitur, non est realis, set racionis; et ideo, quia talis respectus non est circa obiectum nisi per operationem racionis, non est in uoluntate nec in actu; secundo, dicit modum huiusmodi respectus qui est potestas aliter et aliter se habendi; huiusmodi autem potestas connotat alietatem, et hec alietas tenet se ex parte obiecti primo; ipsum enim est quod potuit esse sic, et aliter esse uoluitum, secundario autem denominat uoluntatem".

questo precede l'atto esterno e di conseguenza non ne dipende in alcun modo³⁶.

Conclusioni

Si può ora considerare conclusa l'esposizione della dinamica dell'atto volontario quale la intende Francesco. Come si diceva, non è pretesa di questo studio ricostruire la struttura complessiva della teoria della volontà di Francesco, che richiede ulteriori indagini approfondite. L'analisi della questione ha però permesso di tracciare uno schema generale al cui interno potranno essere collocate la parti del pensiero del teologo francescano già a disposizione ed altre che probabilmente si aggiungeranno ancora.

Senza voler giungere ad un bilancio prematuro, si possono allora formulare alcune valutazioni provvisorie. La prima ed evidente conclusione è che Francesco opera una decisa ed originale redistribuzione delle modalità dell'atto volontario, evitandone qualunque sovrapposizione senza per questo rinunciare alle singole e distinte pertinenze concettuali. La seconda conclusione, conseguenza immediata della prima, è che in questo modo il teologo marchigiano espone una dottrina strutturalmente diversa da quella di Scoto.

Per rendersene conto senza sottoporre ad analisi comparativa ogni punto delle due teorie basta osservarne lo schema metafisico di riferimento. Ricordiamo ancora che per Scoto la contingenza ontologica della creatura fonda la contingenza operativa della sua libera volontà: è la modalità dell'essere finito che impedisce la realizzazione della volontà a livello di perfezione pura, come invece accade per la volontà di Dio. Nello stato di finitudine che contraddistingue l'uomo, la contingenza è dunque il più perfetto modo di agire possibile, dato che la necessità che potrebbe altrimenti caratterizzare la volontà umana sarebbe unicamente la necessità naturale, che è essenzialmente incompatibile con la libertà dell'ente razionale. Scoto nega così che la possibilità di peccare sia una imperfezione della volontà, come avevano invece sostenuto Agostino e Anselmo, e con loro tutti i teologi scolastici: la peccabilità è una perfezione perché è la massima manifestazione della libertà compatibile con la finitezza dell'umano.

36. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., p. 549: “[...] si autem contingencia ista dicat ordinem uel aliquid reale, potest dici quod secus est de actu intrinseco <et extrinseco> uoluntatis, quia actus intrinsecus est primus, non dependens ab aliquo alio”. Fra parentesi uncinata si è introdotta una variante espunta dall'editore.

Tutto al contrario, Francesco attribuisce una necessità ontologica alla potenza attiva in quanto immortale, disancorando così l'analisi dell'atto volontario dalla trattazione metafisica scotiana. In più, quando afferma che il modo di agire necessario è superiore al modo di agire contingente, il teologo marchigiano prende esplicitamente congedo dalla metafisica ontologica di Scoto. La superiorità del necessario sul contingente sembra essere la cifra che informa tutta la complessa teoria di Francesco: il principio è necessario, e la contingenza emerge con difficoltà attraverso una serie di mediatori che introducono gradualmente prima la libertà nella determinazione interiore della volontà, e infine la contingenza negli effetti della scelta, che sono al di fuori del soggetto volente.

Si tratta di una teoria innovativa, che non trova riferimenti nella speculazione teologica francescana del periodo, e che andrà perciò ricostruita in tutti i suoi particolari partendo da un dato da considerarsi ormai consolidato, e cioè che si tratta del pensiero originale di un teologo del tutto indipendente dall'eredità dottrinale del proprio maestro, Duns Scoto.

FABRIZIO AMERINI

**LA NATURA DELLA SOSTANZA NEL COMMENTO ALLA
METAFISICA DI FRANCESCO D'APPIGNANO.**

Sommario

Scopo di questo contributo è proporre una prima ricostruzione della dottrina della sostanza che Francesco d'Appignano ha elaborato nelle *Questiones in Metaphysicam*. In particolare, vengono qui esaminate due questioni del Commento di Francesco al VII libro della *Metafisica*: (1) se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti, e (2) se sia sostanza a maggior titolo la forma, la materia oppure il composto.

L'analisi di queste questioni rivela varie cose: in primo luogo, come Francesco non si sia discostato dalla concezione della sostanza e degli accidenti che Duns Scoto aveva elaborato sia nelle opere teologiche che nei commenti aristotelici; in secondo luogo, come Francesco abbia fornito una soluzione tutto sommato originale al problema dell'ordine di conoscenza esistente tra la sostanza e gli accidenti; infine, come le *Questiones in Metaphysicam* siano probabilmente un'opera giovanile, dal momento che gli argomenti sono ancora incerti e i punti filosofici principali non chiariti in modo esauriente.

Summary

The goal of this paper is to give a preliminary reconstruction of the doctrine of substance that Francis of Appignano formulated in his *Questions on the Metaphysics*. In particular, the paper discusses two questions of Francis's Commentary on the book VII: (1) whether we cognize the substance before the accident or vice versa, and (2) whether the title of primary substance has to be attributed to the substantial form, to the matter, or to the composite.

The analysis of these questions has shown three basic things: first, Franciscus did not significantly depart from Scotus's views of substance and accident; second, Francis gave nonetheless a personal solution to the question concerning the order of cognition existing between substance and accident; third and finally, the *Questions on Metaphysics* probably are an early work, since the arguments are not yet fully developed and the main philosophical points are only superficially investigated.

Premessa

In un articolo apparso sul fascicolo 44/1 (2006) di *Vivarium* ho proposto una ricostruzione dell'interpretazione data da Francesco della dottrina aristotelica degli accidenti¹. La riflessione sulla natura degli accidenti svolge un ruolo chiave nel passaggio dall'ontologia aristotelica all'ontologia moderna. Tra le altre cose, la progressiva separazione degli accidenti dalla sostanza è ciò che ha permesso, nel corso del XIV secolo, un trattamento quantitativo, quindi logico-matematico, delle qualità e delle loro proprietà. In quel contributo, la mia conclusione era che Francesco si fosse mantenuto tutto sommato fedele all'interpretazione che Scoto aveva dato della metafisica aristotelica degli accidenti e al modo in cui Scoto aveva suggerito di riconciliare la dottrina aristotelica con il mistero eucaristico. Alla stregua di Scoto, Francesco descrive gli accidenti come entità assolute ed esistenti *per se*: le sostanze esistono *per se primo*, mentre gli accidenti *per se secundo*. Nonostante che gli accidenti siano enti secondari, perché subordinati alle sostanze, essi sono concepiti come entità coesistenti con le sostanze piuttosto che inerenti in esse. Inerire in una sostanza, attualmente o potenzialmente, non fa parte dell'essenza degli accidenti, ma esprime una proprietà che consegue alla loro essenza e che gli accidenti possiedono, di necessità, solo

1. Cfr. "Utrum inherentia sit de essentia accidentis". Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents, in *Vivarium* 44/1 (2006), pp. 96-150. Ho affrontato il tema anche in *Francesco d'Appignano come fonte di Paolo Veneto. Il caso degli accidenti eucaristici*, in *Picenum Seraphicum*, di prossima pubblicazione. Per una presentazione d'insieme della dottrina degli accidenti, specialmente eucaristici, di Francesco, si può vedere P.J.J.M. BAKKER, *La Raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, 2 voll., Nijmegen 1999, vol. 2, pp. 399 ss.

in quanto enti così fatti nel mondo attuale. Niente nella natura degli accidenti impedisce di principio il realizzarsi della possibilità di esistere senza una sostanza. Di conseguenza, un eventuale atto divino di separazione degli accidenti dalla sostanza non risulta logicamente contraddittorio. Dalla prospettiva di Francesco, il caso eucaristico è rivelatore del modo in cui sono fatti gli oggetti dell'esperienza comune.

Rispetto alla sostanza, l'ammissione della separabilità degli accidenti ha alcune conseguenze importanti. Una volta che gli accidenti sono staccati o sono considerati come staccabili in linea di principio dalla sostanza, che ne è della sostanza? Vi è qualcosa che ancora rimane e supporta gli accidenti, oppure la sostanza viene ad essere nient'altro che l'oggetto stesso come determinato dalla totalità degli accidenti? nel primo caso, come appurare l'esistenza di qualcosa che sta sotto gli accidenti? nel secondo caso, come distinguere l'oggetto considerato insieme ai suoi accidenti dallo stesso oggetto considerato come separato dagli accidenti? In definitiva, è possibile parlare di un oggetto esistente come qualcosa di diverso da un semplice fascio di accidenti? Nel presente contributo intendo ricostruire la risposta che Francesco fornisce a queste domande, soprattutto alla luce del modo in cui Francesco interpreta alcuni passi cruciali della *Metafisica* di Aristotele. La mia attenzione sarà quindi limitata al suo Commento alla *Metafisica*. In pratica, ciò che propongo è l'esame di due questioni del suo Commento al VII libro, una questione di argomento epistemologico e una di argomento metafisico. Nel repertorio di A. Zimmermann, le questioni sono la n. 3 e la n. 4²: "Se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti" e "Se la forma sostanziale sia più sostanza del composto".

1. Se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti

Il problema della conoscenza della sostanza si pone in modo pressante soprattutto per coloro, come Francesco, che negano che gli accidenti siano enti o modi inerenti di per sé in una sostanza. In questa situazione, si ha che, come nel caso straordinario dell'Eucaristia, così anche ordinariamente l'inferenza 'si ha percezione di una proprietà di un oggetto, dunque esiste un soggetto di quella proprietà' non è fondata. Ritenerne logicamente possibile, per ragioni teologiche, che gli accidenti siano separabili dalla sostanza

2. Cfr. A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles. Aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Leiden-Köln 1971, p. 144.

implica un'evidente dissociazione tra piano della realtà e piano dell'esperienza, cosicché dal modo in cui conosciamo le cose di cui abbiamo esperienza non ci è lecito inferire niente sul modo in cui le cose realmente stanno.

Rispetto ai testi aristotelici, il problema si pone perché Aristotele fornisce affermazioni contrastanti circa l'ordine di conoscibilità tra una sostanza e un accidente. Da un lato, alla fine del capitolo 1 del VII libro della *Metafisica*, Aristotele esplicitamente afferma la priorità in definizione (*logoi*), conoscenza (*gnosei*) e tempo (*chronoi*) della sostanza sugli accidenti. In quel contesto, Aristotele difende la priorità definizionale della sostanza osservando come nella formula di ciascuna categoria sia inclusa necessariamente la formula della sostanza. Non si può dire, ad esempio, che cosa una qualità o una bianchezza è senza riferirsi a una sostanza, mentre si può dire che cosa una sostanza o un uomo è senza riferirsi a una qualità. Sul piano conoscitivo, invece, Aristotele difende la priorità della sostanza osservando che riteniamo di conoscere una cosa soprattutto quando sappiamo *che cosa* quella cosa è piuttosto che quando sappiamo *come* quella cosa è. Una conferma di ciò è data dal fatto che anche una qualità è conosciuta quando si sa *che cosa* quella qualità è³.

Dall'altro lato, però, vi è un noto passo dell'inizio del *De anima* dove Aristotele sembra asserire la priorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza. In quel luogo, Aristotele osserva che la conoscenza di che cosa una cosa è, è utile a cogliere le cause degli accidenti delle sostanze, ma anche, viceversa, che gli accidenti svolgono una parte importante nel conoscere che cosa una cosa è. Quando infatti siamo in grado di dar conto, grazie all'attività percettiva e immaginativa, di tutti o della maggior parte degli accidenti, allora potremo parlare anche della sostanza nel modo più adeguato⁴.

Come è evidente combinando il testo aristotelico della *Metafisica* con quello del *De anima*, la questione potrebbe ricevere due trattamenti differenti a seconda che sia impostata come questione riguardante la conoscibilità in sé, astratta e definizionale, della sostanza e dell'accidente, oppure l'acquisizione conoscitiva, tramite la sensazione e l'immaginazione, di ciò che è sostanza e di ciò che è accidente. Nel primo senso, Francesco ammette senza problemi che la conoscenza della sostanza preceda quella dell'accidente, nella misura in cui gli accidenti, abitualmente, sono definiti come

3. Cfr. *Met.*, VII, 1, 1028a31-b2.

4. Cfr. *De an.*, I, 1, 402b17-22.

determinazioni, proprietà o attributi *della* sostanza. Il contendere, però, riguarda la questione intesa nel secondo senso, e in questo senso la risposta di Francesco sarà invece che la conoscenza degli accidenti precede quella della sostanza⁵.

I modi di riconciliare le due affermazioni aristoteliche possono essere ovviamente diversi. Se si guarda alla tradizione dei Commenti alla *Metafisica*, vediamo che i due più frequenti consistono (i) o nel qualificare il tipo di conoscenza in discussione, ad esempio distinguendo – conformemente al noto principio aristotelico della *Fisica*, ricordato anche da Francesco – la conoscibilità in sé (*in se*), secondo natura, dalla conoscibilità per noi (*quo ad nos*) della sostanza e dell'accidente, oppure (ii) nel qualificare il tipo di priorità, ad esempio distinguendo l'ordine temporale (*secundum generationem*) dall'ordine logico (*secundum perfectionem*) delle conoscenze. Questi modi non devono essere visti come alternativi, comunque, dal momento che il secondo si ricollega in qualche misura al primo.

In ossequio a questa tradizione, all'inizio della sua risposta Francesco ricorda come la mossa di chi cerca di salvaguardare la priorità conoscitiva della sostanza consista precisamente nel distinguere due modi in cui una cosa può essere detta conosciuta per prima da noi, ossia secondo la generazione e secondo la perfezione, e nell'enfatizzare di conseguenza che la conoscenza della sostanza viene prima di quella degli accidenti stando almeno al secondo tipo di priorità. Ciononostante, gli argomenti portati da Francesco in supporto di questa soluzione non si servono di questa distinzione per qualificare tanto la risposta, quanto piuttosto per proclamare la priorità conoscitiva della sostanza da entrambi i punti di vista. Se si segue la dottrina avicenniana dell'essere - sostiene infatti uno degli argomenti - l'essere risulta il primo oggetto del nostro intelletto. Cognitivamente, ciò significa che la prima cosa che apprendiamo di una cosa qualsiasi è che quella cosa è. Da ciò segue che la sostanza è ciò che primariamente è conosciuta, siccome l'essere si dice primariamente della sostanza e siccome gli

5. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. Paris, Bibliothèque Mazarine 3490, f. 49va: "Queritur utrum substantia sit prius intellecta a nobis quam accidens. Videtur quod sic, quia secundum Philosophum in littera substantia est prior accidente natura; ergo prius intelligitur. Contra: accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, primo *De anima*; ergo posterius intelligitur. Respondeo quod aliquid est prius alio dupliciter, vel in se vel quo ad nos. Secundum se, certum est quod substantia est prius intellecta quam accidens. Sed utrum sit prius intellecta a nobis, de hoc est dubium".

accidenti necessitano della sostanza per esistere (e per essere definiti)⁶.

Come è evidente, la strategia di chi cerca di difendere la priorità conoscitiva della sostanza si basa su tre punti: primo, che qualcosa sia conoscibile nel modo e nella misura in cui è, per cui l'ordine conoscitivo riflette l'ordine dell'essere; secondo, che l'ordine conoscitivo preso in considerazione è quello di tipo definizionale, stando al quale ciò che è sostanza e ciò che è accidente sono assunti sotto la descrizione di sostanza e di accidente, rispettivamente; terzo, che per 'sostanza' ci si riferisce principalmente all'oggetto esistente preso come una totalità piuttosto che a qualcosa che è nascosto dietro o dentro l'oggetto. In questo senso, la contrapposizione sostanza/accidenti non è tanto quella tra un insieme di proprietà superficiali e qualcosa, diverso dall'oggetto, che soggiace a quelle proprietà, quanto quella tra l'oggetto considerato insieme alle sue proprietà e l'oggetto considerato a prescindere dalle (o in modo indeterminato rispetto alle) sue proprietà, dove le proprietà sono soprattutto quelle qualitative.

Dall'altro lato, se qualcuno volesse difendere la priorità conoscitiva degli accidenti, potrebbe insistere sulla continuità tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile, e sulla priorità della ricezione della specie accidentale, argomentando che gli accidenti singolari sono gli oggetti propri della sensazione, di conseguenza gli accidenti universali devono essere gli ogget-

6. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va: "Circa quod est sciendum quod aliquid est prius quo ad nos dupliciter, vel generatione vel perfectione. Et secundum hoc dicunt aliqui quod substantia prius intelligitur a nobis quam accidens dupliciter, et prioritate generationis et prioritate perfectionis. Quod probatur, quia illud primo intelligitur a nobis in quo reperitur primum obiectum intellectus nostri; sed primum obiectum intellectus nostri est ens; ergo illud primo intelligitur a nobis in quo primo reperitur ens; sed ens primo reperitur in substantia quam in accidente, et prioritate generationis et prioritate perfectionis; ergo substantia prius intelligitur a nobis prioritate generationis et prioritate perfectionis quam accidens (...). Item, quod est intelligibile per rationem alterius posterius intelligitur; sed accidens non est intelligibile nisi per rationem substantie; ergo accidens posterius intelligitur quam substantia". Ad una tale distinzione, ad esempio, aveva fatto ricorso il cosiddetto Anonimo di Peterhouse, il quale tuttavia se ne era servito per qualificare la risposta. Cfr. *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia sit prior accidente secundum cognitionem*, ms. Cambridge, Peterhouse 152, ff. 33vb-34ra: "Possunt poni due distinctiones. Una ex parte cogniti: aliqua possunt esse nota vel quo ad nos vel secundum naturam, et non sunt eadem pro nobis nota et nota secundum naturam. Tunc dicendum quod substantia prior est et notior secundum naturam suam omni accidente, accidentia tamen sunt notiora quo ad nos (...). Alia est distinctio ex parte prioris: aliquid est prius alio secundum viam generationis, aliquid autem secundum viam perfectionis. Tunc autem substantia prior est accidente secundum perfectionem (cognitionem *ms.*) (...), accidens autem est prius quo ad nos secundum viam generationis".

ti propri dell'intelletto, visto che la conoscenza intelligibile scaturisce ed è mediata dalla conoscenza sensibile⁷. È evidente che qui si ha a che fare con un tipo diverso di conoscenza: non quella per definizione, ma quella per acquisizione. Da questo punto di vista, i sostenitori di questa tesi argomentano che ciò che primariamente colpisce i nostri organi di senso è l'accidente piuttosto che la sostanza, di conseguenza, siccome il successivo processo di astrazione altro non è che un processo di generalizzazione e purificazione del materiale percettivo, ciò che primariamente resta nell'intelletto è la specie dell'accidente piuttosto che quella della sostanza.

Quelle che abbiamo fin qui ricostruito sono, per Francesco, le due principali opzioni in giuoco. Prima di fornire la sua soluzione, Francesco esclude brevemente una seconda risposta, la quale propone una diversa qualificazione del conoscere, distinguendo tra una conoscenza confusa di una cosa e una conoscenza distinta. Stando alla conoscenza confusa, gli accidenti precedono la sostanza, ma stando alla conoscenza distinta, la sostanza precede gli accidenti⁸. Francesco semplicemente esclude questa risposta perché non mantiene lo stesso ordine tra conoscenza confusa e conoscenza distinta, come invece dovrebbe (probabilmente perché, anche se Francesco non dice niente al riguardo, una conoscenza distinta altro non è che la precisazione di

7. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va: "Contra: illud universale est prius apud intellectum in ordine intellectualium cuius singulare est prius apud sensum (intellectum *ms.*) in ordine sensibilium. Patet, quia qualem ordinem habent ad invicem singularia <in ordine sensibilium>, talem ordinem habent ad invicem universalia in ordine intellectualium; sed singulare accidentis est prius apud sensum quam singulare substantie; ergo universale accidentis est prius apud intellectum quam universale substantie et perfectius, quia singulare accidentis est perfectius apud sensum quam singulare substantie. Item, quia ens naturale non agit in materiam nisi mediantibus accidentibus, ideo prius imprimit in materiam similitudinem accidentis quam similitudinem substantie, quia alterationis terminus prior est termino generationis. Ergo similiter, quia obiectum naturale non movet intellectum nisi mediantibus accidentibus, quia non movet intellectum nisi mediante sensu, qui primo apprehendit accidentia, ergo prius imprimit similitudinem accidentis in intellectu quam substantie, et ita accidens prius intelligitur quam substantia. Item, intellectus noster procedit ab imperfecto secundum naturam ad prius secundum nos (*fort. pro* secundum naturam), ut dicit Philosophus, primo *Physicorum*; sed substantia est prior secundum naturam accidente; ergo accidens est prius quod ad nos, quia in naturalibus priora secundum naturam sunt posteriora quo ad nos".

8. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va-b: "Alii dicunt quod duplex est notitia, distincta et indistincta. Quantum ad notitiam confusam, accidens precedit substantiam, sed quantum ad notitiam distinctam, e converso, substantia precedit accidens".

una conoscenza confusa). Quindi, se si ha prima una conoscenza confusa degli accidenti, si avrà prima anche una conoscenza distinta degli accidenti⁹.

La soluzione di Francesco muove da un differente chiarimento. Quando parliamo di sostanza e accidente, possiamo parlarne in due modi diversi: o formalmente, quanto alle loro rispettive descrizioni ('essere in sé' e 'essere in altro'), oppure materialmente, quanto ai soggetti cui si attribuiscono tali descrizioni ('ciò che è in sé' e 'ciò che è in altro')¹⁰. Detto altrimenti, 'sostanza' e 'accidente' sono termini che possono essere considerati o intenzionalmente o estensionalmente. Alla luce di questo chiarimento, uno si aspetterebbe una soluzione qualificata, invece Francesco afferma che la conoscenza dell'accidente precede quella della sostanza in entrambi i casi. Francesco dà due argomenti, entrambi problematici.

L'argomento elaborato da Francesco per sostenere, da un punto di vista materiale, l'antioriorità conoscitiva degli accidenti è il seguente. L'essenza di un accidente precede quella della sostanza perché l'essenza di un accidente è ciò che primariamente si propone all'intelletto sotto la veste di una similitudine o immagine mentale. Infatti, l'essenza della sostanza è conosciuta solo *per accidens*, ossia tramite un'immagine mentale, la quale è conosciuta *per se*. Siccome l'immagine mentale è un accidente, segue che almeno un accidente è conosciuto *per se*. In secondo luogo, Francesco osserva che la sostanza sensibile esistente nella realtà extra-mentale è avvolta dagli accidenti (*involuta accidentibus*), perciò non può continuare a esistere nella realtà extra-mentale se non mediante gli accidenti. Se l'essenza della sostanza, riflessa nell'immagine mentale, è avvolta dall'essenza degli acci-

9. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Contra: istud dictum est sine ratione, quia sicut se habet notitia confusa ad notitiam confusam, ita se habet notitia distincta ad notitiam distinctam; sed notitia confusa accidentis est prior notitia confusa substantie (substantia *ms.*); ergo similiter notitia distincta accidentis est prior notitia distincta substantie".

10. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Ideo dicendum aliter quod de accidente et substantia possumus loqui dupliciter, vel formaliter, quantum ad rationem essendi in se et rationem essendi in alio, vel materialiter, quantum ad illa quibus conveniunt iste rationes, quia aliud est esse in se et aliud quod est in se, quia esse in se est quidam modus essendi entis in se, ens in se est quedam natura subiecta illi modo, sicut fuit declaratum in precedenti questione. Similiter (?), de substantia et accidente possumus loqui dupliciter, vel quantum ad esse in se et esse in alio, vel quantum ad ens in se et ens in alio, quibus conveniunt ista duo, et utroque modo dico quod accidens est prius intellectum quam substantia".

denti, segue che l'essenza della sostanza non può continuare a esistere nell'intelletto né a muovere l'intelletto se non mediante l'essenza degli accidenti¹¹.

L'argomento elaborato da Francesco per sostenere, da un punto di vista formale, l'antioriorità conoscitiva degli accidenti, invece, è il seguente. La proprietà 'essere in altro' esprime una proprietà positiva, mentre 'essere in sé' esprime una proprietà negativa, e ciò che è positivo precede ciò che è negativo. La ragione di ciò è che 'essere in sé' equivale a 'essere in sé soggettivamente (*subiective*)' e questo equivale a 'non essere in altro soggettivamente': da qui scaturisce l'ordine di priorità tra le due proprietà. In particolare, l'argomento di Francesco assume che niente è, in modo positivo, soggettivamente in sé stesso, perché niente è, in modo positivo, di sé stesso (*nihil positive est sui ipsius*). Ma se *esse in se subiective* fosse un modo di essere positivo, *esse idem* sarebbe in modo positivo soltanto di sé stesso. È però impossibile che qualcosa sia soltanto di sé stesso, quindi è altrettanto impossibile che qualcosa sia soggettivamente, in modo positivo, in sé stesso. Se dunque qualcosa è soggettivamente in sé stesso, questo va inteso in senso negativo, nel senso cioè di non essere soggettivamente in altro¹².

11. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Ad hoc dico quod accidens est prius substantia. Quod patet, quia illud prius intelligitur ab intellectu quod prius proponitur sibi sub ratione similitudinis <sensibilis> et intelligibilis; sed quidditas accidentis prius presentatur intellectui quam quidditas substantie; ergo accidens prius intelligitur quam substantia. Probo minorem, quia illud quod est per se est prius eo quod est per accidens; sed quidditas substantie presentatur intellectui per accidens. Patet, quia obiectum non presentatur intellectui nisi mediante ymagine et in ipsa ymagine; ymago autem per se apprehenditur et est accidens, subiectum autem solum per accidens; ergo accidens prius presentatur intellectui quam substantia. Item, substantia sensibilis extra est involuta accidentibus, ideo non manet realiter extra nisi mediantibus accidentibus; ergo si quidditas substantie in ymagine est involuta quidditate accidentis, non manet in intellectu nisi mediante quidditate accidentis, neque etiam ipsum movet nisi mediante quidditate accidentis; ergo accidens prius intelligitur quam substantia".

12. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Primum patet, quia affirmatio est prior apud intellectum quam negatio correspondens; sed esse in alio est quidam modus positivus, esse autem in se et per se est quidam modus essendi negativus, quia esse in se subiective est quod non est in alio subiective; <ergo esse in alio subiective> est prius apud intellectum quam esse in se subiective. Probo, quia nichil est positive subiective in se [in se] ipso, quia nichil positive est sui ipsius; sed si esse subiective in se esset modus essendi positivus, esse idem positive esset solum sui ipsius; quod est impossibile. Cum ergo sit impossibile quod aliquid sit solum sui ipsius, impossibile est quod aliquid sit subiective positive in se ipso. Si ergo aliquid est subiective

Come detto, gli argomenti dati da Francesco non sono del tutto piani. Il primo, ad esempio, cerca di stabilire l' anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza invocando un accidente *sui generis* come l' immagine mentale di una cosa. A parte il tradizionale rischio scettico insito nell' affermare che si conosce qualcosa conoscendo preventivamente la rappresentazione di quella cosa, se uno non accettasse l' esistenza di immagini mentali, l' argomento risulterebbe poco stringente. In ogni caso, l' argomento non prova che un accidente extra-mentale sia conosciuto prima della sostanza, ad esempio che il colore di un tavolo sia conosciuto prima del tavolo. Se l' argomento fosse applicato agli accidenti extra-mentali, si aprirebbe pericolosamente un regresso all' infinito, perché tali accidenti sarebbero conosciuti tramite un altro accidente mentale che, per essere conosciuto, richiederebbe, in quanto accidente, un terzo accidente e così via. In aggiunta, sostenere l' anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza in base al fatto che la rappresentazione di una cosa è un accidente non appare conclusivo, almeno finché non si sia dimostrato che un accidente non può essere la rappresentazione di una sostanza, escludendo così che conoscere un accidente equivalga a conoscere la rappresentazione di una sostanza. Da un altro punto di vista, l' argomento non chiarisce la relazione logica che sussiste tra tre casi epistemicamente differenti: conoscere una sostanza che possiede degli accidenti, conoscere una sostanza insieme ai suoi accidenti e conoscere gli accidenti di una sostanza. Pur ammettendo, con Francesco, che l' essenza della sostanza sia 'avvolta' (*involuta*) dall' essenza degli accidenti, questo non implica che si conosca prima l' essenza degli accidenti dell' essenza della sostanza. Se così fosse, resterebbe da spiegare come si possa passare dalla conoscenza dell' essenza degli accidenti alla conoscenza dell' essenza della sostanza.

Anche il secondo argomento presenta delle difficoltà. Se da un lato, come diremo, è comprensibile perché Francesco si rifiuti di ammettere che, in assoluto, qualcosa possa esistere soggettivamente in sé stesso in modo positivo, dall' altro lato, per non avere un regresso all' infinito nella catena di ciò che è in altro, occorre che, almeno sul piano metafisico, alla fine qualcosa sia detto esistere in sé stesso, per cui si deve concedere che sia possibile fornire una caratterizzazione positiva - almeno relativamente a una data teo-

in se ipso, hoc est solum negative, quia non est subjective in alio". L' argomento presenta dei punti di difficoltà. Ad esempio, non è chiaro se l' espressione *esse idem*, che compare in un passo cruciale della *probatio* di Francesco, faccia riferimento alla proprietà di essere lo stesso o identico, oppure allo stesso essere ricordato in precedenza. Nel primo caso, sfugge la connessione tra questa proprietà e l' argomento. Nel secondo caso, che è quello probabile, l' argomento risulta piuttosto debole.

ria metafisica e a una data interpretazione della relazione di essere in altro – di ciò che esiste soggettivamente in sé stesso. In particolare, non è molto chiaro che cosa intenda dire Francesco quando afferma che questa situazione non può darsi perché niente è positivamente di sé stesso (*nihil positive est sui ipsius*). Questa limitazione potrebbe essere intesa in termini linguistici (*scil.* niente è detto in modo positivo di sé stesso) oppure, come probabile, in termini metafisici. In questo secondo caso, Francesco intenderebbe dire che siccome nessuna cosa esiste ed è ciò che è in virtù di sé stessa, allora nessuna cosa esiste ed è in un dato modo in virtù di sé stessa. Non è comunque chiaro se questa limitazione sia solo fattuale o anche di principio e se riguardi proprietà particolari, proprie di ciascuna sostanza (come 'essere uomo'), o anche proprietà generali (come 'essere in sé').

Lasciando da parte queste difficoltà, comunque, su cui non è possibile dilungarsi oltre, i due argomenti dati da Francesco veicolano idee filosofiche interessanti, su cui vale la pena invece di soffermarsi. Soprattutto l'intuizione filosofica che sta dietro il secondo argomento è degna di nota. Come si è detto, per Francesco, la condizione di essere in sé stesso soggettivamente non può essere posseduta, in modo positivo, da una cosa. Ciò sembra dipendere da due fatti. Primo, dal fatto che il nostro punto di osservazione della realtà è interno alla realtà osservata, per cui possiamo arrivare a dare solo una caratterizzazione relativa degli enti ultimi considerati in una data teoria metafisica. Secondo, dal fatto che il nostro unico modo di conoscere la realtà sembra consistere nel descrivere le cose rispetto a qualcos'altro di cui si dicono o in cui si trovano. In termini predicativi, cioè. Di conseguenza, quando troviamo qualcosa che non si può più dire rispetto a qualcos'altro, dobbiamo arrestarci a questa constatazione, non potendo stabilire in positivo che cosa sia quella cosa in sé stessa.

Alla luce di questi due fattori, la sostanza e, in generale, gli oggetti dell'esperienza comune si delineano semplicemente come il depositato ultimo di una serie di accidenti, il livello base di un'ontologia che, in linea di principio, è sempre ulteriormente riducibile rispetto a qualcosa di più fondamentale, il quale rimane comunque sempre incarakterizzabile in sé stesso in modo positivo. Così, gli accidenti sono definiti rispetto all'essere in altro, ma la sostanza non può essere definita rispetto all'essere in sé, ma solo rispetto al non essere in altro e rispetto all'essere in essa degli accidenti. Non vi è modo di dire, in positivo, in che cosa consista l'essere in sé della sostanza. Né, probabilmente, di sapere quali siano le entità ultime che esistono in sé stesse. La nozione della sostanza esprime in definitiva un concetto negativo. Questa è stata anche l'intuizione di Aristotele nel capitolo 5

delle *Categorie*, ribadita poi in *Metafisica* VII, 3, quando ha fornito la sua celebre caratterizzazione di sostanza come ciò di cui tutte le altre cose si dicono o in cui tutte le altre cose si trovano, non essendo detto a sua volta di nient'altro né trovandosi in nient'altro.

Da un altro punto di vista, l'idea contenuta nel primo argomento, che la sostanza non possa esistere del tutto priva di accidenti, presenta aspetti interessanti. Alla luce di questa impossibilità, la sostanza appare come una realtà indeterminabile in sé stessa; e l'idea successiva che gli accidenti siano ciò che primariamente è conosciuto di una cosa tende a ridurre la sostanza a nient'altro che a un agglomerato stabile e coordinato di determinazioni accidentali. In quest'ottica, la nozione di sostanza o oggetto viene ad esprimere un concetto complesso e derivato, costruito a partire dalla conoscenza degli accidenti; in pratica, la sostanza risulta difficilmente distinguibile da un insieme di accidenti. Questo non deve però ingannare. La possibile riduzione della sostanza a una totalità di accidenti, seppur derivabile logicamente da quanto Francesco dice, non è affermata espressamente da Francesco. Non mi sembra che il teologo appignanese arrivi a negare che la sostanza sia qualcosa che esiste al di là degli accidenti. Un oggetto dell'esperienza comune non sembra essere spiegabile, per Francesco, come una mera somma di accidenti. Prova ne è che un oggetto può perdere o rimpiazzare una o l'altra o, in successione, anche tutte le sue proprietà accidentali continuando a restare un oggetto di un certo tipo. Ciò che Francesco nega, piuttosto, è la possibilità di avere un accesso diretto, primario e privilegiato alla sostanza. Una conseguenza di questo approccio è il venir meno di una corrispondenza rigida tra piano conoscitivo e piano metafisico. Quando risponde all'argomento avicenniano, ad esempio, Francesco ammette che l'essere si trovi prima nella sostanza e poi negli accidenti, nel senso che gli accidenti hanno bisogno di una sostanza per esistere. Tuttavia, l'essere si presenta all'intelletto prima negli accidenti e poi nella sostanza. Infatti, un conto è domandarsi della causa della conoscenza di un oggetto x e un conto è domandarsi della conoscenza di x . Qualcosa x può essere conosciuto tramite qualcos'altro y o causalmente o formalmente. Se y è causa di x , sebbene x sia in assoluto meno conoscibile di y , tuttavia x può essere conosciuto prima di y . Così, x può essere conosciuto formalmente in sé stesso, sebbene causalmente solo tramite y , supposto che vi sia un rapporto causale tra x e y ¹³.

13. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: "Ad secundam rationem dicendum quod aliquid est intelligibile per aliud dupliciter,

Riassumendo, se un accidente è considerato rispetto alla proprietà di ‘essere in altro’, è evidente che non potrà essere conosciuto se non in riferimento a qualcos’altro, ossia conoscendo anche l’altra cosa in cui si trova. Ma questa - osserva Francesco - non è la conoscenza propria o primaria degli accidenti. Se consideriamo gli accidenti rispetto al soggetto della proprietà di ‘essere in altro’, si ha che la conoscenza propria o primaria degli accidenti è una conoscenza semplice. Nel caso di una conoscenza semplice, l’attribuzione a qualcos’altro non è inclusa, perché altrimenti tale conoscenza sarebbe una conoscenza complessa¹⁴. Di conseguenza, se sappiamo che x è in y , bisogna prima aver conosciuto x e y in sé stessi. In sintesi, l’ordine logico nell’acquisizione della conoscenza di ciò che è sostanza e ciò che è accidente è fissato da Francesco in quattro tappe. Primo, l’intelletto afferra la natura dell’accidente in sé stessa e in maniera assoluta. Secondo, l’intelletto afferra la natura della sostanza in sé stessa e in maniera assoluta. Terzo, l’intelletto apprende che l’accidente è nella sostanza, derivando la proprietà di essere in altro, che attribuisce all’accidente. Quarto, l’intelletto

vel formaliter vel causaliter tantum. Illud ergo quod est intelligibile per aliud formaliter posterius intelligitur quam illud quod est intelligibile per se. Sed illud quod est intelligibile per aliud solum causaliter, licet de se sit posterius intelligibile, tamen ab intellectu, qui procedit de posteriori ad prius, prius intelligitur (...). Ad minorem propositionem, cum dicitur quod accidens est intelligibile per substantiam, dico quod verum est causaliter, non autem formaliter, sed formaliter est intelligibile se ipso”.

14. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: “Ad tertiam dicendum quod accidens potest considerari dupliciter, vel quantum ad ipsum esse in alio vel quantum ad illud quod est in alio. Si quantum ad esse in alio, sic verum est quod numquam concipitur nisi in attributione ad aliud et ideo numquam intelligitur nisi cointelleto alio. Sed hec non est notitia accidentis propria (*vel prima/primaria: pa ms.*). Si vero loquamur de accidente quantum ad illud quod est in alio, sic dico quod non semper concipitur nisi in attributione ad aliud. Quod patet, quia conceptus attributionis est conceptus complexus; notitia autem complexa presupponit notitiam simplicem et incomplexam. Primo ergo concipitur accidens in se quam attribuatur substantie. Sic primo concipitur predicatum in se quam attribuatur subiecto”. Sulla possibilità per un accidente di essere conosciuto di per sé, a prescindere dal soggetto in cui inerisce, si veda anche *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6 (*Utrum accidens possit intelligi sine subiecto*), ms. cit., f. 51vb: “Ideo videtur esse dicendum aliter quod de accidente possumus loqui dupliciter, vel quantum ad rationem essendi <in alio>, a qua accipitur natura accidentis, vel quantum ad illud quod est in alio, cui imponitur natura accidentis. Si loquamur de accidente quantum ad rationem essendi in alio, sic dicendum quod accidens simplici intellectu aliquo potest intelligi non cointelleto subiecto. Quod sic patet, quia prius potest intelligi sine posteriori; sed accidens est prius sua inherencia (...); ergo accidens potest intelligi sine inherencia; sed intelligendo accidens sine inherencia, intelligitur sine subiecto”.

deriva la proprietà di non essere in altro, quindi la proprietà di essere in sé, che assegna alla sostanza¹⁵.

Ritourneremo su alcuni aspetti di questa analisi in sede di conclusione. Per il momento, alla luce di questa prima questione, si può dire che, per Francesco, gli accidenti abbiano una secondarietà sulle sostanze in termini metafisici, ma un'assoluta primarietà in termini conoscitivi.

2. Se la forma sostanziale sia più sostanza del composto

In base alle ragioni epistemologiche stabilite in precedenza, una sostanza non appare qualcosa di diverso da un oggetto dell'esperienza comune che è avvolto e nascosto dagli accidenti. La sostanza non è il nucleo oscuro di un oggetto, ma è l'oggetto stesso considerato a prescindere dalle sue determinazioni accidentali. Dopo aver chiarito questo punto, il problema di Francesco è adesso quello di determinare quale sia la struttura degli oggetti dell'esperienza comune. In particolare, si tratta di stabilire se il composto sia più sostanza della forma sostanziale. Rispetto al testo della *Metafisica*, questa questione è posta in occasione del capitolo 3 del VII libro. In quel capitolo, Aristotele indaga il primo senso di sostanza che ha enumerato, ossia la sostanza come sostrato (*upokeimenon*)¹⁶. Aristotele inizia il capitolo ricordando che sostrato è ciò di cui le altre cose si dicono mentre esso stesso non è detto di nient'altro, proponendo poche linee dopo la seguente caratterizzazione generale di sostanza, che riecheggia quella data nelle *Categorie*: sostanza è ciò che non si dice di un sostrato, ma di cui si dicono le altre cose. Aristotele osserva che questa caratterizzazione non è né sufficiente né chiara, perché porta a individuare la materia come la vera e genuina sostanza. Tolle infatti da un oggetto le sue determinazioni accidentali, sembra che non possa restare nient'altro se non la materia, cosicché ogni cosa in ultima analisi si dice della materia. Aristotele propone allora di rigettare o quantomeno raffinare la precedente caratterizzazione di sostanza,

15. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: "Est ergo iste ordo in intelligendo, quod intellectus primo intelligit naturam accidentis in se et absolute; secundo autem intelligit naturam substantie in se et absolute; tertio autem intelligit accidens esse in substantia, tunc intelligit primo esse in alio subiective, quod est proprium accidenti; quarto intelligit non esse in alio subiective, tunc intelligit esse in se. Et sic patet quod uniformiter accipiendo semper accidens precedit substantiam eodem ordine, licet in alio ordine substantia precedat accidens".

16. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1028b33-36.

considerando le proprietà di essere separabile (*choriston*) e di essere un questo qualcosa (*tode ti*) come le caratteristiche proprie della sostanza. Alla luce di queste due nuove caratteristiche, la conclusione di Aristotele è che *la forma e il composto (to eidos kai to ex amphoin) sembrano essere più sostanza della materia*¹⁷.

All'inizio del capitolo, però, Aristotele era sembrato suggerire una diversa linea d'indagine. Piuttosto che escludere la materia dall'ambito della sostanzialità (o della sostanzialità in senso primario, o pieno e proprio), Aristotele era sembrato interessato a restringere quest'ambito alla sola forma. Aveva infatti argomentato che siccome la nozione di sostrato si può predicare sia della forma sia della materia sia del composto, allora, se si trova un argomento per cui la forma risulta anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia, per la stessa ragione *la forma sarà anteriore e maggiormente essere anche rispetto al composto (tou ex amphoin)*¹⁸. Il testo greco in quel punto è però controverso. Secondo una lezione registrata dai manoscritti del secondo ramo della tradizione, che legge *to ex amphoin* invece di *tou ex amphoin*, l'argomento iniziale risulta lo stesso di quello finale. La difesa dell'una o dell'altra lezione, ovviamente, restituisce interpretazioni diverse del capitolo. Comunque sia, le traduzioni latine registrano tutte la prima lezione¹⁹, per cui il testo che tramandano propone l'anteriorità della forma rispetto al composto, ed è questa lezione che Francesco discute nella sua questione. In particolare, Francesco divide la questione in tre articoli, riguardanti: (2.1) in che modo materia e forma siano sostanza, (2.2) se la forma sia più sostanza della materia, e (2.3) se la forma sia più sostanza del composto.

2.1. In che modo materia e forma siano sostanza

Riguardo a questo punto, Francesco distingue due sensi fondamentali del termine 'sostanza'. Da una parte, 'sostanza' indica un genere generalissimo che è determinabile tramite differenze divisive, mentre dall'altra, indi-

17. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1029a27-30.

18. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1029a5-7. Su questo capitolo e sul modo di intendere le diverse proprietà del sostrato, si veda M.J. LOUX, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London 1991, cap. 1-2.

19. Cfr. e.g. *Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, in *Aristoteles Latinus*, t. XXV 3.2, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden-New York-Köln 1995, p. 134, ll. 73-74; *Translatio Anonyma sive 'Media'*, in *Aristoteles Latinus*, t. XXV 2, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden 1976, p. 125, ll. 15-17.

ca tutto ciò che non è in qualcosa come in un soggetto, a prescindere che sia determinabile o meno da differenze. Nella prima accezione, ‘sostanza’ esprime un senso univoco rispetto alle cose che sono contenute nella sua estensione. Nella seconda accezione, invece, ‘sostanza’ è una nozione transcategoriale, che non esprime un senso univoco, ma equivoco (o forse - aggiunge senza impegnarsi Francesco - analogo)²⁰. Nella prima accezione, ‘sostanza’ cattura un senso più ristretto: né Dio né una differenza sono sostanze in questo senso. In questa accezione, ‘sostanza’ non può essere predicata della materia e della forma, perché non si danno differenze che permettano di arrivare, dalla sostanza come genere, alla materia e alla forma. Nella seconda accezione, invece, ‘sostanza’ può essere predicata della materia, della forma e del composto²¹. Né la materia né il composto

20. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 1, ms. cit., f. 50rb: “Quantum ad primum sciendum quod substantia potest accipi dupliciter. Uno modo potest accipi substantia prout substantia est quoddam genus generalissimum determinabile per suas differentias divisivas, et sic substantia est quoddam univocum ad omnia per se contenta sub ipsa (...). Secundo modo potest accipi substantia magis large, pro omni eo quod non est in aliquo sicut in subiecto, sive illud sit determinabile per differentias sive non; et isto modo substantia est quoddam transcendens non univocum, sed equivocum vel forte analogum”. Sul senso analogo del termine ‘sostanza’, si vedano ad esempio PIETRO D’ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. Cambridge, Peterhouse 152, ff. 191vb-192ra: “Dico quod forma, aggregatum et materia est substantia. Ratio autem per quam forma dicitur substantia est quia est illud quo aliquid primo habet esse. Aggregatum autem dicitur substantia quia per aliquid sui habet esse, puta <per> formam. Item, materia dicitur substantia quia est illud quo aliquid potest esse. Iste autem rationes per quas forma dicitur substantia et aggregatum, iterum et materia, sunt rationes diverse, et ideo nomen substantie de hiis tribus non dicitur per rationem unam penitus, iterum nec per rationes diversas penitus et equivoce (...), et ideo nomen substantie dicitur de istis medio modo, scilicet secundum prius et posterius”; RODOLFO IL BRETONE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7 (*De quo substantia per prius dicatur, utrum de materia vel forma vel composito*), ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. soppr. E. I. 252, f. 293vb: “De ista questione intelligendum est primo quod substantia de istis non dicitur univoce penitus neque pure equivoce, sed analogice (...). Forma est illud per quod aliquid habet esse primo (...). Ratio autem quare compositum dicitur substantia est quia per aliquid sui <habet> esse. Ratio autem quare materia dicitur substantia est quia est illud quo aliquid habet esse quod possit esse substantia. Iste autem rationes non sunt unum neque <dicuntur> pure equivoce”; ANONIMO DI PETERHOUSE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia vere dicatur de materia et forma*, ms. cit., f. 34ra: “Intelligendum quod substantia dicitur de materia et forma non equivoce nec pure univoce, sed analogice”. Si può vedere anche ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, c. 3, q. 1 (*Que divisio sit substantie in materiam et formam*), ed. Venetiis 1572, f. 188rb.

21. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 1, ms.

sono in altro, quindi sono sostanze. La forma, però, potrebbe far problema: essa, infatti, è in altro (*scil.* nella materia), quindi dovrebbe essere esclusa dall'insieme di ciò che è sostanza. Uno potrebbe evitare questo inconveniente dicendo che la forma, pur essendo in altro, non è in altro come in un soggetto o non è in qualcos'altro che sia un soggetto²². Nell'articolo successivo, però, Francesco invoca proprio il fatto che la forma è in altro come in un soggetto per attribuire alla materia un qualche grado di entità e priorità in termini sostanziali²³. Di fatto, Francesco non chiarisce in che modo il senso trans-categoriale di sostanza può essere applicato anche alla forma.

2.2. *Se la forma sia più sostanza della materia*

Il secondo punto è quello più difficile da chiarire. In termini predicativi, come il primo argomento aristotelico del capitolo conclude e come lo stesso Francesco ricorda, la forma si dice o, comunque, si trova in qualche modo nella materia, per cui la materia risulta più ente della forma. All'opposto, però, vi è che la forma è più attuale della materia, che è qualcosa di puramente potenziale.

Di nuovo, la risposta di Francesco muove da una distinzione. Se ci riferiamo alla materia e alla forma rispetto a ciò che esse sono in assoluto, non vi è dubbio che la forma sia più sostanza della materia, perché la forma possiede un grado maggiore di entità sostanziale²⁴. Ugualmente, se ci riferiamo

cit., f. 50rb: "Ad propositum dico quod substantia que est genus non dicitur per se de materia nec de forma, sed solum substantia que est transcendens; de composito autem dicitur utraque substantia, et substantia transcendens et substantia que est genus".

22. Francesco non ricorda questo possibile modo di rispondere, adottato invece dall'Anonimo di Peterhouse (*Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia vere dicatur de materia et forma*, ms. cit., f. 34ra: "omne quod est in subiecto habente speciem est accidens, ut Avicenna dicit; forma autem substantialis, licet sit in materia, non tamen est in subiecto habente speciem; ergo et cetera").

23. Cfr. sotto, nota n. 26.

24. Francesco preciserà nella questione successiva che la forma possiede un grado di entità maggiore della materia, in termini di attualità, in modo assoluto (*simpliciter*), mentre la materia, che in assoluto è pura potenzialità, possiede un qualche grado di attualità solo sotto un certo rispetto (*secundum quid*). Si veda FRANCESCO D'APPIGNANO, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 5, ms. cit., f. 51ra-va (ma anche V, q. 25 [=VI, q. 10, in ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare*, p. 144], ms. cit., f. 44ra-va). Su questa questione e sulla concezione che Francesco ha della materia, rinvio a N. SCHNEIDER, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie (Metaph. VII q. 5)*, in *Franziskanische Studien* 71 (1989), pp. 138-158.

ad esse rispetto al modo di essere positivo che è ‘essere in altro soggettivamente’, di nuovo la forma è più sostanza della materia, perché la forma è sostrato per un numero maggiore di accidenti che la materia, e il composto è il sostrato degli accidenti in virtù della forma piuttosto che della materia²⁵. Se invece ci riferiamo ad esse rispetto al modo di essere negativo che è ‘non essere in altro soggettivamente’, allora la materia è più sostanza della forma, poiché la materia è il soggetto ultimo di ogni altra cosa, mentre la forma si trova a sua volta nella materia²⁶. La conclusione di Francesco è così qualificata: in assoluto, la forma è più sostanza della materia; sotto un certo rispetto, invece, la materia può essere più sostanza della forma²⁷.

2.3. *Se la forma sia più sostanza del composto*

La questione dell’ordine di sostanzialità tra forma e composto è una *vexata quaestio*²⁸. Da un lato, se il problema viene formulato in termini causali, la forma appare il fattore responsabile della sostanzialità del composto,

25. Anche questo argomento appare poco perspicuo. In particolare, non è chiaro perché Francesco riferisca la proprietà di ‘essere in altro’ alle cose che sono nella materia e nella forma piuttosto che alla forma e materia stesse rispetto ad altre cose.

26. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50va: “Respondeo. Ad hoc potest dici quod forma et materia possunt considerari dupliciter, vel secundum illud quod sunt simpliciter, vel quantum ad modum essendi, et hoc dupliciter: vel quantum ad modum essendi negativum qui est ‘<esse> per se et non in alio subiective’, vel quantum ad modum essendi positivum qui est ‘<esse> in alio subiective vel in aliis’. Loquendo de materia et forma quantum ad illud quod sunt simpliciter, scilicet primo modo, sic forma est magis substantia quam materia, quia forma plus habet de entitate substantiali quam materia. Similiter, loquendo quantum ad modum essendi positivum qui est ‘esse in alio subiective vel in aliis’, adhuc forma est magis substantia quam materia, quia forma magis substat accidentibus quam materia et compositum magis substat accidentibus per formam quam per materiam. Sed loquendo de materia et forma quantum ad modum essendi negativum, sic materia magis induit modum substantie quam forma, quia materia in nullo alio est subiective, sed ipsa est subiectum omnium aliorum; forma autem aliquo modo est in subiecto, scilicet in materia”.

27. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50va: “Et sic forma simpliciter est magis substantia quam materia, materia vero secundum quid est magis substantia quam forma, et hoc non est inconueniens, sicut non est inconueniens quod materia sit prior quam forma”.

28. Su questo problema, mi permetto di rinviare a F. AMERINI, *The Semantics of Substantial Names: The Tradition of the Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, di prossima pubblicazione.

quindi, come aveva già notato Tommaso D'Aquino, la forma è più sostanza del composto, nella misura in cui la causa dell'essere di una cosa è più essere della cosa causata²⁹. Gli argomenti che riporta Francesco insistono tutti su questo principio e sottolineano il carattere di 'purezza' della forma in termini di attualità e assenza di materialità. Dall'altro lato, tuttavia, se il problema è impostato in termini categoriali, il composto risulta il soggetto ultimo, mentre la forma è sostanza solo nella misura in cui è parte del composto. Ma, come noto, ciò che è parte esiste solo in potenza nel tutto, quindi solo il tutto esiste in atto. Tutto ciò sembra un modo di dire che l'attualità della forma e della materia cessano di esistere, come attualità indipendenti, nel momento in cui l'attualità del composto è realizzata. Nella tradizione, alcuni autori avevano difeso la priorità sostanziale del composto sulla materia e sulla forma facendo notare, tra le altre cose, come il termine *substantia* etimologicamente non derivi da *substare* ma da *subsistere*³⁰.

Un primo modo di rispondere alla questione dell'ordine di sostanzialità tra forma e composto potrebbe essere quello di distinguere tra ciò che è ente in assoluto e ciò che è ente in atto. Nel primo senso, il composto potrebbe essere detto più ente della forma, mentre nel secondo la forma più ente del composto (dal momento che la forma è priva di parti materiali che, in quanto materiali, sono potenziali). Per Francesco, però, questa risposta non funziona. Il composto è più ente della forma anche rispetto all'attualità.

29. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Videtur quod forma sit magis ens quam compositum, primo quia propter <quod> unumquodque tale, et illud magis; sed compositum est ens in actu per formam; ergo forma est magis in actu quam compositum". Si veda TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum*, VII, lec. 2, ed. R. SPIAZZI, Torino-Roma 1964, n. 1278: "Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis". Si veda anche AVERROÈ, *Commentarium in Metaphysicam*, VII, t.c. 7, ed. Venetiis 1572, vol. VIII, ff. 157K-158B.

30. Cfr. e.g. PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192rb: "Ad rationem, cum arguitur quod materia sit primo substantia, quia substantia dicitur a substando, dico quod substantia non dicitur a substando, sed a subsistendo; subsistere autem est habere esse in se, non in alio, et hoc convenit primo substantie". Per un raccordo tra i due sensi di sostanza, si veda RODOLFO IL BRETONE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7, *ad argumentum in contrarium*, ms. cit., f. 294ra: "Ad illud quod dicitur quod substantia dicitur a substando, aliquis diceret quod non, sed materia; ergo dicitur a subsistendo (subsistendo *ms.*), et tale quod magis subsistit est compositum, quod subsistit per formam. Vel possumus dicere quod materia non proprie subsistat (*fort. pro* substat), quod per 'substare' intelligit Philosophus aliquid quod per se subsistit, quod substat suis superioribus et accidentibus".

L'attualità del composto, infatti, è maggiore rispetto a quella della forma, in quanto la prima è il fattore di attuazione della seconda³¹.

La risposta di Francesco segue un'altra via. Composto e forma possono essere considerati o in assoluto (*simpliciter*) o sotto un certo rispetto (*secundum quid*). In assoluto, l'entità del composto ha un'attualità maggiore dell'entità della forma, ma sotto un certo rispetto l'entità della forma può avere un'attualità maggiore dell'entità del composto³². Francesco esamina tre rispetti possibili: quello della causalità formale, quello della causalità finale e quello della causalità materiale. La forma è sicuramente più sostanza del composto in senso formale, perché la forma è la causa del tipo di essere sostanziale esibito dal composto e il composto appartiene a una certa specie e a un certo genere in virtù della sua forma. Più articolato il rapporto che Francesco stabilisce tra forma e composto nel caso della causalità finale e materiale. Se la forma sostanziale viene considerata non in quanto principio formale del composto, ma in quanto parte costitutiva del composto, il composto è sicuramente più sostanza della forma almeno quanto alla causalità finale, perché le parti ricevono un certo essere rispetto al fine verso cui sono orientate, e nel caso delle parti tale fine è rappresentato dalla funzione che svolgono all'interno del tutto. La forma, invece, è più sostanza quanto alla causalità materiale, perché la forma è parte del composto e, in quanto parte, precede il composto.

Fin qui il ragionamento di Francesco sembra lineare. A uno sguardo più ravvicinato, però, il rapporto tra il composto e la forma in termini di causalità formale rimane poco chiaro. Dopo aver distinto i diversi rispetti secondo i quali ora la forma ora il composto risultano maggiormente sostanza,

31. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Respondeo. Hic posset dici quod aliquid est magis ens simpliciter et aliquid est magis ens in actu, quia subiectum est magis ens simpliciter ipso accidente, accidens vero est magis ens in actu ipso subiecto, quia accidens non est in potentia ad esse subiecti sicut subiectum est in potentia ad esse accidentis. Sic posset dici in proposito quod compositum est magis ens simpliciter quam forma, forma vero est magis ens in actu, quia forma non habet potentialem partem sui sicut habet compositum. Et hoc modo posset intelligi Philosophus quod forma est magis ens quam compositum. Sed istud non potest stare, quia actualitas actuans est perfectior actualitate actuata; sed entitas totius actuatur a toto; ergo entitas totius est actualior entitate forme".

32. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va-b: "Ideo dico aliter quod totum et forma possunt considerari dupliciter, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter entitas totius est actualior entitate forme, secundum quid vero entitas forme est actualior entitate totius".

infatti, Francesco aggiunge che il composto ha anche una primarietà in termini di causalità formale, perché il composto è più attuale della forma, quindi il composto è senz'altro anteriore alla forma in termini di causalità finale e formale, posteriore invece in termini di causalità materiale (per quanto questo tipo di causalità sia meno 'rilevante' degli altri tipi)³³. La forma, infatti, in quanto parte è causa materiale del composto, ma il composto, in quanto causato da parti che ne costituiscono l'elemento materiale, è causa formale. Sfortunatamente, però, Francesco non si dilunga a spiegare come riconciliare la priorità della forma sostanziale sul composto quanto alla causalità formale, quando la forma è intesa come principio del composto, con la priorità formale-attuale del composto sulla forma quando quest'ultima è intesa come parte materiale del composto.

3. Osservazioni finali

L'esame di queste due questioni ha fatto emergere come, per Francesco, la sostanza intesa come composto di materia e forma sia l'entità centrale della metafisica. In assoluto, il composto è più sostanza della forma sostan-

33. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50vb: "Quod sic potest declarari, quia totum et forma possunt considerari tripliciter, vel secundum rationem cause materialis cause formalis et rationem causati sibi correspondentis, <vel secundum rationem et rationem causati sibi correspondentis,> vel secundum rationem cause finalis et rationem causati sibi correspondentis. Primo modo comparando totum <et formam>, secundum rationem cause formalis et causati sibi correspondentis, sic forma est magis substantia et magis ens quam compositum, quia forma est causa essendi compositum formaliter; causa autem, ut sic, est aliquo modo potior causato. Comparando vero materiam (*pro* totum) et formam secundo modo, secundum rationem cause finalis (*pro* materialis) et causati sibi correspondentis, sic est dicendum e converso quod totum est magis ens et actualius quam forma, quia licet forma comparata ad materiam habeat rationem forme, tamen comparata ad totum habet rationem cause materialis et imperfecti et totum respectu forme est quemadmodum formale et attuale, quia totum attuale est perfectio suarum partium, formale autem est utraque suarum partium. Similiter, comparando totum et formam secundum rationem cause finalis et causati sibi correspondentis, totum est actualius forma, quia finis est potior hiis que sunt ad finem; esse autem totius est finis et terminus entitatis partium, quia partes non intenduntur finaliter nisi propter entitatem totius. Et ista solum est causa partium in duplici genere cause, et in genere cause formalis et in genere cause finalis. Partes autem sunt causa totius solum in genere cause materialis. Et sic patet quod pluribus modis totum est causa partium quam partes sint causa totius. Similiter, totum nobiliori modo est causa partium quam partes sint causa eius, quia causa formalis et causa finalis sunt nobiliores causa materiali. Et sic patet quomodo totum est magis ens et substantia quam forma".

ziale, mentre la forma, che è più sostanza della materia in assoluto, è più sostanza del composto solo sotto un certo rispetto, così come la materia è più sostanza della forma solo sotto un certo rispetto. La forma continua ad essere il fattore primario nella determinazione della sostanzialità del composto, ma nella misura in cui la materia è dotata di un suo proprio grado di attualità, la forma non svolge più quel ruolo fondamentale, che Tommaso D'Aquino ad esempio gli aveva attribuito, nel ridefinire le parti all'interno di un tutto sostanziale.

La forma è un tipo di attualità che non include parti potenziali, a differenza del composto. Questo potrebbe far pensare, come detto, che la forma sia un'entità metafisicamente più pura e perfetta del composto³⁴. Sotto questo rispetto, Francesco concede che sia così. Ma in assoluto, siccome la forma è un tipo di attualità che è *in potenza* a un'altra attualità (che pur include parti potenziali), allora la forma deve essere considerata un'entità metafisicamente meno perfetta del composto³⁵. Il composto, infatti, risulta un tipo di attualità che non è in potenza a nessun'altra attualità. La forma, invece, sebbene sia più in atto di per sé rispetto alla materia, è di per sé in potenza rispetto al composto³⁶. In una gerarchia delle attualità degli enti –

34. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Item, secundo, actus qui non habet potentiam partem sui est perfectior actu habente potentiam partem sui, quia actus excludens potentiam est perfectior actu includente ipsam potentiam partem sui, quia non includit materiam; actualitas autem totius includit potentiam partem sui, quia includit materiam; ergo actualitas forme est perfectior actualitate totius". Secondo alcuni interpreti moderni, questo sarebbe, in essenza, anche l'argomento elaborato da Aristotele in *Metafisica*, VII, per sostenere che la forma è l'autentica sostanza prima. Si veda al riguardo M. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford University Press, Oxford 2000, cap. VIII.

35. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: "Ad secundum, quod actus includens potentiam est imperfectior actu non includente potentiam, dicendum quod actus non includens potentiam, quidam est qui nec includit potentiam partem sui nec ipsum est in potentia ad alium actum, et de tali actu verum est. Quidam vero est actus non includens potentiam partem sui, qui tamen est de se in potentia ad alium actum, includentem potentiam, et talis actus est imperfectior simpliciter actu includente potentiam, ad quem est in potentia, licet sit perfectior secundum quid. Forma autem licet non includat potentiam partem sui, tamen ipsa forma est in potentia ad actum totius compositi, ideo simpliciter est imperfectior composito".

36. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: "Ad tertiam rationem dicendum quod illud quod est se ipso tale absolute est magis tale quam illud quod <est> tale absolute aliquo sui. Similiter, illud quod est tale se ipso primo est magis tale quam illud quod est tale aliquo sui. Ad propositum: forma potest

che appare come l'unico criterio rilevante per delineare la struttura di una metafisica di tipo aristotelico – l'attualità del composto costituisce un'attualità piena e completa, perché sprovvista di ulteriore potenzialità, e al tempo stesso costituisce il fine delle attualità della materia e della forma. In questa prospettiva, l'attualità del composto è più 'pura' dell'attualità della forma, nonostante che includa parti potenziali. In base a ciò, Francesco rigetta il principio tommasiano-averroista che ciò per cui una cosa è tale, è maggiormente tale³⁷.

Se abbiamo ricostruito correttamente la posizione di Francesco, potremmo dire che Francesco ha elaborato una teoria *olistica* della sostanza. L'attualità del composto, infatti, è pensata sostituire l'attualità della materia e della forma. In questo modo, il composto opera una radicale reidentificazione dei propri elementi costituenti. Una tale posizione, tuttavia, ha ancora un problema da risolvere. Infatti, se ciò che è rilevante non è tanto il modo in cui è fatta una certa attualità, quanto il rapporto che essa ha con le altre attualità, qualcuno potrebbe insistere, recuperando quanto detto dai sostenitori della prima risposta all'articolo 3 della presente questione³⁸, che l'attualità degli accidenti è più perfetta dell'attualità della sostanza, siccome la sostanza è in potenza agli accidenti, mentre questi ultimi sono enti che non sono in potenza a nient'altro. Francesco ritiene questo argomento invalido. Dal suo punto di vista, l'entità del composto è ciò che attualizza anche l'entità degli accidenti e l'attualità del composto non è in potenza all'attualità di nessun accidente in particolare. Un composto può esistere e continuare ad

comparari ad duo, ad materiam et ad compositum. Forma comparata ad materiam se ipsa est in actu, quia actuat materiam, ideo forma est magis in actu quam materia. Sed comparando formam ad compositum, tunc forma non est se ipsa in actu, sed magis est se ipsa in potentia, quia forma se tota est in potentia ad esse compositi, ideo sequitur oppositum, quod forma sit magis in potentia quam compositum, quia illud quod se ipso est in potentia est magis in potentia quam illud quod est in potentia aliquo sui. Sed forma se tota est in potentia ad esse totius, totum autem se ipso non est in potentia ad formam, sed solum aliquo sui, quia subiectum per materiam. Igitur forma est magis in potentia quam compositum. Ideo dico breviter quod forma comparata ad materiam se ipsa est in actu, comparata autem ad compositum se ipsa est in potentia”.

37. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: “Ad rationes in oppositum, ad primam, quod propter <quod> unumquodque, et illud magis, dicendum quod verum est in causis totalibus et formalibus, in causis partialibus et materialibus non habet veritatem nisi secundum quid”. In realtà, anche Tommaso è critico verso questo principio (cfr. *Sententia libri Metaphysicorum*, VIII, lec. 3, ed. cit., n. 1705 e ss.).

38. Cfr. sopra, nota n. 31.

essere in atto senza questo o quell'accidente (sebbene non possa continuare ad esistere senza tutti gli accidenti), mentre nessun accidente può esistere e continuare ad essere in atto senza almeno un composto che lo supporti e, ordinariamente, nessun accidente può continuare a esistere se viene meno il composto in cui attualmente inerisce. Sul piano metafisico, l'attualità del composto è quindi assolutamente centrale e terminale. Sul piano conoscitivo, invece, come si è visto, Francesco accorda agli accidenti ogni primarietà. In definitiva, nella filosofia di Francesco non sembra vi sia più spazio per una corrispondenza rigida tra piano della conoscenza e piano della realtà così come intercettata e restituita dalla tavola categoriale³⁹.

L'asimmetria tra piano conoscitivo e piano metafisico serve a dar conto dei diversi ordini di priorità che sussistono tra sostanza e accidenti. Su un altro versante, questa asimmetria serve a dar conto anche del doppio ordine di sostanzialità che, come detto, Aristotele sembra affermare nel capitolo 3 del VII libro della *Metafisica*. Come si è detto, nella prima parte del capitolo Aristotele aveva affermato che la forma è anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia e al composto, mentre nella parte finale aveva affermato che la forma e il composto sono anteriori e maggiormente essere rispetto alla materia. Francesco non è esplicito su questo punto, come invece lo sono altri interpreti⁴⁰, ma l'individuazione di punti di vista differenti

39. Questo punto, comunque, non è una novità di Francesco, ma è caratteristico di una linea di interpretazione seguita, variamente, da molti commentatori. Si possono vedere, ad esempio, PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192ra, e RODOLFO IL BRETONI, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7 (*De quo substantia per prius dicatur, utrum de materia vel forma vel composito*), ms. cit., f. 293vb. Sulla continuità tra *modi essendi e modi intelligendi*, insiste invece AGOSTINO TRIONFO D'ANCONA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 2, ms. Innsbruck, Universitätsbibliothek 192, f. 111va.

40. È il caso, ad esempio, di PIETRO DI ALVERNIA. Cfr. *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192ra-b: "Tunc ad questionem, cum queritur quid prius et principalius dicitur substantia, utrum materia vel forma vel aggregatum, dico quod illud quod prius est secundum veritatem eorum que significantur nomine substantie est forma, deinde vero compositum (...) ultimo vero materia. Et hoc est quod Philosophus hic dicit: *si enim species vel forma est materia prior et magis ens, et ipso quod ex utrisque*, idest composito, *prior erit...* Nichilominus quod prius cadit sub significatione nominis substantie est substantia composita. Nam quod manifestius est nobis eorum que cadunt sub significatione substantie, illud prius est secundum significationem (...) substantia composita est que primo significantur nomine substantie, deinde autem forma, ultimo autem materia (...). Propter quod Philosophus concludendo ex premissis dicit *quapropter species et quod ex ambobus substantia videbitur esse magis quam materia*". Si possono vedere anche ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, c.

nella considerazione dei rapporti tra sostanza composta e forma sostanziale risponde anche all'esigenza di riconciliare affermazioni contrastanti del testo aristotelico.

Sul piano più strettamente filosofico, sebbene Francesco non tratti apertamente del problema nelle *Questiones in Metaphysicam*, l'asimmetria tra piano conoscitivo e piano metafisico apre le porte all'impossibilità di inferire l'esistenza della sostanza dall'esistenza, o anche solo dalla conoscenza, degli accidenti. Come si è visto, Francesco assume che la sostanza può continuare ad esistere se questo o quell'accidente cessa di esistere, ma la sostanza non potrebbe continuare ad esistere se tutti gli accidenti venissero contemporaneamente meno. Alla luce di questa limitazione, la sostanza risulta difficilmente distinguibile dall'insieme degli accidenti che la caratterizzano. Sebbene Francesco continui tradizionalmente a connettere l'etimologia del termine 'sostanza' al verbo *substare*⁴¹, gli argomenti che fornisce qui e altrove sembrano piuttosto farla dipendere dal verbo *subsistere*. Sostanza, infatti, è il composto di materia e forma. Se, da un lato, è indubbio che il composto sia ciò che soggiace o sta sotto agli accidenti, dall'altro, è anche vero che una sostanza è qualcosa che sussiste di per sé. Ma siccome la sostanza non può né esistere né essere conosciuta senza almeno un accidente, si potrebbe concludere che la sostanza altro non è, in definitiva, che l'oggetto sussistente, considerato insieme con i suoi accidenti. A livello conoscitivo, questo implica che, pur concedendo a Francesco che non si possa conoscere la sostanza senza conoscere anche o anteriormente gli accidenti che la caratterizzano, ciononostante dalla conoscenza degli accidenti non sembra in alcun modo possibile giungere a una conoscenza isolata della sostanza.

Stando così alla dottrina dell'essere accidentale elaborata da Francesco, il teologo appignanese si trova in una situazione conflittuale. Staccando gli accidenti dalla sostanza, la sostanza riacquista una propria e piena autonomia metafisica. Commentando il quinto libro della *Metafisica*, infatti, Francesco ricorda che gli accidenti non possono essere identificati con la sostanza e, cosa più importante, che dall'unione di sostanza e accidenti non scaturisce qualcosa di diverso dai due componenti. La sostanza, di conseguenza, non può essere identificata con né descritta come il composto di

3, q. 5 (*Utrum forma sit magis substantia quam compositum*), ed. cit., f. 189ra, e TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum*, VII, lec. 2, ed. cit., nn. 1278-1279.

41. Si veda, al riguardo, quanto detto da Francesco nel Commento alle *Sentenze*, I, d. 3, dove tratta diffusamente della natura della sostanza.

sostanza e accidenti⁴², né il composto accidentale come qualcosa di diverso da una sostanza che possiede degli accidenti⁴³. La visione degli accidenti che ha Francesco supporta bene una caratterizzazione della sostanza come sostrato oltre che come soggetto sussistente, nell'attualità del quale anche l'attualità degli accidenti venga per così dire riassorbita. Considerando la sostanza rispetto agli altri elementi categoriali, allora, potremmo rivedere quanto detto in precedenza e dire che Francesco sottoscriva una concezione *composizionale* piuttosto che olistica degli oggetti dell'esperienza ordinaria. Ciononostante, la separazione degli accidenti e l'affermazione del loro primato conoscitivo impedisce ogni presa d'atto della sostanza in sé stessa, tanto sul piano conoscitivo quanto su quello metafisico. Ciò che conosciamo direttamente, in fin dei conti, sono solo le proprietà esterne di un oggetto. Poi presupponiamo che, se vi sono o se conosciamo delle proprietà, allora vi sia o sia conoscibile anche un soggetto di quelle proprietà. Purtroppo, però, non abbiamo nessuna procedura indipendente per appurare l'esistenza di questo soggetto oltre quella di afferrarne le proprietà. La nostra conoscenza della sostanza e l'affermazione della sua esistenza, così, risulta puramente congetturale. Come si arrivi alla conoscenza della sostanza dalla conoscenza degli accidenti e come questo passaggio sia prova dell'esistenza della sostanza rimane un problema lasciato sostanzialmente indiscusso da Francesco in queste e nelle successive questioni sul VII libro della *Metafisica*.

42. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, V, q. 5, a. 2, ms. cit., f. 33rb (ho trascritto il testo in AMERINI, "Utrum inherentia sit de essentia accidentis", pp. 137-138, note nn. 93-94). Sul tipo di rapporto di unione tra sostanza e accidenti, si può vedere quanto scritto da Francesco nelle *Questiones in Metaphysicam*, IV, q. 6, ms. cit., ff. 24ra-26va, e V, q. 4, ms. cit., ff. 32vb-33ra; si veda anche il suo *Quodlibet*, q. 4 (ed. N. MARIANI OFM, Grottaferrata, Roma 1997).

43. Francesco afferma l'esistenza di due tipi di composto: quello *ex hiis* e quello *cum hiis*. Il primo è il composto sostanziale, mentre il secondo è il composto accidentale. In breve, il composto sostanziale è qualcosa di realmente diverso dai suoi componenti; il composto accidentale, invece, non è qualcosa di realmente diverso dai suoi componenti. Più in particolare, i due composti sono caratterizzati da alcune differenze: "Patet igitur quod inter istas duas compositiones est quadruplex differentia. Prima est quod compositio cum hiis est prior naturaliter compositione ex hiis. Secunda differentia est quod in compositione cum hiis idem est componens et compositum, in compositione autem ex hiis aliud est componens et aliud compositum. Tertia differentia est quod in compositione cum hiis quot sunt componens tot sunt composita, in compositione autem ex hiis componentia sunt plura quam composita. Quarta differentia est quod compositio cum <hiis> reperitur in quolibet genere cum alio genere, compositio autem ex hiis non reperitur nisi in eodem genere, infra ambitum suum" (*Questiones in Metaphysicam*, V, q. 5, ms. cit., f. 33vb).

Conclusione

In questo contributo ho proposto una prima, generale ricostruzione dell'interpretazione che Francesco fornisce della dottrina aristotelica della sostanza, discutendo due questioni del suo Commento al VII libro della *Metafisica*. Resta, ovviamente, ancora molto lavoro da fare per ricostruire nei dettagli la concezione della sostanza elaborata dal teologo appignanese e per stabilire se vi sia stata un'evoluzione da parte sua su punti specifici di dottrina⁴⁴. La struttura succinta e problematica di alcuni argomenti delle *Questiones in Metaphysicam*, infatti, ci invita a guardare a quest'opera come a uno scritto giovanile e scolastico, di cui Francesco si serve per mettere a punto strumenti concettuali da adoperare, poi, nelle opere teologiche.

44. Nel Commento alle *Sentenze*, II, dd. 42-43, ad esempio, Francesco nega l'esistenza di *species intelligibiles* come intermediari di conoscenza. Su questo aspetto, si può vedere il contributo di T. SUAREZ-NANI, in questo volume. Nelle *Questiones in Metaphysicam*, come abbiamo visto, Francesco difende l'anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza invocando proprio l'esistenza di queste entità mentali.

EN VERTU DU LIEU
FRANÇOIS D'APPIGNANO ET LA CONNEXIO VIRTUTUM
(III SENT: Q: 14, A. 3)
(REMARQUES MÊLÉES)

If you can think — and not make thoughts your aim
If you can meet Triumph and Disaster
And treat those two impostors just the same...

If

(b) D'autant que notre esprit ne trouve pas le champ moins spacieux à contrerôler le sens d'autrui qu'à représenter le sien — Et comme s'il n'y avait moins d'animosité et d'âpreté à gloser qu'à inventer.

Montaigne, *Essais*, III, 13
De l'expérience (éd. Tournon, p. 426).

“ Les *marginalia* poursuivent une dispute ou un discours impulsif, récriminateur peut-être, avec le texte. Souvent numérotées, les annotations auront généralement un caractère plus formel d'auxiliaire. Chaque fois que possible, elles seront disposées en pied de page. Elles éclaireront tel ou tel point du texte ; elles citeront des autorités parallèles ou subséquentes. L'auteur de *marginalia* est, à l'état naissant, le rival de son texte ; l'annotateur en est le serviteur ”.

G. STEINER, *Passions impunies*
(*No passion spent*), p. 19.

S'il est connu que la philosophie s'écrit dans les marges¹, cette article propose quelques remarques incidentes à la question inédite de la *connexio virtutum* (III Sent. q. 14), qui s'évertueront à disputer à la paraphrase académique, *mimesis* aveugle des gloses interlinéaires, le statut de *marginalia*².

1. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

2. Ce texte est doublé virtuellement, comme une marge latente, des recherches futures. Faute de place et d'édition, j'ai par exemple laissé pour des nuits meilleures l'épineuse question de la *connexio* de la volonté et de l'intellect dans l'acte moral. Il faudrait en effet au minimum faire fonds sur les qq. 42-49 du deuxième livre des *Sentences* dont l'édition critique est en cours. Voir la contribution de T. SUAREZ dans ce volume. Je tiens à remercier les DRS. L. CESALLI et W. DUBA dont la *fortitudo* et la *temperantia* n'ont jamais failli à l'encontre des arguments et des variantes proposés à votre lecture.

1. Les observations subséquentes supposent un “suffisant lecteur” dont la condition nécessaire tient à la lecture du texte consacré à la *connexio virtutum*, dont une édition provisionnelle est proposée en annexe.

2. La tradition manuscrite du troisième livre des *Sentences* de Francesco d’Appignano fait état de deux rédactions distinctes³. La première est contenue dans treize manuscrits et la seconde dans le ms. Vat. Lat. 943, désigné par le sigle E et qui contient sous le nom de code IIB, un état alternatif, et plus sommaire, du commentaire au deuxième livre des *Sentences* du franciscain d’Appignano⁴. Or, une longue étude attentive et minutieuse de cette question dans le manuscrit E montre qu’elle est en fait, comme le signale les *opera theologica*, tome 8, un texte d’Ockham sur la *connexio virtutum*⁵. Son authenticité peut très difficilement être mise en doute, comme le montrent les témoignages recueillis dans l’édition de cette *quaestio biblica*⁶.

3. Le texte du franciscain d’Appignano se lit donc dans treize manuscrits dont quatre ont été sélectionnés pour la présente édition. Comme, pour l’heure, aucun stemma définitif n’existe pour le troisième livre, le choix conserve quelque arbitraire⁷. Toutefois, un stemma provisoire a été établi à partir de la question 13: “Utrum anima Christi videat Verbum per speciem vel sine specie, et idem de anima cuiuslibet beati”⁸. Les quatre manuscrits retenus appartiennent à autant de branches stemmatiques. Le manuscrit H (Paris BnF lat. 3071) a endossé le rôle du *Leithandschrift*,

3. R. FRIEDMAN, C. SCHABEL, “Francis of Marchia’s Commentary on the Sentences : Question List and State of Research” dans : *Mediaeval Studies*, 63, 2001, pp. 31-106, cf. p. 42, p. 98.

4. J. ETZKORN et W. DUBA en préparent l’édition. La *Reportatio IIA* sera éditée sous la direction de T. Suarez avec la collaboration d’E. Babey et de W. Duba. Trois volumes sont prévus. Le premier volume sortira en 2008 aux Leuven Press University.

5. “Utrum virtutes sint connexae”, q. 7, ed. J. WEY dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae, Opera philosophica et theologica*, t. 8, ed. G. I. ETZKORN, F. E. KELLEY, J. C. WEY, Bonaventure NY 1984, pp. 323-407.

6. Cf. “Introductio”, p. 21*, *op. cit.*

7. J’ai choisi les mss suivants (entre parenthèse la page de leur description dans Friedman, Schabel) : C Vat., BAV Chigi lat. VII 113 (p. 41), H Paris, BnF lat. 3071 (p. 43), W Wien, Oest. Nationalbibliothek lat. 4826 (p. 46), Y Paris BnF lat. 3072 (p. 46-47).

8. Ed. W. DUBA, dans: “Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III Sent., q. 13)”, *Picenum Seraphicum*, XXII-XXIII, 2003-2004, p. 120-157, stemma p. 130. Données reprises dans : Friedman, Schabel, *op. cit.*, p. 57. Voir aussi W. DUBA et C. SCHABEL, “The Redactions of Francis of Marchia’s Commentary on Book III of the Sentences”, *Picenum Seraphicum* 26 (2007), à paraître.

procédure qui nous apparaissait la plus économe, vu le statut scientifiquement provisoire de l'édition proposée⁹.

3. Le texte en question s'articule en trois articles qui forment pour ainsi dire un traité des vertus. Il s'agit tout d'abord de montrer à quelle " faculté " appartiennent les vertus morales: appétit sensitif, volonté ou intellect ? ; se pose ensuite l'épineuse question, et toujours débattue par les interprètes contemporains d'Aristote, de la relation entre la *prudentia* et les vertus morales¹⁰: n'en existe-il qu'une seule pour toutes les vertus ou chaque vertu a-t-elle sa propre *prudentia*? dans ce dernier cas, ces *prudentiae* sont-elles liées entre elles? Enfin, le dernier point aborde directement la question: les vertus morales sont-elles liées entre elles? ou pour le formuler à l'inverse: un vol peut-il être juste (Robin Wood)? un crime courageux? ou plus strictement: si je suis dépourvu de courage, puis-je faire acte de justice dans une situation périlleuse?¹¹

4. Le traitement de cette question et avant même la *divisio quaestionis*, François de Marchia débute par une sorte de prothème au moyen d'une citation biblique, Iac. 2, 10, extraite des *Sentences* de Pierre Lombard: "qui-

9. La version autorisée se lira sans doute un jour prochain, puisque C. SCHABEL, W. DUBA et E. BABEY ont formé le projet d'éditer le troisième livre des *Sentences* de F. d'Appignano. Nota: l'orthographe a été normativement antiquisé.

10. Cette relation pose en retour le problème de la nature de la sagacité. Pour la *prudentia* aristotélicienne, voir C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989. Ce n'est pas l'endroit de rappeler la polémique sur la dimension (essentiellement ?) politique de la sagacité [Aubenque vs Bodéüs, cf. *La prudence chez Aristote* versus notamment *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote. Recueil d'études*, Louvain-la-Neuve 2004, ch. 4 ("La nature politique de la sagacité"), pp. 65-78]. Pour le Moyen Age, voir R. LAMBERTINI, "Individuelle und politische Klugheit in den mitteralterlichen Ethikkomentaren (von Albert bis Buridan)" dans : *Individuum und Individualität im Mittelalter*, éd. J. Aertsen, A. Speer, Berlin / New York 1996, pp. 464-478 (une autre version de cet article se lit en italien à l'adresse suivante: http://www.units.it/%7Eetica/2002_2/indexlambertini.html). Voir aussi O. LOTTIN, "Les débuts du traité de la prudence au Moyen Age" dans: *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain/ Gembloux, 1949, t. 3, pp. 255-280 (abrégé ci-dessous PM).

11. LOTTIN, *PM*, III, pp. 197-252 ("La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs") et IV, 551-663 ("La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot") présente les réflexions les plus exhaustives et les mieux informées sur cette problématique au Moyen Age. Voir aussi, B. KENT, *Aristotle and the Franciscans: Gerald Odonis' Commentary on the Nichomachean Ethics*, Ph. D, diss. Columbia University, 1984, unpublished, pp. 512-608. La notice de B. WILLIAMS "Virtue ethics" dans: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, éd. E. Craig, Londres 1998 constitue une lecture heureuse.

cumque totam legem seruavit offendat autem in uno factus est omnium reus”. Deux arguments sont ainsi opposés. Le premier est en faveur de la question: comme les dix commandements, les vertus sont liées entre elles. Le second énonce au contraire que les vertus ne sont pas plus liées entre elles que leurs contraires, les vices.

Un bref survol de l’argumentation permettra de se donner une idée des positions du docteur franciscain. La localisation des vertus constitue un lieu obligé des discussions médiévales sur la vertu¹². Les vertus se trouvent dans la volonté, *a priori*, écho de la position de Duns Scot contraire à Thomas d’Aquin, mais il ne faut pas comprendre la volonté humaine comme indépendante de l’appétit sensible (seule la volonté angélique connaît l’épuration de la sensation). La volonté est conçue ainsi comme une sorte d’arbitre des inclinations de l’appétit sensible¹³.

Le deuxième article s’intéresse à la relation de la sagacité, *prudentia*, et des vertus. Le texte affirme clairement qu’à chaque vertu correspond une *prudentia* et remet classiquement la question de l’unité des sagacités à l’article suivant, liant ainsi la réponse à celle de la *connexio virtutum*¹⁴.

4. Selon une doctrine bien établie par Albert le Grand¹⁵, mais aussi par

12. B. KENT “The Good Will According to Gerald Odonis, Duns Scotus, and William of Ockham” dans: *Franciscan Studies*, 46 (1986), pp. 119-139. Mais surtout Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, Romae 1934-1935, 2 vol.

13. Dico tamen quod voluntas potest dupliciter considerari: uno modo secundum se et absolute, non ut concernit appetitum sensitivum, sicut est in angelo vel in anima separata; alio modo ut est coniuncta appetitui sensitivo cuius pronitatem potest sequi et non sequi. Primo modo concedo quod in voluntate non sunt virtutes morales, quia in substantiis separatis illo modo non sunt virtutes morales circa tales materias, sicut ponimus in nobis, licet in eis sint virtutes alio modo; et illo modo voluntas se tenet ex parte rationali per essentiam. Sed secundo modo, voluntas in nobis cadit sub rationali per participationem, et illo secundo modo sunt virtutes morales in voluntate, quia sic est nata inclinari et non inclinari secundum pronitatem appetitus sensitivi. H 134va

14. “Dico ergo quod est alius et alius habitus specialis prudentiae circa aliam et aliam materiam virtutum moralium. Utrum autem isti habitus prudentiae sint connexi videbitur in tertio articulo, quia eadem est difficultas sicut de virtutibus” H 134vb. La question de l’unité de la sagacité débouche sur des considérations hautement intéressantes sur la nature de l’unité en question dont tout lien avec d’autres textes existants comme la *Métaphysique* d’Aristote ne saurait être une coïncidence, cf. les remarques incidentes ci-dessous.

15. La position du maître dominicain allemand évolue au cours du temps. Dans son *Commentaire aux Sentences*, di. 35, a. 1 (ed. Borgnet, Paris 1894, XXVIII, 665-667b), il ne soutient pas la thèse stoïcienne de la connexion (cf. LOTTIN, *PM*, III, 230-231). En revanche, il admet les vertus connexes dans son *Commentaire à l’Ethique*, à l’état parfait: “virtutes possunt considerari dupliciter: aut secundum perfectum esse ipsarum, et sic omnes

Henri de Gand¹⁶, par exemple, les vertus sont liées entre elles par la sagacité. Il appert toutefois que l'intérêt spécifique de ce texte réside dans l'approche du problème. Pour le dire d'une formule, il ne s'agit pas d'analyser la connexion *des vertus*, mais la *connexion* des vertus. L'effort de pensée ne porte pas tant sur les vertus en tant qu'elles sont reliées entre elles que sur le type de relation que peuvent entretenir ces vertus. Schématiquement, la question posée revient à savoir si une vertu peut exister sans une autre (indépendance existentielle) et si une vertu peut atteindre la perfection sans une autre (indépendance perfectuelle)¹⁷. Cette grille de lecture domine le débat médiéval. En effet, on peut soutenir l'indépendance existentielle et nier l'indépendance perfectuelle, comme Bonaventure¹⁸; on peut nier les deux, à

simul habentur, quia virtus moralis non perfecte habetur, nisi etiam prudentia perfecta sit..." (*Super Ethica*, VI, l. 18, II, p. 511, ll. 9-13, ed. W. Kübel, Münster 1987 ; voir aussi I, l. 8, I, pp. 42-43, ll. 46-44). Voir aussi *Ethica*, ed. Borgnet, VII, pp. 460b-462b.

16. HENRI DE GAND, *Quodlib.* V, q. 17, Paris 1518, ff. 282-287. Cf. LOTTIN, *PM*, IV, pp. 569-574.

17. Cf. M. McCORD ADAMS, "Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues" dans: *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Leiden 1996, pp. 500-501. D'autres variantes sont possibles. Pour Scot (comme pour Olivi d'ailleurs), l'effort de pensée affronte la question de la *nécessité* de la relation des vertus entre elle. C'est seulement sous cette modalité logique que peut être compris l'insistance scotienne sur le *free will*, cf. S. Dumont "The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - Revisited" dans : *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 55 (1988), p.190 et p.205. La position du théologien écossais ne résulte pas de la possible contradiction entre la volonté et l'intellect (agir d'une certaine manière même si je sais que c'est mauvais), mais de la possibilité que détient la volonté de ne pas choisir (cf. S. Dumont, *Ibid.*). En ce qui concerne Ockham, McCord Adams identifie cinq "variétés" de relation, pp. 510-511. Si elle ne propose pas de distinctions conceptuelles, B. Kent, épousant les textes qu'elle commente, qu'elle annote, plus précisément, s'intéresse tout ensemble au prédicat d'existence et au prédicat de perfection. Ainsi, son analyse est-elle philosophiquement biaisée, mais historiquement très suggestive.

18. Outre, la di. 36, q. 3 du *Commentaire des Sentences (Opera omnia* Quaracchi 1887, III, pp. 797-799), ce mot que l'on voudrait ici séraphiser : "unde virtutes sunt connexae. Ad has pervenerunt philosophi perfecti". (*Collationes in Hexaemeron*, coll. 3, § 13, l. 16, ed. F. Delorme, Quaracchi 1934, Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi, VIII).

Par ailleurs, "what the Franciscans consistently deny is the connection between all the virtues. None will accept the notion that whoever lacks one moral virtue cannot have any moral virtue", B. Kent, *Aristotle and the Franciscans*, diss. cit., p. 583. La discussion de la *connexio virtutum* repose avant que la lecture de l'*Ethique nicomaquéenne* n'en change l'horizon (de sens), sur l'adage stoïcien : *una <virtus> sine alia non potest esse*. A partir d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, la *prudentia* joue le rôle de liant des vertus. La perfection reste toutefois à l'insu ; comme un résidu impensé du stoïcisme. Le christiani-

travers le prisme de la *prudentia*, comme Thomas d'Aquin¹⁹; on peut encore raffiner cette approche sommaire en distinguant de degrés de la vertu, comme Henri de Gand²⁰.

4.1 Francesco d'Appignano conçoit deux types de relations des vertus entre elles:

connexio virtutum potest intelligi dupliciter: vel formaliter et essentialiter quantum ad earum quidditates, vel causaliter quantum ad intentionem finis. (Il. 30-33)

A son tour, la liaison formelle se dédouble:

Item connexio formalis duplex: vel sic quod una non possit esse sine alia, vel quia una non possit stare cum opposito alterius. (Il. 33-34)

Comme l'explique la suite du texte, les vertus peuvent entretenir des relations causalement (Rca), c'est-à-dire selon leur finalité; je suis vertueux parce que je veux implicitement tout bien accordé à la droite raison ("nisi implicite velit omne bonum rectae rationi consonum") ou parce que je veux implicitement éviter tout vice ("nisi etiam implicite velit vitare omne vitium"). Le marqueur universel indique assez la portée de l'assertion. Ces deux conditions inverses agissent comme de véritables déterminants de l'action vertueuse. Il n'existe pas d'actions vertueuses qui ne remplissent au moins l'une de ces deux intentions.

4.3 Mais les vertus entretiennent aussi des liens formellement étroits (Rf). Leur rapport formel n'est toutefois pas un rapport d'existence²¹ (Rfe): une vertu peut exister sans une autre, mais un rapport logique: une vertu ne peut demeurer avec le contraire d'une vertu (Rfl).

– 5. Plutôt que de distinguer de manière tranchée les plans de discours²²,

sme dans sa version éthique - oxymorale, évidemment - se concevrait comme un stoïcisme pour le peuple.

19. Cf. III *Sent.* di. 36, q. 1 a. 1 (ed. M.-F. Moos, Paris 1948), *Summa theologiae*, I-II, q. 65, a. 1.

20. Comme le résume O. LOTTIN: "la vertu débute, *inchoatio*; elle progresse, *profectus*; elle est parfaite, *perfectio*; elle est suréminente, *excessus*, et confine ainsi à l'héroïsme", *PM*, IV, p. 572 (*Quodlib.*, V, q. 17, f. 190v).

21. Cf. MCCORD ADAMS, *loc. cit.*

22. De manière assez classique, première interrogation sur les vertus philosophiques, politiques, etc. puis seconde interrogation sur les vertus théologiques, théologiques, etc. *Exemplum docet*: Duns Scot soustrait sa question en quatre articles: le lien des vertus; leur lien avec la sagacité; le lien des vertus morales et théologiques; le lien des vertus théologiques, cf. *Lectura*, III, di. 36, ed. Vaticana, 2004, XXI, p. 314 (cf. ed. Vivès XV, 598b). Nota la formulation des articles est significativement différente, puisque la *Lectura* précise que

François d'Appignano rapproche, par la technique rhétorique de l'analogie, le plan théologique du plan philosophique²³. Ce sont en effet les dix commandements qui organisent l'argumentation à quatre niveaux.

5.1 Tout d'abord, la question est placée dans son entier sous le patronage de la citation biblique (Iac. 2, 10) qui en constitue l'ouverture.

5.2 Ensuite, les commandements servent d'illustration exemplaire à la distinction de diverses relations vertueuses, formelles et causales, que proposent le texte. Ainsi, un commandement peut-il être accompli sans que l'autre ne soit respecté, tel l'*exemplum* de l'orphelin qui ne peut honorer son père et sa mère, dont le manquement au divin commandement constitue une sorte de manque par défaut (Rfl) [ll. 37-42]²⁴. Mais on ne saurait respecter les commandements en en transgressant ne serait-ce qu'un seul (Rfe). De la sorte, "et isto secundo modo secundo, praecepta decalogi sunt formaliter connexa, quia nullus potest observare unum praeceptum et aliud transgredi" (ll. 33-37). Les commandements sont par ailleurs liés *quantum ad intentionem finis* (Rca), car ils ont été décrétés par un même législateur (ll. 42-44)²⁵.

5.3 L'argument décisif de la *solutio* fait fond sur le procédé analogique, d'une manière si explicite que toute glose en devient superflue²⁶:

Ratio patet a simili, quia, sicut praecepta sunt connexa ex intentione finis ratione unius legislatoris, similiter virtutes erunt connexae

la question est traité en vertu du caractère nécessaire de la relation (existe-t-il une relation *nécessaire* entre les vertus ?, etc.).

23. Sur l'analogie comme procédure argumentative *free style*, voir J. BOUVERESSE. *Prodiges et vertiges de l'analogie: De l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris 1999.

24. Sur l'exemple comme ressource rhétorique autorisante et fonction persuasive et non argumentative, cf. ARISTOTE, *Rhét.*, II, 20, 1393a23-1394a18; QUINTILIEN, *Institutio oratoria*, V, 11.1-31 [P. BOURDIEU, "Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique" dans: *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, pp. 189-190 pour la description d'un langage autorisant]. Voir surtout le livre magistral, véritable cathédrale du sujet, P. VON MOOS, *Geschichte als Topik: das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die "historiae" im "Policraticus" Johannis von Salisbury*, Hildesheim/ Zürich/ etc. 19962, (ISBN 3487090872). J. LE GOFF, C. BRÉMOND, J.-C. SCHMITT, *L' "exemplum"*, Turnhout 1982 (Typologie des sources du moyen âge occidental, 40) a pour lui un fort intérêt historiographique.

25. Cf. P. J. OLIVI, *Quaestiones de virtutibus*, q. 6, ed. E. Stadter, Grottaferrata/ Quaracchi 1981, p. 286, ll. 7-25.

26. Si "l'annotateur est le serviteur" du texte, le citeur en est parfois la petite main, voire le chevalier servant, cf. A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris 1979.

quantum ad hoc quod una non stat cum opposito alterius, tantum tamen non sunt connexae formaliter primo modo. (Il. 49-53)

5.4 Enfin, “vertige de l’analogie” oblige, la réfutation principal argument contre la thèse de la *connexio virtutum* utilise l’exemple de l’adultère. Contre Duns Scot, le franciscain d’Appignano affirme qu’une vertu parfaite _ici la tempérance_ ne saurait être égarée par un acte vicieux²⁷. Or, suivre l’analogie à la lettre suppose que l’on puisse commettre un adultère et respecter les autres commandements. —

6. François d’Appignano accepte donc deux genres de lien des vertus entre elles: elles sont liées par leur finalité (vouloir le bien accordé à la droite raison) ou par l’impossibilité logique qu’entrevoit le franciscain d’être Casanova et Winkelried²⁸. La première relation peut être qualifiée de positive, la seconde par défaut. Si la première dit bien la cause du lien des vertus, la seconde ne l’exprime qu’en creux, virtuellement, et trace les conditions de possibilité de la relation vertueuse. Comme le montre la seconde réfutation de l’argument de l’acquisition de la vertu (comme les vertus s’acquièrent et s’entretiennent, je ne peux matériellement m’exercer en toute vertu, elles ne sont donc pas liées comme je peux devenir courageux sans pouvoir devenir tempérant, faute d’exercice, Il. 16-24), les deux conditions d’effectuation de la relation vertueuse sont à leur tour liées:

Dico tamen aliter quod habens temperantiam virtuose quod non stat cum opposito alterius, si ipsam habeat, propter bonum rationis et virtutis prius sustineret mortem, etsi formaliter non haberet virtutem fortitudinis, quam dimitteret temperantiam. (Il. 70-74)

De manière plus fine, l’assertion initiale indique un conditionnement différencié. Il y a d’une part un réquisit et d’autre part une cause forte. Le réquisit tient à l’impossibilité logique (Rfl), la cause se trouve dans la composante fortement rationaliste (*propter bonum rationis et virtutis*). A ce stade, une interrogation pointe sur la nature de la vertu: la relation formelle d’impossibilité logique affecte-t-elle la nature de la vertu? Le nœud du problème concerne le lien entre les deux traits formels de la *connexio*: si X peut exister sans Y (Rfe), comment expliquer que X soit incompatible avec non-Y (Rfl)? En effet, que Y et non-Y soient incompatibles, c’est évident par le principe de non-contradiction. Or, partant, cela ne revient-il pas à

27. DUNS SCOT, éd. Vivès, XV, 621b; *Lectura*, ed. cit, 322-323, Il. 197-210.

28. “Tout exemple cloche” (MONTAIGNE, *Essais*, III, 13 De l’expérience, éd. Tournon, Paris 1998, p. 433). En effet, l’attitude de Casanova ne demande-t-elle pas un certain courage, comme en témoigne *par exemple* son expérience carcérale?

soutenir que X_Y, puisque X est incompatible avec non-Y? Il n’y aurait dès lors pas de courage sans justice, pas de tempérance sans courage, en totale contradiction avec le principe Rfe. Mais produire cet énoncé revient à méconnaître les distinctions de sens établies ci-dessus. Le principe formel (Rfl) constitue une sorte de détermination virtuelle, alors que le principe causal (Rca) effectue la relation²⁹. Le *doctor rubeus* ne confond pas plus les plans du discours qu’ils ne les séparent.

On peut ainsi synthétiser l’argument en termes de dépendance et d’exclusion :

- La possession d’une vertu ne suffit pas à en posséder une autre;
- La possession d’un seul vice suffit à ne pouvoir posséder aucune vertu;
- Donc: la condition de possibilité pour posséder une vertu (ou plusieurs) est de ne posséder aucun vice.

Dans une théorie de l’action morale, ce raisonnement laisse toutefois place à une zone où l’agissement serait neutre du point de vue moral. Selon ce qui vient d’être énoncé, je ne peux être juste et couard (ssi la couardise est le contradictoire de la *fortitudo*), mais je peux très bien être ni juste ni

29. D. Scot recourt à une argumentation similaire à propos de l’épineuse question de l’unité de la sagacité: “qualiter autem omnes prudentiae sint unus habitus, et omnes habitus geometriae pertinent ad unam scientiam universalem, dictum est *q. 1, Super 6. Metaphysicae*, quia ibi debet intelligi unitas non formalis, sed virtualis”, ed. Vivès, XV, 675a. Même argument dans la *Lectura in librum tertium Sententiarum* (ed. Vaticana), XXI, 2004, di. 36, a. 2, ll. 638-642, 653-659 (voir LOTTIN IV, 655-659 qui donne un texte, p. 659, fortement variant, même s’il est basé, en partie, sur le même manuscrit, Oxford Merton 62, que le texte édité par la commission scotiste; on peut supposer que Dom Lottin suit plus Barcelona, Ripoll. 53 - qui ne contient pas la *Lectura* selon l’*editio vaticana* - que le manuscrit oxonien). Le texte de la *Lectura* suit de près celui des *Quaestiones super libros Metaphysicorum* ARISTOTELIS, VI, q. 1, nn. 13-16, 17-30 (*Opera philosophica* IV ed.. G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, T. Noone, R. Wood 1997; voir par ailleurs G. PINI, “Duns Scotus’s Metaphysics: The Critical Edition of his *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*” dans: *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 65, 2, (1998) pp. 353-368. Il faut noter que le texte de Wadding suit le ms. Assisi, Bibl. com. 137, par ailleurs choisi comme *Leithandschrift* pour l’édition *vaticana* de l’*Ordinatio*. Par ailleurs, dans le texte Wadding-Assisi, la citation aristotélienne qui guide le raisonnement (“prudentiae uni existenti omnes inerunt”) exerce une forte ressemblance avec celle du texte de F. D’APPIGNANO (“prudentia inexistente, omnes inerunt”). Or, cette citation est absente de la *Lectura*. Ainsi veut-on accroire que si le franciscain d’Appignano suit Duns Scot, il a plutôt en tête l’*Ordinatio*. On en saura certainement plus à la parution de l’édition de cette question par la commission scotiste.

couard, car ne pas être courageux ne signifie pas nécessairement être couard, comme l'absence de relation amoureuse ne signifie pas forcément le divorce. (On peut toutefois se demander à partir de quel moment, l'absence de tempérance ou de *fortitudo* n'est qu'un vice caché).

7. Contrairement à ce qu'affirme une certaine historiographie, un franciscain a explicitement soutenu la *connexio virtutum*³⁰. Mais en plus, à l'image de Thomas d'Aquin, le substrat de son argumentation tient au rôle de la *recta ratio* et plus précisément dans le contexte de la question, à celui de la *prudentia*. L'élément opératoire de la *connexio virtutum* est un surprenant penchant intellectualiste du franciscain d'Appignano, conforme au fameux *motto*: “bonum rectae rationi consonum” (l. 48)³¹.

Cette insistance résonne aussi dans la définition aristotélicienne de la vertu que rappelle le texte: “habitus electivus conformis rectae rationi generatae ex actibus” (ll. 8-9). Développé dans le réseau sémantique de la question-réponse analysée, l'accent est davantage porté sur la conformité avec la *recta ratio* que sur la génération de l'habitus par les actes. Cet afférement au *bonum rationis* permet de congédier les *rationes ad oppositum* qui tirent parti du second élément de la définition de la vertu: “generativa ex actibus” et qui soutiennent que, comme c'est l'*exercitium* qui donne la vertu, si je ne suis pas en mesure de m'y exercer, je ne peux l'acquérir; or, on ne peut exercer en toutes choses, ni matériellement, ni psychologiquement.

Si, selon certains, l'étonnement signale le commencement de la philosophie, il diminue parfois à mesure que croît la connaissance et laisse alors place à de la stupeur. Pierre Auriol adopte en effet la même attitude intellectuelle. Déjà sur la question des vertus infuses, un bon connaisseur du dossier, le parrain de toutes les recherches contemporaines, dom Lottin, déclarait sans ambages: “quant à Pierre Auriol, il accepte résolument la thèse thomiste”³².

30. Cf. par exemple, “what the Franciscans consistently deny is the connection between all the virtues. None will accept the notion that whoever lacks one moral virtue cannot have any moral virtue”, KENT, *supra*. n. 18. Une appréciation plus fine prendrait en compte les différents types ou concepts de *connexio virtutum*. A ce moment, le tableau (la belle nature morte, métaphore exacte d'une certaine pratique de l'histoire de la philosophie) se brouille, les lignes de fuite s'estompent et la perspective change. En effet, même Olivi, par exemple, admet un certain lien entre les vertus, nécessaire au salut, cf. P. J. OLIVI, *ed. cit.*, p. 279, ll. 18-26.

31. “Propter bonum rationis” revient à trois occurrences (l. 72, 78, 84) et fournit l'argument décisif (l. 84) pour la fermeté de la vertu.

32. LOTTIN, *PM*, IV, p. 802.

Le *doctor facudus* utilise une argumentation similaire au *doctor succintus*. En effet, selon l'édition de son *Commentaire des Sentences* (Rome 1605) et afin de rétorquer au doute de la pragmatique vertueuse (*sed tunc oritur dubium quod aliquis potest exercitari in una materia, puta temperantiae, et non exercitabitur in alia, modo virtus acquiritur per actus frequentatos*, 532bA), le prédécesseur de François d'Appignano soutient que

virtuosus semper eligit facere quod est secundum rectam rationem, ita quod ista electio universalis cadit in omni electione virtuosi (...) et ideo in voluntate accipitur intellectus respectu cuiuscumque materiae, licet illa materia non occurat in particulari III. *Sent.* di. 36, 532bB).

Ensuite, concernant l'épineux rapport de l'acte à la vertu, le *doctor abundans* affirme que dans la volonté, la vertu peut être générée sans les actes, de telle sorte qu'on ait l'acte ou cette matière particulière en vertu de l'acte universel (*in virtute universalis actus*) qui s'étend à tout ce qui convient, et en vertu duquel l'on est habitué à faire et à choisir tout ce qui sied à chaque matière³³.

8. Par ailleurs, les deux maîtres franciscains conçoivent l'unité de la *prudentia*, de la même manière, comme une "*unitas integritatis*" (l. 58)³⁴. A l'a. 2, consacré au rapport entre la sagacité et les vertus, après avoir déterminé que il y a autant de sagacités — quelle que soit son acception (*consiliativa, praeceptiva ou iudicativa*) — que de vertus, celles-ci se distinguant comme autant d'espèces, le franciscain d'Appignano souligne que:

prudentia nominat unum habitum integratum ex pluribus partialibus specie differentibus (H 135ra).

9. Un dernier fait interpelle. En automne 1319 vraisemblablement³⁵, Ockham définit la vraie vertu comme celle qui obéit à ce que lui dicte la *recta ratio* (a. 2, d. 3, ll. 132-136). Plus loin, à l'article 3, au moment de donner ses conclusions sur la *connexio virtutum*, il admet qu'une vertu par-

33. Ex parte voluntatis bene generatur virtus sine hoc quod habeat actum sive materiam hanc particularem, et hoc in virtute universalis actus, qui se extendit ad omne illud quod decet, in virtute cuius habitus ad faciendum et eligendum omne quod decet in quacunque materia, 523bDE.

34. Cf. P. AURIOL, di. 33, q. 2, a. 5, 526a.

35. "Introductio", p. 22* dans: *Guillelmi de Ockham Quaestiones variae*, ed. cit. W. COURTENAY, "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham" dans: *The Cambridge Companion to Ockham*, P. V. Spade (éd.), p. 23.

faite, c'est-à-dire ordonnée à la *recta ratio* ou à l'amour de Dieu, puisse *de facto* se lier causalement à une autre vertu. La preuve en est que " celui qui veut seulement ce que lui dicte la *recta ratio* veut tout ce que lui dicte cette dernière " ; le 'tout ce que' fait voir une conception linguiste de l'universel aurélien³⁶. Donc si la *recta ratio* dicte à une vertu X un choix à propos de quelque chose qui touche une autre vertu, aussitôt la vertu X peut incliner la volonté à agir selon l'autre vertu³⁷.

Au même moment, trois franciscains confient à la *recta ratio* les clefs de la problématique de la *connexio virtutum*. Ils mettent ainsi une sagacité générique, *recta ratio* formel de l'action, au cœur de leurs considérations et résolvent ainsi leur rapport à l'héritage olivoscotiste, en les doublant ; en les marginalisant, ils nous altèrent, comme dans la nouvelle de Jorge Luis Borges³⁸.

36. Cf. supra: "electio universalis cadit in omni electione virtuosi", "in virtute universalis actus".

37. Secunda conclusio est ista, quod una virtus perfecta sufficienter cum voluntate et recta ratione sive prudentia inclinatur ad primum actum alterius virtutis qui est generativus illius virtutis; et intelligo per virtutem perfectam virtutem in tertio et quarto gradu, de quibus supra dictum est. Quia si aliquis vult aliquid solum quia dictatum est a recta ratione quantum ad tertium gradum, vel quia solum dictatum est a recta ratione et propter honorem divinum, tunc vult omne dictatum a recta ratione; et ita dictante recta ratione quod actus virtuosus sit eliciendus circa materiam alterius virtutis, statim ista virtus, licet sit alterius speciei in uno gradu vel in alio, inclinatur voluntatem sufficienter ad eliciendum actum primum alterius virtutis, *ed. cit.* pp. 347-348, ll.154-165. Sur l'influence primordiale de la *recta ratio* dans le discours éthique ockhamien, cf. S. MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt*, Tübingen 2000.

38. *El otro* subodore aussi une réflexion suavement venimeuse à propos d'une histoire de la philosophie écrite sous l'empire des Syrtes.

<Utrum virtutes sunt connexae>

Quantum ad tertium articulum, dico quod Philosophus ibidem movet istam questionem contra Socratem qui ponebat

sic virtutes inconnexas quod poterant separari. Respondet Philosophus quod virtus moralis potest accipi dupliciter: vel 5

pro aptitudine naturali qua aliquis est inclinatus ad principia

et media unius virtutis et non alterius, et sic non sunt connexae; alio modo potest accipi pro habitu electivo conformi rectae rationi generatae ex actibus, et sic sunt connexae, quia “una prudentia inexistente omnes inerunt”.

Et

10

sic possunt considerari dupliciter: vel quantum ad esse imperfectum et sic non sunt connexae; vel quantum ad esse

perfectum et sic sunt connexae, quia alias habens virtutem temperantiae et non habens virtutem fortitudinis, imminente

15,2 Philosophus ibidem] *inv.* C **4** inconnexas] connexas CY **6** quia] quia Y | aliquis] *om.* H **7** alterius] sicut *lec. dub. add.* C **9** rectae rationi]

inv. CWY **10** prudentia] *om.* W **11** vel...esse] *iter. sed del.* H

12 vel...13 connexae] *mg.* C *om.* (*hom.*) Y | vel...13 quia] *om.* W **17** in1]

sup. lin. C **19** quare etc] *om.* W

15,2 Philosophus] *Ethica Nicomachea* VI 13 1144b18-21 (*Ethica nicomachea*, translatio Roberti Grossesteste Lincolniensis sive ‘Liber Ethicorum’, ed. R.-A. Gauthier, *Aristoteles Latinus*, XXVI 1-3, fasc. 4)

5 Philosophus] *Eth. Nic.* II, 6 1106b 37 **10** una...inerunt] *Eth. Nic.* VI, 13 1145a 1-2

2

quod, licet homo non possit exerceri circa materias omnium

20

virtutum exterius, tamen potest circa omnes exerceri interius

in mente, contra: non videtur possibile quod voluntas possit

simul habere actum electionis circa materiam omnium virtutum.

Item, habitus quorum aptitudines non sunt connexae, nec ipsi

25

sunt connexi; sed aptitudines virtutum moralium non sunt connexae, patet sexto *Ethicorum* per Philosophum.

<Opinio Francisci Rubei de Pignano>

Ideo dico quod connexio virtutum potest intelligi dupliciter: 30

vel formaliter et essentialiter quantum ad earum quidditates,

vel causaliter quantum ad intentionem finis. Item connexio

20 possit] sic *add.* W **21** tamen potest] *inv.* W | potest] simul *add.* CY

circa...exerceri] exerceri circa omnes Y **22** mente] et *add.* C

25 quorum] habitudines *add. sed exp.* Y | nec ipsi] non ipsi habitus W

26 non...**27** connexae] sunt huiusmodi W **27** *Ethicorum*] physicorum C

per Philosophum] *om.* W **30** connexio] omnium *add.* Y **31** formaliter]

habetur *add.* Y **33** formalis] est *add.* Y **34** quia] quod WY | Et isto] *om.*

C | isto...**35** modo] illo modo secundo W **38** formaliter] *om.* Y

3

sibi occurit, | sicut si quis numquam habuisset notitiam patris Y 161vb 40

vel matris, numquam opere compleret praeceptum de honore parentum. Sunt etiam praecepta connexa causaliter ex

intentione finis et impletione legis, et ratio est quia idem est

legislator omnium mandatorum.

Ad propositum, dico quod virtutes morales sunt connexae 45

causaliter ex intentione finis, quia impossibile est habere habitum temperantiae virtuosum nisi implicite velit omne bonum rectae rationi consonum, nisi etiam implicite velit vitare omne vitium. Ratio patet a simili, quia, sicut praecepta

sunt connexa ex intentione finis ratione unius legislatoris, 50

similiter virtutes erunt connexae quantum ad hoc quod una non stat cum opposito alterius, tamen non sunt connexae

43 intentione finis] *inv.* W **44** legislator] *om.* W **45** morales...46

causaliter] *iter. sed del.* H | connexae] formaliter *add. sed exp.* Y

46 habere...48 rectae] *om.* W **47** virtuosum] virtuose Y **48** rectae

rationali] *inv.* C **51** connexae] formaliter *add. sed del.* H **52** cum] sub Y

alterius] tantum *add.* W **56** rationes in] *om.* W | cum...dicitur] contra

primo Y **57** omnes inerunt] etc. W **58** unitate integritatis] *inv.* W

59 tunc] *spat. vac.* Y

4

metu mortis, dicunt quidam quod non est de ratione unius virtutis quod firmet hominem circa materiam alterius virtutis,

sed solum circa materiam propriam, vel quod reddat ipsum

impeccabilem circa materiam alterius virtutis, immo etiam nunc circa materiam propriam, nisi faciliter. Unde virtuosus 65

una virtute, sicut temperatus, non dimittit metu mortis eam faciliter et prompte, sed difficiliter et cum revisu; immo etiam perfecte temperatus posset ex libertate sua committere

unum adulterium et ex illo uno actu non amitteret habitum temperantie, ut est virtus moralis. | Dico tamen aliter quod W 113vb 70

habens temperantiam virtuose quod non stat cum opposito alterius, si ipsam habeat, propter bonum rationis et virtutis prius sustineret mortem, etsi formaliter non haberet virtutem

fortitudinis, quam dimitteret temperantiam. Probatio quia,

62 circa materiam] non ipsi habitus W **63** propriam...quod] sunt

huiusmodi W **64** circa materiam] *om.* W **69** adulterium] quod W

amitteret] admitteret HCY | habitum...70 est] secundo modo C et illo

modo secundo W **70** moralis] unde boetius super praedicationem de

qualitate dicit non qui semper iuste iudicat iustus est nec qui semel

adulterium facit adulter est sed cum illa voluntas cogitatioque perseverat

add. W **73** etsi] etiam C **76** non] *om.* C **79** virtuosus] *om.*

C

5

virtutes, minoribus bonis, cuiusmodi sunt bona corporis,
80

secundum Augustinum.

Unde habere virtutem est duplex: vel propter complacenciam

et inclinationem naturalem, et talis proprie non est virtuosus;

vel propter bonum rationis et virtutis, et talis est virtuosus et

prius sustineret mortem, etiam sine virtute fortitudinis, quam

85

dimitteret temperantiam, sicut patet a simili de fide. Quia quis potest fidem habere, vel propter complacentiam et iudicium intellectus, vel propter auctoritatem dicentis, primo

modo non esset virtuosus theologice, secundo modo etiam sine virtute fortitudinis sustineret mortem prius quam fidem 90

negaret, sicut sanctae virgines, quae isto modo fortitudinem

ex actibus acquisitam non habebant, que tamen propter

83 et1] formaliter *add. sed del.* H | et...39 praeceptum] *om. (hom.)* W

observando] servando W | rectae rationi] *inv.* C | etiam] *om.* C | connexae]

formaliter *add. sed del.* H | omnes inerunt] etc W | contra] *om.* W

fortitudinem...61 mortis] etc. W | unius virtutis] *inv.* H | materiam

propriam] *inv.* W | reddat] reddeat W | posset...sua] ex libertate sua posset

(*sup. lin.*) H | uno] *om.* H | temperancie] *om.* W | habeat] habitus *corr.* W

sustineret] sufficeret W | dimitteret] dimittat H | vitam]

FRANCESCO D'APPIGNANO TRA PARIGI E AVIGNONE

Sommario

La biografia di Francesco d'Appignano è alquanto confusa per il periodo che va dall'inizio delle lezioni parigine sulle *Sentenze* tenute nel 1319 alla fuga da Avignone nel 1328. Questo contributo esamina ciò che è stato documentato fino ad ora riguardo agli spostamenti e alla carriera di Francesco in quel periodo. Esso prende in considerazione quanto è stato appurato dagli studi attualmente disponibili e ne discute la base documentaria. Per il periodo che va dal 1319 al 1323, si giunge alle conclusioni seguenti: 1) Francesco lesse le *Sentenze* solo nell'anno accademico 1319-1320; 2) egli non partecipò al Capitolo generale di Perugia; 3) è possibile che Francesco abbia soggiornato presso la corte di Roberto d'Angiò a Napoli. Per il periodo che si situa tra il 1324 e il 1328, questo studio permette di concludere che la presenza di Francesco ad Avignone prima del 1328 non poggia su testimonianze sicure; d'altro canto, i rimandi interni in base ai quali è stato stabilito che il suo Quodlibet è stato redatto dopo il commento parigino alle *Sentenze* non sono autentici: essi provengono infatti da questioni appartenenti alle *Reportata Parisiensia* di Giovanni Duns Scoto. Questo contributo propone infine alcune piste da seguire per chiarire ulteriormente la biografia di Francesco in questo periodo.

Summary

Much confusion surrounds Francesco d'Appignano's biography for the period between when he started lecturing on the *Sentences* at Paris in 1319 and his flight from Avignon in 1328. This contribution examines the assertions concerning Francesco's movements and career in this time. It explores these statements and their evidentiary basis in two periods. For the period 1319-1323, Francesco likely lectured on the *Sentences* only from 1319-

1320, he was not present at the Chapter General of Perugia, and he might have been at Naples. For the period 1324-1328, there is no positive evidence to attest to his presence at Avignon before 1328, and the identification of the composition of the Quodlibet as occurring after his Parisian *Sentences* commentary is based on internal references appearing in questions from Scotus' *Reportata Parisiensia* prepended to the authentic text of Francesco. Finally, the paper suggests routes for further research into the life of Francesco d'Appignano

Nel 1331 il ministro generale dell'ordine francescano, Gerardo Odone, scrisse al suo predecessore, il fuggiasco Michele da Cesena, rivolgendo, fra altre polemiche, un'accusa a Francesco d'Appignano:

“Strada facendo da Como a Monaco, Francesco di Ascoli, il tuo complice in iniquità, fu sorpreso portare su di sé ottanta fiorini. Non essendo legittimamente suoi, dei furfanti glieli rubarono, così che fu costretto suo malgrado ad osservare l'*expropriatio*, che non osservava volontariamente.”¹

Michele da Cesena rispose vigorosamente a Gerardo, difendendo l'onore del frate di Appignano:

“Accusi maestro Francesco d'Ascoli affermando che, in viaggio da Como a Monaco, portava su di sé una grande somma di fiorini che dei ladri gli sottrassero. Di fatto, tutto ciò è completamente falso. Egli non portava con sé né fiorini né alcun denaro. Eri forse uno di quei ladri? O forse fu il maestro Francesco in persona, o un suo compagno, a riferirti dell'accaduto? Non fai dunque che trarre que-

* Ringrazio tutti i partecipanti del IV Convegno per il loro aiuto. Sono inoltre debitore alla Dott.ssa Lidia Lanza e alla Prof.ssa Tiziana Suarez-Nani per la revisione dell'italiano.

1. 'Responsio Geraldii ad Litteram Michaelis', in NICOLAUS MINORITA, *Chronica: documentation on Pope XII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ*, a cura di G. GAL e D. FLOOD, St. Bonaventure, N.Y. 1996, p. 972: “Unde Franciscus de Aesculo, tuae iniquitatis complex, pergens de Cumis versus Monachum, inventus est super se immediate portare octoginta florenos. Sed quia nequaquam de bono iure fuerunt, praedones eos, divino iudicio, rapuerunt, ut expropriationem quam non servabat voluntarius, servaret invitus.” Su questa vicenda storica, si veda FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio contra libellum Domini Iohannis qui incipit “Quia vir reprobus”*, a cura di N. MARIANI, introduzione, p. 12-13.

ste informazioni dal Padre della menzogna. O forse credi a quello scellerato e criminale di Uguccione, che mi evita proprio a causa delle sue scelleratezze, visto che volevo mandarlo in carcere per le sue luridissime scelleratezze”².

Grazie a questo scambio di lettere siamo a conoscenza di un viaggio che Francesco d’Appignano avrebbe intrapreso, in data imprecisata, per recarsi da Como a Monaco; per strada - forse nelle Alpi - pare abbia incontrato dei ladri. La non univocità delle testimonianze impedisce tuttavia di precisare ulteriormente questa vicenda.

È ciò che accade anche quando si cerca di ripercorrere la vicenda biografica di Francesco d’Appignano negli anni compresi tra il 1319 e il 1328, vale a dire nel periodo che va dal suo insegnamento a Parigi come Baccelliere delle *Sentenze* alla sua fuga da Avignone, dove era nominato come *Lector*. Purtroppo, non tutte le testimonianze sono affidabili in uguale misura: per questa ragione, di questo periodo centrale della vita di Francesco conosciamo in realtà meno di quanto asserito finora dagli studiosi.

Tenterò di chiarire, con questo mio intervento, in quale stato versa attualmente la nostra conoscenza della biografia di Francesco. Procederò in tre tappe: fornirò innanzitutto un resoconto schematico di quanto è stato finora asserito su Francesco, sulla sua carriera e sulle sue opere, in riferimento a questo periodo centrale della sua biografia. Valuterò in seguito l’affidabilità e la veridicità di queste asserzioni. Infine, sintetizzando i risultati, accennerò alla ricerca ulteriore che stiamo conducendo

La bibliografia disponibile sino ad oggi restituisce un Francesco alquanto impegnato:

Dal 1319 al 1323 egli avrebbe letto le *Sentenze* a Parigi, interrompendo le lezioni per far visita al re Roberto d’Angiò alla corte di Napoli (nel 1321) e, nell’anno seguente, per assistere al capitolo generale dell’ordine france-

2. ‘Replicatio Michaelis ad litteram Geraldii’, in *NICOLAUS MINORITA, Chronica*, p. 1005: “Similiter imponis magistro Francisco de Esculo quod in veniendo Monachum de Cumo magnam summam florenorum super se ipsum portaverit, quos dicis sibi in via accepisse latrones. Hoc enim falsum est omnino, cum nullum florenorum omnino nec aliquem denarium super se portaverit. Numquid tu socius aut particeps fuisti illorum latronum, aut ipse magister Franciscus vel eius socius talia tibi dixerunt? Unde hoc nisi a patre mendacii fingis. An forte credis illi homini scelerato et totaliter criminoso, Hugutioni, qui fugit a me propter scelera sua, eo quod ipsum propter foedissima scelera sua volebam carceri mancipari, sicut hic non solum fratribus sed etiam saecularibus sunt sua crimina notiora manifeste....”

scano a Perugia. Nel 1324 si sarebbe recato ad Avignone, dove sarebbe stato *lector* allo *Studium* francescano e avrebbe tenuto una *disputatio de Quolibet*. Sarebbe rimasto ad Avignone sino al 1328, anno della sua fuga a Pisa; avrebbe poi lasciato la compagnia degli altri profughi per recarsi a Parigi, raggiungendo infine i suoi compagni alla corte di Ludovico il Bavaro a Monaco³.

È una biografia che si scandisce in due fasi: un primo periodo, franco-italiano, compreso fra il 1319 e il 1323, ed un secondo, avignonese. Quanto al primo, disponiamo di poche indicazioni sulla presenza di Francesco a Parigi dopo il 1321; per il secondo, non c'è prova che attesti che Francesco abbia soggiornato ad Avignone prima del 1328.

Ciò che invece sappiamo con certezza è che Francesco nel 1320 leggeva a Parigi il primo libro delle *Sentenze*: è quanto si asserisce nell'*explicit* di un commento a questo libro. Dall'*explicit* di un commento al quarto libro delle *Sentenze* sappiamo che il testo che precede deriva dalle lezioni parigine di Francesco e che è stato composto nel 1323⁴. Da qui l'ipotesi che fa risalire le lezioni di Francesco sulle *Sentenze* al periodo compreso fra il 1319 e il 1323.

Una simile ricostruzione, tuttavia, non sembra valida. Sappiamo che Francesco di Meyronnes era baccelliere nell'anno 1320-1321 e che teneva dispute col suo collega benedettino Pierre Roger⁵. Non è impensabile che Francesco abbia tenuto le sue lezioni sulle *Sentenze* durante un solo anno, e, in ogni caso, l'usanza prevedeva che le *Sentenze* venissero lette non secon-

3. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Introduction", *Francis of Marchia, Theologian and Philosopher* (Vivarium 44:1), a cura di iidem, Leiden 2006, 1-20, alla p. 2; FRANCISCUS DE ESCULO, *Improbatio*, introduzione da N. MARIANI, 12-13; N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Leiden 1991, 11-26,

4. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Francis of Marchia's Commentaries on the *Sentences*: Question List and State of Research," *Mediaeval Studies* 63 (2001), 31-106, p. 85 (Ms. Q): "Explicit *Lectura Fratris Francisci de Marchia super primum, secundum Reportationem* factam sub eo tempore quo legit *Sententias Parisius*, anno domini MCCCXX."; p. 106 (Ms. C): "Explicit reportatio quarti libri *Sententiarum* sub magistro Fransisco de Marchia Anchonita Ordinis Minorum facta per fratrem G de <Rubione> anno domini 1323 etc."

5. J. BARBET, *François de Meyronnes - Pierre Roger Disputatio (1320-1321)*, Paris, 1961; A. MAIER, "Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana", *Ausgehendes Mittelalter*, v. 2, Roma 1967, 255-315; 503-517, soprattutto pp. 503-506 dove sostiene che certi testi di Meyronnes miri un contemporaneo dominicano e non il benedettino Pierre Roger.

do la successione ordinata dei libri che compongono l'opera, ma seguendo l'ordine I-IV-II-III: Francesco avrebbe dunque letto il quarto libro per secondo, e non per ultimo.

Come intendere allora la datazione 1323? Essa compare in un manoscritto della Biblioteca Vaticana, fondo Chigi (Ms. lat. B VII 113). Il codice contiene commenti di Francesco su tutti e quattro i libri delle *Sentenze*. Ogni libro è stato copiato da una mano diversa, ragione per cui non è consentito inferire un legame tra la data del 1323 e i commenti agli altri libri. Secondo un'analisi dello *stemma codicum*, questi quattro testi non sembrano appartenere tutti alla stessa famiglia di testimoni: infatti, quando confrontiamo i testi di Chigi con gli altri testimoni, i rapporti sono diversi e tali da indurre a concludere che gli esemplari fossero diversi. Ad esempio, per il terzo libro, il manoscritto Chigiano ha poco in comune con un altro testimone vaticano, il codice Barberiniano Lat. 791 (=B), ed è peraltro anche alquanto distante dal testo trasmesso da un manoscritto di Parigi, il Paris, BN MS Lat. 3072 (=Y). Per quanto riguarda il secondo libro, il Chigiano appartiene invece alla stessa famiglia di questi due testimoni, ed è inoltre molto vicino al testo del codice Barberini. Ora, siccome la collocazione del Chigi negli stemmi varia secondo i libri e visto che esistono più redazioni per ciascun libro, è possibile che la redazione del quarto libro, così come trasmessa dal codice Chigiano, avesse una storia diversa da quella degli altri testi contenuti nello stesso manoscritto.

Ciononostante, il quarto libro, così come compare nel manoscritto Chigiano, sembra costituire la "redazione principale" del *Commento alle Sentenze*. Un altro testimone (Praga) nomina un *reportator*:

"Explicit quartus super *Sententias* editus a magistro Francisco de Marchia de Ordine Fratrum Minorum et a fratre Guillelmo de Rubione eiusdem ordinis Parisius reportatus"⁶.

Lo stesso Guglielmo di Rubione viene citato come *Reportator* anche in un *explicit* (K) del secondo libro.

D'altra parte, l'*explicit* del primo libro, che reca la data del 1320, proviene da una redazione minore (quella che Friedman e Schabel chiamano "Reportatio" per distinguerla dallo "Scriptum" sul primo libro). Benché ci siano molte ipotesi possibili, sembra più probabile affermare che Francesco abbia tenuto le lezioni sulle *Sentenze* a Parigi nel 1319-1320, che, almeno

6. R. L. FRIEDMAN e C. SCHABEL, "Francis of Marchia's Commentaries on the *Sentences*", p. 106.

per alcuni libri, abbia corretto la *reportatio* e l'abbia fatta circolare in quella che sembra essere "la versione minore", e che abbia poi rivisto interamente l'opera, ad esempio integrando i suoi *principia* ed unificando talune questioni. La data del 1323 si riferisce probabilmente al compimento di questo rimaneggiamento del testo, avvenuto quando Francesco aveva già ottenuto il grado di *magister*. È certamente possibile ipotizzare un secondo ciclo di lezioni sulle *Sentenze* a Parigi; per rendere conto dei dati disponibili, ciò non pare tuttavia necessario. Ulteriori elementi per chiarire questi interrogativi potranno risultare unicamente da studi dettagliati sul contenuto dottrinale delle diverse redazioni.

È dunque verosimile che Francesco sia stato maestro reggente di teologia al più presto nell'anno 1320-1321. È inoltre possibile che sia andato a Napoli nell'autunno del 1321. Gli *Annali* di Wadding contengono un'*additio* per l'anno 1321 dove si afferma:

"Secondo gli scritti di là, in questo tempo nel monastero reale di San Lorenzo (Maggiore) di Napoli fioriva in lettere e virtù il minorita Francesco d'Ascoli Piceno, che offriva i suoi consigli al re"⁷.

Gli scritti a cui Wadding allude non sono ancora stati trovati e la storia tumultuosa degli archivi napoletani impedisce di nutrire molte speranze⁸. Tuttavia, poiché i colleghi prossimi di Francesco, quali Francesco di Meyronnes e Landolfo Caracciolo, avevano legami stretti con Napoli, non è irragionevole avanzare l'ipotesi che anche il nostro Francesco abbia avuto un periodo napoletano⁹.

Per quanto invece riguarda le fonti che menzionano la presenza di Francesco al capitolo generale perugino del 1322, esse non mi sembrano

7. N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, p. 15; L. WADDING, *Annales Minorum*, Quaracchi 1931, VI, p. 423 (n. XL): "Floruisse hoc tempore in regio Coenobio sancti Laurentii Neapoli litteris et virtute, Regique fuisse a consiliis Franciscum Asculanum Picenum Minoritam, scripturae inde transmissae testantur." Cfr. anche Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores ordinis minorum*, Roma 1908, I, p. 257, no. mcccclxviii, 595.

8. Non v'è menzione di Francesco nelle fonti principali, cioè J. KRÜGER, *S. Lorenzo Maggiore in Neapel, Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur*, Werl 1986; G.F. D'ANDREA, *Reportorio Bibliografico dei frati minori napoletani*, Napoli 1974; IDEM, *I frati minori napoletani nel loro sviluppo storico*, Napoli 1967; R. CAGGESE, *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, 2 vol., Firenze 1922-30 (rist. 2001-2).

9. Sul rapporto fra Francesco di Meyronnes e Napoli si veda l'analisi e la bibliografia di N. SCHNEIDER, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, p. 16.

sufficienti per giustificare nemmeno il sospetto che lui vi abbia partecipato. Il riferimento più antico che sono finora riuscito a trovare è l'articolo su Francesco apparso nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Ne è autore Amédée Teetaert, il quale scrive:

Nel 1322, al Capitolo generale di Perugia, [Francesco] sottoscrisse il manifesto indirizzato a tutti i cattolici¹⁰.

Fra i documenti che provengono dal Capitolo generale di Perugia, ve ne sono due indirizzati a tutti i cattolici: una "lettera del Capitolo generale", e una "dichiarazione dei maestri e baccellieri." Entrambi sono sottoscritti dai maestri e dai baccellieri in teologia presenti al capitolo, e, con la sola eccezione di Guglielmo d'Alnwick, gli elenchi sono identici¹¹. Ebbene, tra i cinque maestri e due baccellieri non compare il nome 'Francesco'. Bisogna così constatare che Teetaert, unica fonte dell'affermazione della presenza di Francesco a Perugia, si fonda su un documento che, secondo l'edizione critica, non contiene alcun riferimento a Francesco.

Possiamo quindi affermare con certezza, per quanto riguarda questo primo periodo, che Francesco era a Parigi sino al 1320; è possibile che si sia trasferito a Napoli nel 1321; è poco probabile che abbia preso parte al Capitolo generale di Perugia del 1322. Nell'*explicit* del quarto libro, nella versione trasmessa dal manoscritto chigiano, si afferma che la redazione del testo fu compiuta nel 1323 sulla base di una *reportatio* e da un altro *explicit* apprendiamo che tale *reportatio* è parigina. Gli studiosi hanno così fuso le due informazioni in un'unica asserzione: Francesco tenne le sue lezioni sulle *Sentenze* a Parigi e la redazione di tale commento era già completa nel 1323. Francesco può senza dubbio aver letto due volte le *Sentenze* a Parigi, ma non è logicamente necessario supporlo: la *reportatio* può risalire all'anno accademico 1319-1320 e Francesco può averne pubblicato una revisione nel 1323. Qualcosa di simile sembra essere accaduto con il commento alle *Sentenze* dello stesso *reportator* di Francesco, Guglielmo di Rubione¹².

Quanto al secondo periodo, successivo al 1323, dobbiamo sottoporre a verifica l'asserzione secondo cui Francesco soggiornò ad Avignone dal 1324 al 1328, periodo al quale risale la disputa che conosciamo oggi come

10. A. TEETAERT, "Pignano (François de)", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12, Parigi 1935, 2104-2109, col. 2105, "En 1322 il souscrivit le manifeste adressé à tous les catholiques, au chapitre général de Pérouse."

11. NICOLAUS MINORITA, *Chronica*, pp. 67-82.

12. W. DUBA, "Continental Franciscan *Quodlibeta* after Scotus", *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. C. Schabel, Leiden 2007, 569-649, pp. 628-629.

il suo *Quodlibet*. In realtà, il passo utilizzato per dimostrare che Francesco era ad Avignone prima del 1328 fa riferimento ad un altro Francesco; non solo: quello che conosciamo come il suo *Quodlibet* ha una storia alquanto complicata, che rende poco chiaro il suo valore quale testimonianza biografica.

Nel suo studio su Giacomo di Pamiers, eremita agostiniano e collega di Francesco d'Appignano, Franz Pelster descrisse il *Quodlibet* di Giacomo ed elencò i riferimenti che questi fece ai suoi contemporanei. Oggetto di numerosi riferimenti è “Franciscus de Maronis”; vi compare anche “Franciscus de Marchia”, citato meno frequentemente. Uno di questi riferimenti allude ad un Francesco presente ad Avignone; così rende il testo Pelster: (q. 16): “Contra istas rationes arguit magister Franciscus de Ma<rchia> in quadam questione, quam determinavit in curia, de qua ibi respondi sibi”¹³. Una considerazione congiunta delle notizie acquisite in merito alle biografie di Giacomo di Pamiers e di Francesco d'Appignano consente di riconoscere nel 1324 l'anno più probabile per questa *determinatio*¹⁴.

Ma come Pelster nota, in questo brano Giacomo di Pamiers fa riferi-

13. F. PELSTER, “Zur ersten Polemik gegen Aureoli: Raymundus Bequini O.P., seine Quästionen und sein Correctorium Petri Aureoli, das Quodlibet des Jacobus de Apamiis O.E.S.A.,” *Franciscan Studies* 15 (1955), 30-47, p. 40, allunga il testo *Ma<rchia>*. Il Ms. Avignon, B.M. 314, nello stesso luogo, invece legge: Preterea, quod directe opponitur formali relationi contradictionis sufficit ad tollendum repugnantiam contradictionis; non-idemptitas conceptus et quecumque non-idemptitas ex natura rei est huiusmodi, ergo etc. Maior est nota, quia ad positionem unius immediate oppositi sequitur immediate amotio alterius. Minor etiam nota est, quia ut sepe dictum est, contradictio est unius et eiusdem; non-idemptitas autem directe et immediate opponitur idemtitati, sicut apparet per Aristotelem, *Vo Metaphysice*. —Contra istas conclusiones arguit magister Franciscus de Maronis in quadam questionem quam declaravit in curia de quadam ibi respondi sibi. Primo sic: contradictio in actu non tollitur nisi per distinctionem actualem, sed extrema contradictionis ab eterno applicantur essentie et relationi actualiter, ergo etc. Maior videtur manifestum esse, quia illud quod est in potentia non potest habere effectum in actu ut sit distinguibilitas nichil aliud quam distinguibilitas in potentia, et per consequens non potest tollere [87va] repugnantiam contradictionis. Minor ab omnibus conceditur, quia ab eterno paternitas non communicatur actualiter et sic de aliis predicatis contradictoriis. —Confirmatur (maior *del.*) secundo sic: causa in actu et effectus in actu simul sunt et non sunt per Philosophum, *Vo Metaphysice*; ergo effectus in actu requirit causam in actu, sed iste effectus ponitur in actu: amotio repugnantia contradictionis; ergo per distinctionem in actu, cum distinctio sit causa amotionis talis repugnantia. —Preterea, sicut extrema contradictoria possibilis sive in potentia ad distinctionem possibilem, ita predicamenta contradictoria, si extrema possibilis sive in potentia requirunt distinctionem possibilem, ergo actu alia actualem et per consequens sola distinguibilitas non sufficit ad salvandum contradictionem actualem.

14. W. J. COURTENAY, “The *Quaestiones in Sententias* of Michael de Massa, OESA: A Redating,” *Augustiniana* 45 (1995), 191-207, p. 195.

mento al teologo *Franciscus de Ma.*: potrebbe dunque trattarsi anche del provenzale Francesco di Meyronnes. Infatti, se il manoscritto consultato da Pelster non aveva che *Franciscus de Ma.*, in almeno una delle altre copie, ossia nel codice di Avignone, Bibliothèque Municipale 314, il nome compare per esteso (f. 87rb): *Franciscus de Maronis*. Che Francesco di Meyronnes fosse ad Avignone nel 1324 è inoltre notizia certa, come attestano i numerosi sermoni che teneva alla *Curia*¹⁵. In ogni caso, il *Quodlibet* di Giacomo è alquanto tardo, risale infatti all'incirca al 1332; la determinazione avignone-se poteva, pertanto, essere posteriore¹⁶.

Possiamo quindi concludere affermando che non esiste alcun argomento che avvalori la presenza di Francesco ad Avignone prima del 1328. Altrettanto infondata è la datazione del *Quodlibet* di Francesco d'Appignano a un anno successivo al 1323. Francesco potrebbe essere stato promosso Maestro di Teologia a Parigi nel 1320, e, se questa cronologia fosse esatta, avrebbe potuto sostenere una disputa di *Quodlibet* al più presto nell'avvento 1320; se avesse insegnato prima di andare a Parigi, il che era peraltro il percorso normale per i francescani dell'epoca, il *Quodlibet* potrebbe anche essere precedente al 1320.

Ci si può infatti chiedere se il "*Quodlibet*" di Francesco sia un vero e proprio *Quodlibet*, o se si tratti piuttosto di una raccolta di *quaestiones*. Quanto ci è pervenuto di questo "*Quodlibet*" sopravvive in un'unica copia in un manoscritto parigino che apparteneva al Maestro Giacomo di Padova e che fu dato in eredità al Collegio della Sorbona (Parigi, BnF lat. 16110, ff. 125ra-146vb)¹⁷. Una serie di nove questioni contenute in questo codice porta il titolo di *Quodlibet*, il quale

15. H. ROßMANN, "Die Quodlibeta und verschiedene Schriften des Franz von Meyronnes," *Franziskanische Studien* 54 (1972), 1-76, pp. 58-9, ad esempio, esamina trattati sull'eucaristia e sulle indulgenze i quali si derivano da sermoni fatti alla *curia* papale nella seconda metà del 1324.

16. W. J. COURTENAY e C. SCHABEL, "Augustinian *Quodlibeta* after Giles of Rome", *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. C. Schabel, 545-568, p. 567.

17. L. DELISLE, "Inventaire des manuscrits latins de la Sorbonne, conservés à la Bibliothèque Impériale sous les nos 15176-16718 du fonds latin", *Bibliothèque de l'École des Chartes* 31 (1870), 1-50 and 135-161, p. 39; F. EHRLE, *Die Sentenzenkommentar Peters von Candia des pisaner Papstes Alexanders V*, Münster 1925, p. 253; G. LACOMBE, *Aristoteles latinus, codices*, Rome 1939, pp. 561-563 (n. 671); M.-T. D'ALVERNY, "Avicenna Latinus: Codices Parisienses II", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 37 (1962), 217-233, p. 224; C. SAMARAN and R. MARICHAL, *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, v. 3, Paris 1974; W. SENKO, *Repertorium commentariorum mediæ aevi in Aristotelem latinorum quae in bibliothecis*

titolo è scritto con una mano posteriore alla creazione del codice.

Ho recentemente sollevato dei dubbi sull'autenticità del *Quodlibet* di Francesco nella forma in cui esso è stato pubblicato da Mariani, ossia così com'è stato conosciuto dagli studiosi per più di ottant'anni. Mio intento era analizzare i rinvii alle redazioni del commento alle *Sentenze* che padre Mariani aveva rilevato nelle prime due questioni del *Quodlibet*. Mariani aveva notato tre casi in cui l'autore cita esplicitamente un commento alle *Sentenze*: tutti si trovano nello stesso foglio, il 125v. Ho voluto verificare se una redazione del commento di Francesco diversa da quelle trasmesse dal codice Chigi corrispondesse meglio alle citazioni, ma ho scoperto che nessuna redazione palesava riscontri precisi. Di conseguenza, qualcosa non tornava.

Nel volume sui *Quodlibeta* curato dal Professor Schabel ho esaminato in modo dettagliato questi riferimenti, e spiegato perché le prime due questioni non possono far parte di un *Quodlibet*, e perché esse non sono nemmeno attribuibili a Francesco d'Appignano. Oggi sono in grado di spiegare le cose in modo più conciso e preciso: le qq. 1 e 2 sono di fatto le qq. 6 e 7 della terza distinzione del primo libro del commento alle *Sentenze* di Scoto, conosciuto come *Reportata Parisiensia*¹⁸.

Cosa dire, allora, delle questioni successive? Le cinque centrali trattano delle interferenze fra le distinzioni prime, seconde e neutre, da una parte, e le nozioni di univocità dall'altra. Padre Mariani ha mostrato l'esistenza di notevoli parallelismi tra una gran parte della quinta questione ed il commento di Francesco al primo libro delle *Sentenze*: più precisamente, una sezione del testo è quasi identica nei due luoghi. In una sezione per la quale non troviamo alcun parallelismo nel commento alle *Sentenze*, l'autore fa riferimento alla questione precedente, ossia la questione 4¹⁹. Questa, a sua

cis publicis Parisiis asservantur, Warsaw 1982, pp. 7-14; H. V. SHOONER, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino*, v. 3, Montreal 1985, p. 310 (#2436); FRANCISCUS DE MARCHIA, *Francisci de Marchia sive de Esculo OFM Quodlibet*, ed. N. MARIANI, Grottaferrata 1997, pp. 21-23; pp. 21-23; IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, a cura di R. ANDREWS, G. ETZKORN, G. GÁL, R. GREEN, F. KELLEY, G. MARCIL, T. NOONE, R. WOOD, St. Bonaventure, N.Y. 1997, v. 1, pp. XIV-XV.

18. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, l. 2, d. 3, qq. 6-7 (*Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, Ordinis Minorum, Opera Omnia*, ed. L. VIVÈS, v. 22, pp. 112-120).

19. FRANCISCUS DE MARCHIA, *Quodlibet*, ed. MARIANI, p. 195, "Item, minus addit ens rationis super ens reale quam verum et bonum super ens; sed <verum> et bonum, quia non dicunt aliam rationem superadditam enti, ideo non faciunt per se distinctum genus nec distinctam speciem ab ente, sed tantum per reductionem in genere et specie entis, ut dictum fuit in precedenti questione; ergo multo magis entia, que minus superaddunt enti reali, non sunt in genere nisi per reductionem."

volta, evidenza stretti parallelismi con il commento alla *Metafisica* di Francesco, l. 4, q. 6, come nel caso prospettato nella tavola 1:

TAVOLA 1

Confronto fra *Quodlibet*, q. 4 e il commento alla *Metafisica*
(Corrispondenze identiche vengono segnalate con testo in **grassetto**;
quelle approssimative sono sottolineate)

Francesco d'Appignano

Quodlibet, Questio IV (f. 129va; ed. Mariani, pp. 128-129).

Ad quartum, dicendum **quod duplex est unum, unionis scilicet et ydemptitatis. Unum unionis est dispositio ad esse; unum ydemptitatis est passio consequens esse. Et consimiliter duplex est divisio opposita, scilicet separationis et diversitatis, et de utraque unum dico quod est formaliter positiva et privativa non.**

De prima, scilicet unionis, probo sic: illud quod est per se via ad esse est magis positivum quam illud quod est per se via ad non esse. Patet [quod generatum presupponitur unionem partium], quia nulla privatio est per se via ad non esse, sed solum per accidens, primo *Physicorum*; sed unum unionis est per se via ad esse; pluralitas sibi opposita est per se via ad non esse. Patet, quia omne quod generatur presupponit unionem partium, ita quod unio partium est per se via ad esse totius (*corr.*), et separatio partium est per se via ad non esse totius. [Patet quia omne quod generatur presupponit unionem partium, ita quod unio partium est per se via ad esse totius et separatio partium est per se via ad non esse totius]. Ergo unitas unionis est magis una positiva quam divisio sibi opposita, et hoc est quod dicit Boethius in libello *De diversitate et uno*, quia unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Francesco d'Appignano

Quaestiones in Metaphysicam, l. 4, q. 6 (Parigi, Bibliothèque Mazarine, Ms 3490, f. 24ra-rb): *utrum ens et unum dicant eandem naturam vel duas diversas.*

Respondeo autem quod **duplex est unitas: intentionis et unitas ydemptitatis, unitas prima est dispositio ad esse; unitas ydemptitatis est passio consequens ipsum esse, et similiter duplex est divisio sibi opposita, scilicet divisio separationis et divisio diversitatis, et de utraque unitate que est formaliter positiva et non privativa.**

De prima unitate, scilicet unionis, probo, quia illud quod est per se via ad esse est magis positivum quam illud quod est per se via ad non esse. Patet, quia nulla privatio est per se via ad esse, sed solum per accidens, primo *Physicorum*; sed unitas unionis est per se via ad esse; pluralitas autem sibi opposita est per se via ad non esse. Patet, quia omne generatum presupponit unitatem partium, ita quod unio [24rb] partium est per se via ad esse totius et separatio partium est per se via ad non esse totius; ergo unitas unionis est magis positiva quam divisio sibi opposita, et hoc est quod dicit Boethius in libro *De unitate et uno*. Unumquodque sicut custodit suam essentiam, ita custodit suam unitatem.

La terza questione, così come le qq. 4 e 5, fa uso della nozione di *intentiones neutrae*, vale a dire le intenzioni che, secondo una posizione tipica di Francesco d'Appignano, sono comuni alle prime e seconde intenzioni²⁰. La q. 6 contiene un riferimento esplicito alla q. 5. La settima questione termina *ex abrupto*, ma anch'essa sembra essere di Francesco.

Le ultime due questioni, sulla meccanica celeste, sono molto frammentarie; pur avendo precedentemente sostenuto, nel volume sui *Quodlibeta*, l'assenza di ragioni cogenti a favore della loro attribuzione a Francesco, bisogna tuttavia ammettere, d'altro canto, che nemmeno la negazione della paternità poggia su argomenti necessari. Ancora: la q. 8 svela un parallelismo di argomentazione con la Redazione A del commento al secondo libro, q. 29, dall'inizio del secondo articolo in poi:

TAVOLA 2

Confronto fra il *Quodlibet*, q. 8 e il commento alle *Sentenze*

Francesco d'Appignano

Quodlibet, Questio VIII, a. 2 (f. 145rb-va; ed. Mariani, pp. 273-276)

[64-70] Secundo, dico quod motus celi non sit a forma incorporea, scilicet ab anima. Quod declaro sic: in essentialiter ordinatis secundum sub et supra, supremum non coniungitur infimo nisi per medium; sed forma corporea vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt essentialiter ordinat<e>, ita quod corporea est infima, intellectiva suprema, et vegetativa et sensitiva medie; ergo intellectiva non coniungitur corporee nisi mediantibus istis; sed in celo non est sensitiva; ergo nec intellectiva.

[71-92] Probo minorem ... non est ymaginatio vel memoria sensitiva.

Francesco d'Appignano

Reportatio A in II Sententiarum, q. 29: *Utrum caelum sit animatum* (ed. Friburgo, v. 3; ed. Schneider, p. 41-45)

6. Quod autem caelum non sit animatum primo modo probo quadruplici via. Et prima sumitur ex gradibus animae, ex qua arguo sic: in essentialiter ordinatis, ubicumque est supremum, et infimum et intermedium; et ubi non est infimum vel intermedium, nec supremum. Sed gradus animae, puta vegetativum, sensitivum et intellectivum, sunt essentialiter ordinati; secundum enim Philosophum, II *De anima*, sicut trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono, ita vegetativum in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed corpus caeleste non perficitur anima vegetativa nec sensitiva, ergo nec intellectiva.

20. R.L. FRIEDMAN, "Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity," *Picenum Seraphicum*, 18 n.s.(1999), 11-56.

[93-95]Item, si in celo est anima intellectiva, illa erit ita perfecta sicut anima humana; sed intellectus humanus trahit secum sensum et ymaginacionem; ergo etc.

10. Secunda via sumitur ex gradibus dispositionum ad animam. Et arguitur sic ex ista: quanto forma aliqua est nobilior, tanto requirit in materia sua nobiliorem dispositionem; sed si caelum esset animatum, esset animatum nobilissima anima, videlicet anima intellectiva – secundum enim Commentatorem, libro *De substantia orbis*, non apparet ibi nisi tantum intellectus; ergo illa anima praesupponit in sua materia dispositionem aequae nobilem cum dispositione quam praesupponit forma hominis esse in corpore humano. Hoc autem est falsum, quia ista praesupponit gradum vegetativum et sensitivum, quae non apparent esse in caelo; ergo etc.

11. Confirmatur, quia vel anima sensitiva est idem per essentiam cum intellectiva, vel est alia. Si dicas quod est alia, arguo quod nobilior forma praesupponit nobiliorem dispositionem; sed anima hominis praesupponit ante se animam sensitivam; ergo et anima caeli, cum sit aequae nobilis, si ponatur in ipso. Si autem est eadem, arguo ut prius, quia nobilior forma continet virtualiter nobiliorem gradum perfectionis; sed anima intellectiva hominis continet gradum vegetativum et sensitivum; ergo et anima caeli, cum sit aequae nobilis. Sed hoc est falsum; ergo etc.

[96-101]Item, anima perfectior tanto eius corpus est organicum magis organicum, sicut patet de forma animalis respectu plantae, de forma hominis respectu animalium; sed si in celo est anima intellectiva, ergo subiectum eius erit ita organicum sicut hominis, cum natura non deficiat in necessariis; sed celum est uniforme; ergo etc.

12. Tertia via sumitur ex parte perfectibilis, ex qua arguo sic: quanto anima nobilior, tanto requirit corpus magis et perfectius organisatum; anima enim est actus corporis organici physici, etc. Hoc patet. Quanto enim animalia sunt perfectiora, tanto habent organa perfectiora et magis distincta, sicut patet in homine. Sed si caelum esset animatum, esset animatum nobilissima anima; ergo etc. Sed corpus caeleste non est perfecte organisatum, cum sit totum uniforme;

[101-116]Item animal ratiocinativum habet instrumentum ad exprimendum conceptum suum ... ergo etc.

[118-121]Contra sunt rationes Commentatoris, *De celo et mundo*, comm. 5o ... ergo etc.

[122-133]Item, omne corpus animatum est simpliciter nobilius inanimato; sed corpus celeste est simpliciter nobilius quocumque corpore corruptibili et animato; ergo etc. Probatio: quia corpus celeste sit(=est) nobilius corpore humano, primo, ratione loci quia habet locum nobiliorem, et quanto nobilius habet locum nobiliorem, cum locus sit de accidentibus essentialibus rei; 2o, ratione motus quia motus corporis celestis est primus motus simpliciter, sine ideo violentia; motus autem corporis humani est admixtus cum violentia; ergo etc.; 1o(=3o), ex ratione actionis, quia corpus celeste habet nobiliores actiones corpore humano, quia est principium generationis omnium; 4o, ex ratione mensurae quia mensuratur eternitate, homo autem tempore; 2o(=5o), ex ratione substantie, quia non habet potentiam ad non esse.

[134-140] Item, principaliter sic: causa effectiva est simpliciter nobilior effectu; sed celum est causa effectiva animatorum quia est causa totalius illorum quia generatur per putrefactionem, quia tali<a> animali<a> non possunt reduci in aliud principium; ergo si effectus celi est animatus, multo magis ipsum celum quia, secundum Augustinum, omne vivum est nobilius non vivo; similiter dicendum de plantis quia celum est causa earum.

[143-149]Respondeo. Ad hoc dicendum, primo quod, licet celum virtute propria non possit causare viventia, tamen <virtute> intelligentie a qua movetur potest, sicut <si> simpliciter haberet animam, ideo non oportet quod celum non est causa istorum per se nisi dispositive, disponendo materiam, sed immediate ille forme sunt a Deo sicut a causa efficiente.

14. Sed contra, quia omne vivum est nobilius formaliter non-vivo secundum Augustinum, IX *De Trinitate* cap. 4 et XII *Super Genesim* cap. 18 et 19; sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius multis viventibus; ergo est vivens, et per consequens

15. Secundo sic: nullum non-vivum est causa alicuius vivi; sed caelum est causa multorum viventium, ut istorum animalium quae generantur per putrefactionem; ergo etc.

In questo caso, tuttavia, la somiglianza è riscontrabile solo nella struttura delle argomentazioni, e non è altrettanto rilevante come negli altri casi. È comunque tale da avvalorare l'identificazione dell'autore con Francesco d'Appignano. Mariani ha inoltre già accennato al rapporto fra la q. 9 e la

discussione presente nella q. 18 dello *Scriptum in Primum* di Francesco.

Quest'analisi del *Quodlibet*, così come edito da Mariani, permette di riconoscere in Francesco d'Appignano l'autore di tutta l'opera, eccezion fatta per le prime due questioni, che sono di Scoto. Perché allora il titolo precede quella che falsamente è detta questione 1? Una spiegazione può essere trovata nelle modalità con cui venivano apposti i titoli. In due casi, nel codice il titolo del testo si trova nel margine superiore in capitali: le *Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* di Scoto (f. 2r) e il *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso (151r). Il titolo del nostro *Quodlibet* è, invece, in una scrittura che si trova due volte nella sezione precedente - ossia nella sezione che va dal commento di Scoto al *Quodlibet*: in entrambi i casi ripropone un titolo che era presente nel testo (99r, 114r). Com'è dunque possibile che colui che catalogava il testo sapesse che il f. 125r avrebbe contenuto un'opera di Francesco? Non solo: come mai ha sbagliato la collocazione?

Il volume inizia con un indice delle materie collocato fra l'*ex libris* di Giacomo di Padova e quello della Sorbona. Se l'indice è contemporaneo ai due *ex libris*, possiamo definire il testo un *Quodlibet* in base all'autorità di un maestro parigino successivo di una generazione a Francesco. L'indice elenca cinque testi: segue, dopo il commento di Scoto, "Averrois de Generatione Animalium," cioè un estratto del commento di Averroè sul dodicesimo libro della *Metafisica*, un testo che, al f. 98r, apre una miscellanea di due sesterni e un bifolio, ossia 26 fogli in tutto. Il testo successivo nell'elenco è il "Quodlibet Magistri Francisci de Marchia." Ecco, con ogni probabilità, ciò che è accaduto: il bibliotecario sfoglia la miscellanea e s'imbatte in un foglio bianco alla fine di un bifolio, seguito da un sesterno (125r), che inizia con un quesito e che ha un'iniziale ornata nello stesso stile parigino - delle "*baguettes*" che scendono lungo la colonna con un'alternanza rosso/azzurro - adoperato per i due testi precedenti menzionati nell'indice, e in seguito per la *Sententia libri Ethicorum*. Trae dunque la conclusione che a questo punto (f. 125r) debba iniziare il *quodlibet* elencato nell'indice, e scrive pertanto: "Quolibeta Francisci de Marchia".

Anche il foglio successivo, il f. 126r, inizia con un quesito, ed ha lo stesso tipo di iniziali. Esso presenta anche, nel margine superiore, un'invocazione: "Spiritus Sanctus assit nobis gratia." È una delle invocazioni tipiche che uno scriba fa all'inizio di un testo, com'è possibile vedere, ad esempio, in altre sezioni del codice (e.g., f. 236r: "assit principio sancta Maria meo"). L'inizio del *Quodlibet* di Francesco d'Appignano è dunque in questo punto, là dove per il testo edito inizia la terza questione.

I rinvii al commento alle *Sentenze* presenti nelle “qq. 1 e 2” sono dunque inutili per stabilire la datazione del testo, poiché sono di Scoto. Ma il titolo “Quodlibet” è stato adottato in conformità con l’indice che sembra autorevole. Come nota Mariani, inoltre, i testi presenti nel codice, compreso il *Quodlibet*, sono stati scritti da molte mani, ma ciò non impedisce l’unità interna dei testi. Ritengo anzi che queste circostanze sostengano dell’argomento in favore dell’unità. Un centinaio di fogli dopo il *Quodlibet*, il codice tramanda il commento di Tommaso all’*Etica*, dove la scrittura cambia più volte (233v, 234r, 235v). Nell’*explicit* leggiamo: “A trascrizione ultimata, una cena sarà offerta dal Maestro al copista che avrà terminato il lavoro. Poiché avete ben promesso, ora dovete ben adempiere”²¹. Forse si tratta di uno stesso maestro che aveva commissionato degli studenti la trascrizione del *Quodlibet*.

Sappiamo dunque ben poco sulle circostanze storiche del *Quodlibet*. Francesco potrebbe aver tenuto una *disputatio de quolibet* prima di recarsi a Parigi, forse in uno *studium* italiano, ma tale disputa potrebbe risalire anche al suo soggiorno parigino, o essergli successivo. Per precisioni ulteriori sono necessarie una considerazione più approfondita dei contesti e un’analisi dottrinale comparativa del modo in cui alcune questioni sono affrontate nel *Quodlibet* e nelle altre opere.

A questo punto, tale lavoro di confronto interno all’opera di Francesco d’Appignano sembra essere il più promettente per ricavare ulteriori dati sulla sua vita e sullo sviluppo della sua riflessione. Bisogna inoltre studiare più approfonditamente il manoscritto parigino finora considerato, nella speranza che ci consenta di cogliere altri segreti²².

Un altro approccio promettente per acquisire nuove informazioni sulla carriera di Francesco passa attraverso un’analisi delle testimonianze di Francesco e dei suoi compagni. Tale conclusione concorda con ciò che Michele da Cesena disse riguardo all’episodio del furto degli 80 fiorini: se non ci chiediamo quale sia la fonte delle nostre informazioni, rischiamo di fraintendere la storia. E se qualche furfante, sceso dalle Alpi, pretende espropriare qualcosa che si diceva appartenesse a Francesco, bisogna ricordare che, in realtà, non era appartenuta a Francesco, e il suo onore rimane intatto.

21. Parigi, BNF, Ms. lat. 16110, f. 234vb: “Explicit sententia libri ethicorum secundum fratrem Thomam de Aquino ordinis predicatorum. Finito libro reddatur cena magistro, hoc est scriptori finienti. Secundum quod bene promisisti modo bene adimplere debetis.”

22. W. DUBA, “The Authenticity of Francis of Marchia’s Quodlibet: The Testimony of Paris, BNF Ms. lat. 16110”, in corso di pubblicazione.

FRANCESCO FIORENTINO

**LA COGNITIO VIATORIS DE DEO
NEL PROLOGO E NELLE PRIME TRE DISTINZIONI
DEL PRIMO LIBRO DEL COMMENTO SENTENZIARIO
DI FRANCESCO D'APPIGNANO**

Sommario

L'obiettivo di questo articolo è spiegare come - ad avviso di Francesco d'Appignano il viandante possa conoscere Dio. Per fare questo sono indagati i luoghi topici nel commento sentenziario di Francesco, ossia il Prologo e le prime tre distinzioni del primo libro.

Tale indagine evidenzia due principali nodi speculativi di Francesco, ossia l'evidenza dei principi della scienza ed il concetto essenziale di sostanza, che sono messi a raffronto con le dottrine di Giovanni Duns Scoto e con il più ampio quadro speculativo, oxoniense e parigino, che va da Tommaso d'Aquino a Giovanni di Bassoles.

Summary

The aim of this article is to see the knowledge, which the viator can have about God, according to Francis of Appignano. In order to do so, the topical texts are investigated in Francis' commentary to Peter Lombard's Sentences, i. e. the Prologue and the first three distinctions of first book.

This investigation points out two basical speculative knots according to Francis, i. e. the evidence of principles of science and the essential concept of substance, which are compared with the teachings of John Duns Scotus and the more wide speculative background at Paris and Oxford between Thomas Aquinas and John of Bassoles.

Nella prima questione prorogale sulla scientificità della teologia Francesco d'Appignano espone due *opiniones*, che concordano nel sostenere che la *theologia nostra* non procede da principi per sé noti e necessari; questa mancanza richiede il soccorso della fede¹.

La prima *opinio* va ricondotta a Tommaso d'Aquino²; per lui la *theologia viae*, con la quale il *viator* conosce Dio, è subordinata alla *theologia beatorum*, in quanto dipende da quest'ultima per l'evidenza dei principi³. L'Aquinate adeguava la sua generale concezione epistemologica all'ideale aristotelico di scienza⁴, per cui una scienza deve derivare da principi di per sé evidenti o dedotti da quest'ultimi. La scienza subordinata accoglie come creduti i principi, dimostrati nella scienza subordinante. Ad esempio, l'ottica è una scienza, ma riceve come creduti i suoi principi, che la geometria dimostra. Ne risultano due generi di scienze: alcune procedono da principi per sé noti *in lumine proprio*, mentre altre procedono dai principi di altre scienze, alle quali si subordinano⁵.

1. FRANCISCUS DE ESCULO, *Commentarius in quattuor libros Sententiarum. Quaestiones praebulatae et Prologus*, ed. N. Mariani, Grottaferrata (Roma) 2003, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 29-36; I, 448: "Concordant ergo istae duae opinioniones in hoc quod theologia nostra non procedit ex principiis per se notis nobis: quarum fundamentum est quia, si ex talibus procederet, non inderemus fide, qua tamen constat nos indigere. Ex hoc sequitur secundum istos quod non procedit ex necessariis. Quantum ad secundum omne necessarium apud intellectum est per se notum vel ex per se notis deductum."

2. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M., cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, Romae 1888, pars I, q. 1, art. 2, n. ; IV, 9AB: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde, sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo."

3. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 17-20; I, 448: "Tunc dicunt isti quod theologia procedit ex principiis per se notis non in lumine viae, sed patriae: est enim scientia subalternata scientiae beatorum et ideo procedit non ex principiis per se notis nobis, sed beatis."

4. ARISTOTELES LATINUS, *Analythica Posteriora. Translationes Iacobi, anonymi sive 'Ioannis' Gerardi et recensio Guillelmi de Morbeke*, ed. L. MINIO-PALUELLO - B. G. DOD, Bruges-Paris, 1968, I, 2, 72 a 29-30.

5. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 10-16; I, 447: "Quidam enim dicunt quod theologia ex principiis per se notis in lumine patriae, non viae, unde, diiistinguentes duplicem scientiam, dicunt quod quaedam scientiae sunt procedentes ex principiis per se notis in lumine proprio et non subalterne alicui alteri, aliae autem sunt procedentes ex principiis per se notis in lumine alieno, ut scientiae subalternatae, procedentes ex principiis per se notis in scientia, cui subalternantur"; cf. AQUINAS, *Summa theologiae*, pars I, q. 1,

L'*opinio Thomae* era fortemente criticata sia all'interno che al di fuori dell'Ordine dei Predicatori. Ad esempio, sia Enrico di Gand⁶ che Goffredo di Fontaines⁷, che costituiscono le fonti della seconda *opinio* (riportata da Francesco⁸), accentuavano l'assenza dell'evidenza dei principi per la teologia, sottraendole ogni carattere propriamente scientifico. Secondo l'*opinio Henrici*⁹, la subordinazione si dà con la *detentio* di una scienza sotto l'altra. La *detentio* non si combina con una diversità di soggetti, ma di modalità epistemologiche. Nella prima modalità, la scienza subordinante e quella subordinata sono vicine, connesse e considerano lo stesso soggetto, ma in modi diversi, l'una *propter quid* ed *a priori*, l'altra *quia* ed *a posteriori*. Queste due modalità erano state già contemplate da Robertouuuuup Gros-satesta¹⁰ (poco dopo aver dichiarato la sua teoria della *superadditio*¹¹)

art. 2, n. 3; IV, 9A: "Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arthmetica, geometria et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis."

6. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summa quaestionum ordinariarum*, ed. Parisiis 1520, art. 8, q. 3; I, 66Z.

7. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibeta*, ed. J. Hoffmanns, Louvain 1904-1937, XIII, q. 1; V, 169-175.

8. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 22-28; I, 448: "Alia opinio, concordans cum ista, est quod ista theologia non procedit ex principiis per se notis aliquo modo, et ideo non est, ut dicit, scientia aliqua, nec subalternans nec subalternata; omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis apud intellectum vel sensum; sed principia theologiae nostrae non sunt per se nota nec ad sensum nec ad intellectum; ergo nullo modo est scientia, nec videlicet subalternans nec subalternata; ergo etc."

9. in mg. *Opinio Henrici* in *Summa*, articolo 7, q. 4; cf. GANDAVENSIS, *Summa*, art. 7, q. 4; I, 52.

10. ROBERTUS LINCONIENSIS, *Commentarius in Posteriorum Analithicorum libros*, ed. P. Rossi, Firenze 1981, I, 12, n. 126-169; 194-196.

11. *Ibidem*, I, 8, n. 90-101; 150: "Differt tamen syllogismus inferioris scientiae a syllogismo superioris in hoc, quod syllogismus inferioris scientiae est syllogismus quia, sed syllogismus superioris scientiae est syllogismus propter quid, sicut patet in superiori exemplo. Causa namque aequalitatis duorum angulorum factorum super speculum ex radio incidente et reflexo non est medium sumptum ex geometria, sed eius causa est natura radiositatis sese generantis secundum incessum rectum, quae, cum congregatur super obstaculum, habens in se naturam humidi spiritualis, fit ibi sicut principium regenerans se secundum similem viam ei, per quam generatur. Cum enim operatio naturae sit finita et regularis, necesse est ut via regenerationis sit similis viae suae generationis et ita regeneratur in angulo aequali angulo incidenti."

ed erano accolte da Erveo di Nedellec¹² (che riconosceva il criterio di unificazione nel *modus cognoscendi*)¹³.

La *detentio* del Gandavense può avvenire in due modi: 1) la scienza subordinata, come la navale, considera per senso ed esperienza ciò che quella subordinante, ad esempio l'astrologia, considera per ragione e causa; 2) la scienza subordinante, ad esempio la geometria, conosce per consuetudine dell'azione nel modo operativo ed in assoluto ciò che quella subordinata, ad esempio la stereometria, conosce per ragione e causa nel modo cognitivo e *contracte*¹⁴. La teologia subordina le altre scienze nel primo modo¹⁵. Invece, i *phylosophi* studiano solo le cause naturali, senza ricorrere al primo principio volontario, che é causa *propter quid* di tutto¹⁶.

L'*opinio Henrici* era attribuita a Tommaso d'Aquino e Riccardo di

12. HERVEUS NATALIS, *In quattuor Petri Lombardi Sententiarum volumina*, ed. Venetiis 1505, Prologus, q. 6, art. 1, fol. 7ra: "Primo primi ponunt pro ratione quod subalternans debet dicere propter quid de eis, de quibus subalternata dicit quia. Sic non est hic, quia illa, de quibus est theologia, non habent causam; ergo etc."

13. Ibidem, Prologus, q. 5, fol. 6va: "Respondeo. Dicendum est quod theologia est una. Cuius rationes assignant quidam sic, quia in illo modo cognoscendi, quo prout unum cognoscitur res et in generali, puta in quantum ens et in speciali secundum propriam naturam uniuscuiusque, non oportet multiplicare scientias secundum diversitatem rerum; immo nec possibile est multiplicare scientias secundum multitudinem rerum in tali modo cognoscendi; sed modus, quo utitur ista scientia, est talis; ergo etc."

14. IOANNES DE RADINGIA, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, Prologus, q. 6-7, 10, ed. S. J. LIVESEY, in *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, Leiden-New York-Kobenawn-Koln 1989, q. 7, n. 3-11; 123: "Aliter enim essent omnino scientiae diversae, non connexae, nec una esset sub altera. Si ergo ambae considerant idem absolutum differenti tamen modo, scilicet quia et propter quid, hoc contingit dupliciter: aut enim una cognoscit per rationem et causam, quod alia cognoscit per sensum et experientiam, aut una cognoscit per rationem et per causam modo cognitivo, quod alia cognoscit ex sola consuetudine actionis modo operativo. Primo modo astrologia subalternat navalem, secundo modo geometria subalternat stereometriam"; Ibidem, q. 7, n. 26-3; 122-123: "Et notandum, quod quattuor sunt modi subalternationis secundum exempla, quae ponit Phylosophus I Posteriorum: 'Cum enim scientia subalternans et subalternata sint de eodem, solum differentes penes modum considerandi idem, scilicet quia et propter quia, aut ergo ambae considerant idem absolutum, aut una considerat absolutum, altera vero considerat sub aliqua determinatione contractum et non ratione determinationis principaliter, sed magis ratione determinati'"; cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 13, 78 b 32 - 79 a 16.

15. RADINGIA, In Sent. I, Prologus, q. 7, n. 19-22; 123.

16. Ibidem, Prologus, q. 7, n. 22-27; 123.

Mediavilla da Cowton¹⁷.

Erveo di Nedellec nell'*Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae*, pur accettando la teoria tomista della subordinazione¹⁸, escludeva che le conclusioni scientificamente conosciute possano provenire *ex creditis*¹⁹. Erveo determinava a sfavore della scientificità e della subordinazione della teologia²⁰.

Nella prima questione prologale del commentario sentenziario Nedellec, riassumendo le tre posizioni in gioco sulla scientificità della teologia, avvertiva apertamente la seconda opinione²¹, che era di origine tomista²².

17. ROBERTUS DE COWTON, *Super quattuor libros Sententiarum*, Prologus, q. 2, 5-7, III, dist. 23, q. un., ed. H. Theissing, in *Glaube und Theologie bei Robert Cowton*, BGFTM 4/2-3, Münster [1970, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, n. 5-16; 258.

18. NATALIS, *Opinio de difficultatibus contra doctrinam fratris Thomae*, ed. P. Piccari, "Memorie domenicane", 26 (1995), q. 1, art. 3, ad. 1, p. 20: "Quantum ad primum videtur mihi quod ad habendum scientiam subalternam proprie dictam sufficit habere principia tantum credita. Et hoc accipiendo modo, quo dictum est. Et hoc probo duplici ratione, quarum est superius tacta, quae talis est: omnis scientia proprie dicta facit talem evidentiam scienti quod sibi constat ex proprio testimonio de veritate rei scitae. Sed nullum creditum, accipiendo creditum primo modo, est tale; ergo etc."

19. *Ibidem*, q. 1, art. 1, p. 17: "Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, conclusio scita vel ad sensum apparens potest inferri ex dubiis vel creditis, sicut verum potest inferri ex falsis. Sed impossibile est quod aliqua conclusio habeat aliquam evidentiam ex dubiis vel creditis, sicut impossibile est quod aliqua conclusio habeat suam veritatem ex falsis. Si non haberet aliunde suam veritatem nisi ex falsis propositionibus, numquam haberet veritatem."

20. *Ibidem*, q. 2, art. 1, p. 36: "Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum quod hic per theologiam intelligo habitum, per quem scimus reducere ex principiis creditis per fidem ea, quae ad talis principia sequuntur, et per ea, quae ex fide de Deo credimus, alia concludere. Hoc praemisso, dico quod theologia non est scientia simpliciter et proprie dicta, nec etiam est proprie loquendo scientia subalterna, licet habeat aliquam similitudinem cum ea"; *Ibidem*, p. 53: "Similiter patet hoc quantum ad quartum modum subalternationis, qui est, quando aliqua scientia considerat aliquem effectum vel actionem alicuius agentis, cuius virtutem ignorat, et cuius virtutis notitiam ab aliqua superiori scientia accipit. Sed theologia non est habens sic respectum alicuius scientiae humanae; ergo etc"; *Ibidem*, p. 56: "Uno modo ex parte scientis, quando scilicet aliquid scitur ab aliquo et ignoratur ab alio, qui non potest habere de illo notitiam, nisi credendo illi, qui scit illud; et talis subalternatio non est, proprie loquendo, unius scientiae respectu alterius; sed est subalternatio fidei respectu scientiae. Alio modo ex parte scibilis, quando scilicet ex parte scibilis ex conditione ipsorum scibilium una scientia dependet ab alia quantum ad perfectam cognitionem ipsorum principiorum, scilicet quantum ad scire propter quid de suis principiis, quia in omni scientia principium quantum ad quis est, debet esse notum."

21. IDEM, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, fol. 3rb: "Sed hoc non videtur verum."

22. *Ibidem*, Prologus, q. 1, fol. 3rb: "Secundus modus principalis est quod, licet theo-

Enrico di Harclay, mediato da Aureolo, distinguerebbe le scienze per il loro *lumen*, ossia per l'evidenza, che esse trarrebbero *ex obiecto* o *ex auctoritate*²³.

Invece, Cowton ammetteva l'opinione tomista come ottimale, considerando la *theologia nostra* come una scienza *non in potissimo gradu*²⁴. Il fatto che tale scienza riceva i suoi principi in quanto creduti e non *ex evidentia rei* non faceva problema²⁵. Anche Bassoles sposa tale opinione²⁶; ma

logia non sit scientia proprie dicta, est tamen scientia subalterna proprie dicta, quia isti volebant quod scientia subalterna non sit simpliciter et proprie scientia. Et hoc probant sic, quia ad scientiam subalteram sufficit arguere ex principiis creditis; sed theologia est huiusmodi; ergo etc. Minor supponitur, quia theologia arguit ex creditis. Maior probatur, quia scientia subalterna aut utitur principiis suis per se notis aut ut demonstratis inferiori scientia aut ut creditis. Non aut per se notis, cum sint conclusiones superioris scientiae, nec ut demonstrati in superiori scientia, quia tunc non essent diversae scientiae subalterna et subalternata; ergo relinquitur quod creditur eis ut creditis.”

23. PETRUS AUREOLI, *Scriptum super primum Sententiarum*, ed. E. M. Buytaert, New York 1953-1956, Prooemium, q. 4, n. 2-15; I, 271: “Et propter hoc dixerunt alii quod lumen sive evidentia causat utique habitus unitatem; sed habituum quidam sunt, qui evidentiam suam trahunt ex obiecto; nam conclusio habet evidentiam ex principiis et principia ex terminis et terminorum alter, scilicet praedicatum, cum sit propria passio, habet evidentiam ex altero, scilicet ex subiecto; et per consequens totus habitus evidentiam habet ab eo. Quidam vero alii sunt, qui non habent evidentiam ex obiecto, sed tantum ex auctoritate dicentis, sicut patet de fide. Primi itaque habitus distinguuntur ex obiecto, alii vero ex auctoritate et evidentia, quam trahunt a revelante; et ideo fides est unus habitus, quamvis credibilia sint diversa. Quia igitur theologia est de istis habitibus, qui non trahunt evidentiam ab obiecto, sed ex auctoritate Dei revelantis, idcirco a revelatione et lumine trahit unitatem.”

24. COWTON, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, n. 16-21; 258: “Scientia primo modo statu cum fide nullo modo et ideo sancti et beati habentes eam non habent fidem, sed visionem. Sed scientia subalternata scientiae beatorum bene potest stare cum fide de articulis et est vera scientia, quamvis non in potissimo gradu. Sed meo iudicio ille est melior modus salvandi theologiam pro praesenti esse scientiam de omnibus modis adhuc expressis.”

25. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 21-31; 258: “Istud dictum potest confirmari ex dictis opinantis, quamvis non in hac forma. Sic scientia subalternata, in quantum subalternata et sub propria ratione, qua subalternata est scientia, sed in quantum est subalternata, supponit sua principia et accipit scientia subordinante et non habet principia evidentia ex parte rei sive ex natura rei. “Ergo potest stare una ratio scientiae subalternatae, quamvis sua principia supponat et credat. Ergo theologia nostra vere potest esse scientia subalternata, quamvis credibilia, quae sunt principia eius, sunt credita et supposita et non ex evidentia rei et propter quid in ea. Ergo simul stat talis scientia et fides.”

26. IOANNES DE BASSOLIS, *In quatuor Sententiarum*, ed. Parisiis 1516-1517, Prologus, q. 5, art. 1, fol. 18va-vb: “Circa primum dico quod est vere opinio, quae ponit theologiam esse scientiam vere subalternam; tamen scientia beatorum procedit eam ex principis

caldeggia l'incompatibilità tra la fede e la scienza²⁷.

Riportando l'opinione di Guglielmo di Nottingham, Cowton aggiungeva che la scienza non richiede necessariamente di conoscere i principi per l'evidenza dei termini, ma è sufficiente l'*experientia* o *inductio*²⁸.

L'ottava questione prologale di Giovanni di Reading presenta l'*opinio Thornton*²⁹, che nega proprio la conoscibilità dei principi teologici *per sensum vel inductionem*. Tali principi si dimostrano *a priori* per il concetto di Dio in quanto *necesse esse* e soggetto della teologia³⁰. Quest'ultimo è ciò che non si attribuisce ad altro, ma ciò a cui tutto si attribuisce. Le conclusioni, del tipo 'Dio è trino' o 'è contraddittorio che Dio sia generato' sono prime e necessarie³¹.

notis in lumine superioris scientia, puta scientiae viatorum, sicut dicit; cuiusmodi sunt articuli fidei [...] Aliqui etiam, volentes ulterius salvare istam subalternationem et declarare eam, dicunt quod aliqua scientia vel ars potest alteri subalternari tripliciter. Uno modo quantum ad subiectum, sicut perspectiva geometriae et musica arithmeticae. Alio modo ex fine, sicut fraenefactiva equestri vel militari. Tertio modo ex modo cognoscendi idem diversimode perfecte et imperfecte, sicut navalis astronomiae. Navalis enim cognoscit futuram tempestatem demonstratione quia solum modo ex signis et frequenter expertus est; sed astronomus cognoscit eam perfecte et propter quid, quia per coniunctionem et habitudinem siderum ad invicem, quae est causa illius tempestatis. Primo modo dicunt: theologia non subalternatur scientiae beatorum, quia sunt de eodem obiecto et sub eadem ratione, nec secundo modo, quia sunt ad eundem finem. Tertio modo subalternatur, quia illud idem, quod ista cognoscit credendo et imperfecte illa cognoscit videndo et perfecte; quare etc.”

27. *Ibidem*, Prologus, q. 5, art. 1, fol. 18vb: “Contra istam opinionem arguo sic: Primo ex dictis opinantis scientia vera non stat cum fide de eodem obiecto, sicut ipse dicit expresse in secundo q. 1; teologia stat cum fide de eodem secundum omnes; ergo teologia non est vere scientia.”

28. COWTON, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, n. 1-5; 259: “Adhuc aliter alii adducunt, quod non est necesse ad propriam rationem scientiae potissimae quod principia eius sunt nota ex evidentia terminorum, sed sufficit quod supponantur et credantur et cognoscantur ex inductione vel experientia.”

29. RADINGIA, *In Sent.* I, ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D IV 95, Prologus, q. 8, fol. 58v, in mg.: Alia opinio Thornton.

30. *Ibidem*, Prologus, q. 8, fol. 58v: “Alia est opinio, quod necesse esse est subiectum huius scientiae, quia necesse esse est primus conceptus in divinis et secundum istos articuli fidei non sunt principia istius scientiae, quia non cognoscuntur per sensum nec per inductionem; ergo, si cognoscantur, hoc est a priori; sed primum principium est, quod Deus est necesse esse.”

31. *Ibidem*, Prologus, q. 8, fol. 58v: “Hoc probatur sic: Illud, quod non est attributum alii; sed alia attribuntur. Enim est subiectum scientiae. Sed necesse esse est primum [...] quia est ut necesse esse, est trinus et unus et ex illo etiam contradicitur, quod potest generare, et huius conclusiones.”

La compatibilità tra la fede e la scienza spingeva Cowton a rigettare l'opinione³². Egli nega sia il carattere scientifico che la subordinazione della *theologia nostra*, che contiene virtualmente tutte le verità *de Deo sub ratione deitatis o immensitatis*³³. Non v'è alcun rapporto di dipendenza o causalità tra i contenuti della *scientia beatorum* e quelli della *theologia nostra*³⁴. Infatti, chi conosce i secondi, non conosce i primi e viceversa³⁵. Un esempio sulle conclusioni geometriche rende chiaro che, - secondo Cowton - i due saperi vertano su conclusioni differenti, ma inerenti allo stesso dominio epistemologico³⁶. Un altro esempio, decontestualizzando l'*opinio Thomae*, la rende immediatamente assurda. Infatti, si potrebbe *scire* la geometria, credendo che un altro la conosca³⁷.

Nella settima questione prologale dello *Scriptum* Ockham rigetta che si possano conoscere scientificamente le conclusioni, derivanti dai principi creduti³⁸.

Aureolo³⁹ si appella all'indimostrabilità dei principi⁴⁰, sebbene riconosca che Tommaso si sforzasse di concludere l'unità di Dio o la Trinità delle sue persone⁴¹.

L'ammissione del carattere *declarativus* della teologia e la vaghezza sulla natura dei principi piuttosto che delle conclusioni danno lo spunto a Reading per criticare Aureolo con Tommaso, in quanto, se i principi fossero evidenti, il teologo conseguirebbe l'*habitus adaesivus*⁴². Ma proprio questo *habitus* è sostenuto da Reading, sulle orme di Agostino⁴³. Gli articoli di fede

32. COWTON, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, n. 22-32; 261.

33. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 34-3; 261-262; q. 6, n. 15-17; 301; Prologus, q. 2, n. 38-2; 267-268.

34. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 21-28; 262.

35. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 31-35; 262.

36. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 11-20; 262.

37. *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 28-30; 262.

38. IDEM, *In Sent.* I, Prologus, q. 7, n. 18-8; I, 189-190.

39. AUREOLI, *Scriptum* I, Prooemium, sect. 1, n. 21-71; I, 139-140.

40. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 6, n. 5-7; 103: "Contra ipsa arguunt aliqui probantes primo quod articuli fidei non sunt principia theologiae nostrae, et hoc sic: Nulla scientia procedit ad principia sua concludenda, sed potius concludit ex ipsis alia."

41. *Ibidem*, Prologus, n. 7-10; 103: "Sed ille doctor et alii formant quaestiones de articulis fidei et ad eas dissolvendum, declarandum et concludendum procedunt, ut cum quaeritur, utrum Deus sit tantum unus, vel utrum in Deo sit Trinitas personarum; ergo etc."

42. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 4-9; 104; in mg. quod articuli fidei sint principia theologiae; *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 15-15; 104.

43. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 15-20; 105.

sono i principi della *theologia nostra*⁴⁴, forse della *scientia beatorum*⁴⁵. Tali articoli non sono rivelati per primi, ma sono le prime verità, alle quali si aderisce⁴⁶.

Reading contrappone direttamente a Tommaso l'autorità aristotelica⁴⁷ sulla maggior evidenza dei principi rispetto alle conclusioni⁴⁸. Poichè il principio è creduto e in quanto tale può essere contingente, la dimostrazione può non essere più nota della fede e la conclusione può essere anch'essa contingente⁴⁹. Quest'argomentazione è convalidata in via negativa, richiamando l'incompatibilità tra la scienza e la fede, che Scoto⁵⁰ apprendeva da Goffredo di Fontaines⁵¹. Tale incompatibilità é tradotta da Reading in termini di evidenza, per cui il principio non evidente non può causare la conclusione evidente⁵².

L'argomentazione scotiana è corroborata con le autorità grossatestiane⁵³. Anche la *theologia nostra* e la *scientia beatorum* sono identiche, perché hanno lo stesso soggetto⁵⁴. Se il soggetto rimane identico, senza la *superadditio passionis*, rispetto ad esso si dà un'unica scienza, che contiene virtualmente tutte le verità scibili su tale soggetto⁵⁵; per cui, due scienze, che concludono le stesse verità rispetto allo stesso soggetto, sono identiche⁵⁶. Il fatto che i principi siano creduti non rende né subordinante né subordinata la scienza, che si fonda su quei principi⁵⁷.

44. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 10-24; 104.

45. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 31-33; 105.

46. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 24-29; 104.

47. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 2, 72 a 37-38.

48. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 6, n. 2-10; 106.

49. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 11-18; 106.

50. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones in tertium librum Sententiarum*, in *Opera omnia. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita*, L. Vives, Parisiis 1891-1894 dist. 24, q. un.; XV, 48a; *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ed. C. Balic et alii, Civitas Vaticana 1963, Prologus, pars IV, q. 1-2, n. 1-13; I, 141-149.

51. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 6, n. 19-22; 106.

52. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 23-26; 106.

53. LINCOLNIENSIS, *In Analytica Posteriora* II, 1, n. 1-16; 287; cf. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 6, n. 13-15; 108; n. 15-21; 108.

54. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 28-5; 107-108.

55. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 27-11; 106-107.

56. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 12-18; 107.

57. *Ibidem*, Prologus, q. 6, n. 22-24; 108: "Dico ergo quod, ex hoc quod principia sunt tantum credita, non habetur scientia nec subalternans nec subalternata a credente tantum illa principia."

Francesco rimprovera alla seconda opinione la mancanza dell'evidenza dei principi⁵⁸. Se la *credulitas* consegue in quanto effetto alla *notitia* dei principi, la prima sarebbe più certa della seconda, che poggerrebbe su principi non evidenti⁵⁹.

La soluzione di Francesco parte dal distinguere due tipi di *notitia*, di cui il primo riguarda la sola inerenza della proprietà (*passio*) al soggetto (*subiectum*) e l'altra l'intera proposizione. Ad esempio, da un lato, si può sapere che la proprietà 'risibile' inerisce al soggetto 'uomo', così da concepire e concludere che l'uomo è risibile; dall'altro, si può sapere che quest'ultima conclusione è vera⁶⁰. Mentre il primo tipo di *notitia* può essere ricavato *a priori* o *a posteriori*, il secondo tipo deriva da un procedimento *a priori* a causa dell'universalità della proposizione⁶¹.

Normalmente, l'intelletto *in statu viae* procede dalle premesse alla conclusione *per discursum* - non simultaneamente - con tre atti distinti, che seguono all'*apprehensio terminorum*⁶². In sintesi, dopo aver appreso il

58. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 38-42; I, 449: "Contra hoc arguo primo sic: nullus tenetur indubitanter credere et inconcusse illud quod sibi non proponitur sicut per se notum nec deductum ex aliquo per se noto; sed quilibet fidelis tenetur indubitanter et inconcusse credere articulos fidei; ergo vel illi sunt per se noti vel deducti ex aliis per se notis."

59. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 57-62; I, 450: "Confirmatur, quia effectus non potest excedere suam causam seu eius perfectionem, cuius est; vestigium etiam vel sequela rei non potest esse perfectior ipsa re, cuius est vestigium vel sequela; sed credulitas est sequela notitiae primae; ergo ipsa non potest esse certior ea; sed nulla notitia est certa nisi notitia evidens vel ex evidenti deducta; ergo etc."

60. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 194-203; I, 457: "Ad cuius evidentiam est sciendum quod aliud est intelligere passionem aliquam de subiecto, aliud veritatem propositionis, passionem ipsam de subiecto enunciantis, ut aliud est intelligere quod 'homo sit risibilis', aliud quod ista propositio 'homo est per se risibilis' sit vera; sicut enim passio est aliud a tota propositione, ita notitia, quae habetur de tota propositione, est alia ab illa, quae habetur de eius subiecto, scilicet de homine, qua quidem cognoscitur quod est risibilis, licet forte unum sequatur ad aliud; concludens enim 'hominem esse risibilem' convertibiliter concludit propositionem hoc enuntiantem esse veram et e converso, ut patet."

61. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 203-211; I, 457: "Tunc dico quod aliquis potest concipere et concludere passionem inesse subiecto a priori vel etiam a posteriori, et tamen propter universalitatem propositionis a priori; concludens enim 'hominem esse risibilem', qualitercumque vel a priori scilicet vel a posteriori, concludit a priori quod ista propositio 'homo est risibilis' est vera; ideo enim est propositio vera, quia 'homo est risibilis', non e converso, iuxta illud Periarmeneias et in Praedicamentis: 'Ab eo quod res est etc.'"

62. *Ibidem*, dist. 1, q. 1, art. 2, n. 114-117; II, 37-38: "Dico igitur ad hoc, sicut ad primum, quia, sicut intellectus intelligit distinctis actibus propositionem et eius terminos, ita

significato delle *res*, aver concepito gli *obiecta* in quanto termini appresi, l'intelletto forma una proposizione copulativa, componendola o dividendola, ossia aggiungendo il predicato al soggetto, per affermare, o sottraendo il predicato dal soggetto, per negare⁶³.

conclusionem et praemissas, ita quod sunt ibi tres actus complexi distincti: duo praemissarum et tertius conclusionis”; Ibidem, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 41-47; II, 50: “Sed contra istam opinionem arguo primo sic: intellectus, simul intelligens principium et conclusionem, non discurret, quia discursus non est in instanti, quo intelligitur conclusio, immo tunc cessat discursus, cum ipsa conclusio sit eius terminus; sed intellectus noster, ut intelligit conclusionem scientifice per principia, discurret a praemissis ad ipsam, non enim sine discursu potest ipsam scientifice intelligere; ergo non intelligit simul actu principium et conclusionem”; Ibidem, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 456-470; II, 68: “Et hoc modo intelligit Philosophus I Posteriorum, quando dicit quod ‘simul minorem inducens cognovit’, pro quanto in ultimo instanti illius temporis quo primo intelligit maiorem, incipit intelligere minorem, non intelligit autem simul positive ut pro eodem instanti intelligat primo utramque, quia secundum ipsum prius tempore intelligit maiorem quam minorem. Per hoc patet ad rationem, quia, quantum est ad durationem, idem est ordo utriusque praemissarum ad conclusionem, et maioris ad minorem, quia, sicut intelligit per aliquod tempus primo maiorem, in cuius termino intelligit minorem, ita intelligit aliquo tempore determinato, licet inperceptibili, primo minorem in tempore, videlicet consequente illud instans in cuius temporis termino intelligit conclusionem, et ita nec in eodem instanti intelligit praemissas et conclusionem, nec est dare tempus medium in discursu sillogistico, in quo non intelligat praemissas nec conclusionem.”

63. *Ibidem*, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 142-154; II, 54-55: “Primo enim habet actum formandi ipsa, et iste actus eius primus est, et est actus componendi et dividendi; actus enim componendi constituit conclusionem et praemissam affirmativam, actus vero dividendi propositionem negativam. Quod huiusmodi actum habeat, probatur ex hoc quod actus intelligendi vel apprehendendi ipsius intellectus praesupponit obiectum, cuius est constitutum, ergo ab intellectu apprehensum est in esse aliquo constitutum; sed obiectum complexum, puta propositio, non constituitur in re extra, ergo ad hoc ut apprehendatur, oportet eum primo constitui aliquo intellectu actu; huiusmodi autem non est alius ab actu componendi et dividendi; ergo etc. Et iste actus non est actus cognitivus, sed est de genere actionis vel passionis vel utrumque implicans: omnis enim actus productivus seu constitutivus obiecti in aliquo eius esse potest reduci ad ista duo genera”; cf. SCOTUS, *Quodlibet*, in *Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, L. Vives, Parisiis 1891-1894, q. 14; XVI, 39r: “De primo: intellectus – secundum III De anima – habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium et intelligentiam compositorum, scilicet componere et dividere intellecta, et prima potest esse sine secunda et non sic e converso etc”; RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, fol. 3r: “Item, intellectus, habens proprie scientiam, intelligit, componendo et dividendo, quia intelligendo propositiones; sed Deus non intelligit, componendo nec dividendo; igitur etc.”

Seguono l'*actus cogitandi*⁶⁴ e quello *iudicandi*⁶⁵, con il quale l'intelletto giudica del valore di verità della conclusione ed assente alla sua verità⁶⁶.

Sulla scia di Aristotele⁶⁷, si dà un preciso rapporto di consequenzialità logica tra la prima *notitia* e la seconda, ossia, prima di assentire alla verità della proposizione, occorre concludere l'inerenza della proprietà al soggetto⁶⁸. Infatti, la verità dell'inerenza funge da termine medio nel sillogismo

64. ESCULO, *In Sent.* I, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 156-160; II, 55: "Secundus actus intellectus circa propositionem est actus apprehendendi vel cogitandi obiectum constitutum, et patet quod iste est alius a priori; iste enim secundus praesupponit obiectum constitutum prius, quod autem non praesupponit, immo ipsum constituit, ergo est alius ab illo."

65. *Ibidem*, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 170-171; 55: "Praeterea, iste actus est cognitivus et de genere qualitatis formaliter, non autem primus"; *Ibidem*, q. 2, art. 2, n. 181-189; II, 56: "Praeterea, quia, licet tertius actus praesupponat secundum, non tamen e converso, ergo est alius ab illo. Antecedens patet: potest enim aliquis aliquid apprehendere, non iudicando illud ita esse. Probatio: quia dubitans de aliquo apprehenso, ut dubitans est, utramque partem contradictionis apprehendit, ut dubitans utrum astra sint paria vel non, apprehendit ea esse paria et non esse paria; sed dubitans, ut dubitans, non illam partem eius de quo dubitat, assentit nec iudicat, quia, si sic, iam tunc non dubitaret; nullam autem partem iudicans, nulli assentit; ergo etc."

66. *Ibidem*, dist. 1, q. 2, art. 2, n. 195-202; II, 57: "Praeterea, isti tres actus praedicti differunt in hoc, quia nec in primo nec in secundo est veritas nec falsitas, sed solum in tertio. De primo patet, videlicet de actu constituendi obiectum complexum; de secundo etiam, videlicet de actu apprehendendi patet, quia dubitans, ut sic, apprehendit utrumque extremum dubitationis, ut dictum est, et tamen, quia neutrum iudicat, ideo nec est verus nec falsus, unde intellectus potest componere quodlibet cum quolibet, et apprehendere sine aliqua falsitate, assensu vel iudicio non superveniente"; *Ibidem*, dist. 1, q. 3, n. 42-52; II, 71-72: "Tertius actus, quem habet voluntas, est actus acceptandi vel respuendi, approbandi vel reprobandi, prosequendi vel fugendi, et iste correspondet actui intellectus tertio, quia est actus iudicandi, et sicut in illo actu intellectus est veritas et falsitas, ita in isto actu voluntatis est primo malitia moralis et bonitas. Sicut enim tunc intellectus est primo verus, quando iudicat esse quod est, et falsus, quando iudicat non esse, quod est, vel esse, quod non est, ita tunc voluntas est primo bona moraliter, quando acceptat quod est acceptandum, et non acceptat, sed respuat, quod non est acceptandum, sed respuendum; mala autem quando e contrario acceptat respuendum vel respuat acceptandum."

67. ARISTOTELES, *Categoriae et liber De interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, I, 16 a 5-8; *In Categorias*, PL 64, 286.

68. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 203-211; I, 457: "Tunc dico quod aliquis potest concipere et concludere passionem inesse subiecto a priori vel etiam a posteriori, et tamen propter universalitatem propositionis a priori; concludens enim 'hominem esse risibilem', qualitercumque vel a priori scilicet vel a posteriori, concludit a priori quod ista propositio 'homo est risibilis' est vera; ideo enim est propositio vera, quia 'homo est risibilis', non e converso, iuxta illud Periarmeneias et in Praedicamentis: 'Ab eo quod res est etc.'"

dimostrativo, i cui estremi sono rappresentati dall'inerenza e della verità della proposizione⁶⁹.

La consequenzialità logica non trova riscontro a livello gnoseologico, dove si ottiene una scissione tra le due evidenze che provengono dalle due *notitiae*. Vale a dire che si può sapere con evidenza che la proposizione é vera, senza avere l'evidenza della relativa inerenza⁷⁰. Ciò dipende dal fatto che l'inerenza si comporta come causa o procedimento *propter quid* rispetto alla verità della proposizione in quanto effetto o procedimento *quia*. Ad esempio, é possibile sapere *quia* che è vero che una certa erba cura una malattia sconosciuta, passando dall'effetto noto alla causa ignota, ossia dalla verità della proposizione all'inerenza della proprietà curativa al soggetto 'erba', senza avere l'evidenza di tale inerenza *propter quid*, ossia tramite un procedimento argomentativo, che segua determinati passi logici, concatenati in un sillogismo, a prescindere dall'esperienza⁷¹.

Questa scissione permette a Francesco d'individuare due tipi di scienze:

Et ita possunt distingui duo genera scientiarum: quaedam enim sunt quae concludunt passiones de substantiis suis per se primis, quibus mediantebus concludantur veritates conclusionum de conclusionibus a priori, ut scientiae inventae humanitas; alii sunt habitus, qui non immediate praedicatum per se de subiecto concludunt, sed tantum veritatem propositionum de ipsis propositionibus, quibus mediantibus a posteriori concluduntur praedicata propositionum talium de subiectis, ut sola theologia concludit immediate et ostendit quod ista propositio 'Virgo peperit' est vera, et ista 'Deus est trinus et unus' etc.; et ex hoc consequenter a posteriori concludit praedicata talium sibuectis inesse⁷².

69. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 212-217; I, 458: "Undecumque ergo - secundum hoc - concludatur passio de subiecto, vel a priori vel a posteriori, semper veritas eius est medium ad concludendum veritatem de propositione; illud idem etiam, quod est medium concludendi passionem de subiecto, est etiam medium concludendi veritatem de propositione, passionem de subiecto enuntiato."

70. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 218-223; I, 458: "Et sicut alia est notitia unius et alterius, ita alia est evidentiā, qua est evidens veritas de tota propositione, et alia illa, qua est evidens passio de subiecto, in tantum quod istae duae possunt ab invicem separari; aliquis enim potest habere evidentiā de tota propositione seu eius veritate, ut quod haec propositio 'homo est risibilis' sit vera, et tamen de passione non, videlicet quod 'homo sit risibilis'."

71. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 224-229; I, 458: "Cuius ratio est quia aliquis bene potest de aliquo habere notitiam quia est, non habita eius notitia propter quid est, ut quod talis herba sanat a tali morbo ignoto propter quid, sed inhaerentia passionis ad subiectum se habet ad veritatem propositionis sicut causa, vel propter quid ad quia; ergo potest quis cognoscere veritatem propositionis, non cognoscendo inhaerentiam passionis."

Questo passo presenta una generale concezione epistemologica, in cui si stagliano, da una parte, le scienze *humanitus inventae* e, dall'altra, la teologia. Tra le prime e la seconda non si dà alcuna subordinazione⁷³. Mentre le prime poggiano sull'evidenza dell'inerenza, che ricavano *a priori*, e di conseguenza sulla verità della proposizione, la seconda parte dall'evidenza della verità delle proposizioni, dalle quali ricava i predicati ed i soggetti, dei quali stabilisce l'inerenza *a posteriori*.

Mentre il primo tipo sembra poter rientrare nella teoria scotista del *subiectum primum scientiae*, il secondo apporta sostanziali innovazioni. Nella prima questione prologale della *Reportatio Parisiensis*, Scoto, risolvendo il secondo articolo, determinava che il soggetto primo di una scienza contiene virtualmente tutte le verità di quella scienza⁷⁴, perché la scienza dimostrativa procede dal principio, che funge da causa, alla conclusione come effetto, istituendo una relazione essenziale d'ordine tra ciò che si conosce già, e ciò che si viene a conoscere. Quindi si conoscono le conclusioni in base ai principi e quest'ultimi in base ai termini, che li compongono. I termini si conoscono in base alla *ratio subiecti*, di cui sono predicati in una certa proposizione⁷⁵.

Come recepisce Cowton⁷⁶, quest'ultimo *subiectum*, dal quale si conosce tutto ciò che compete virtualmente alla scienza, contiene virtualmente questo 'tutto' ed è il *primum subiectum scientiae*⁷⁷. Mentre il principio sta al soggetto per *dependentiam essentialem*, il soggetto sta al principio per *continentiam virtualem*⁷⁸.

72. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 231-241; I, 459.

73. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 4, n. 4-7; I, 468: "Ex praedictis patet quod dicendum est ad quartum principale: cum enim theologia viae procedat ex principiis per se notis vel a per se nobis notis ideo deductis, per consequens sequitur quod non sit alicui subalternata."

74. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis in primum librum Sententiarum* (I-A), ed. tr. A. B. Wolter - O. V. Bychkov, New York 2004, Prologus, q. 1, art. 2, par. 15; 4.

75. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 10, art. 3, n. 4-11; 181: "Ista minor potest confirmari per auctoritates multas. Et hoc est quasi arguere ad conclusionem, quia scire est causam cognoscere etc. Causa ultima est subiectum; unde principium primum scientiae specialis habet causam, licet non extrinsecam, sed intrinsecam suae notitiae et veritatis, scilicet subiectum. Cum enim nihil perfecte cognoscitur habens causam nisi ex notitia causae, nec etiam primum principium nisi ex notitia terminorum, sequitur quod notitia subiecti requiritur ut scientia distincta sicut et principium distinctum requiritur."

76. COWTON, *In Sent.* I, Prologus, q. 5, n. 10-37; 289.

77. SCOTUS, *Reportatio I*, Prologus, q. 1, art. 2, par. 16; 5.

78. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 10, art. 3, n. 28-32; 182.

Reading esplica che il soggetto contiene virtualmente la scienza, nel senso che esso causa con il concetto distinto la proprietà e con la definizione la connessione della proprietà al soggetto⁷⁹. Invece, Bassoles contesta la *continentia virtualis* delle conclusioni nei principi⁸⁰.

Reading nella quinta questione prologale segnala tre modi della *continentia virtualis*, per cui la proprietà può essere contenuta nel soggetto 1) come causa efficiente, 2) come *subiectum vel obiectum*, che rappresenta la proprietà, o 3) come soggetto. Nei primi due modi la proprietà è contenuta virtualmente in Dio, ma non attiene alla teologia. La spiegazione del terzo modo s'interrompe bruscamente, risultando inintelligibile⁸¹.

Nella risposta alla prima argomentazione principale della decima questione Reading distingue tre classi di *contentia virtualia*: 1) le proprietà, le verità, tutto ciò che attiene al soggetto, ad esempio a Dio, e tutto ciò che rientra nella relativa scienza⁸²; 2) tutto ciò che è rappresentato dal soggetto,

79. *Ibidem*, Prologus, q. 3, art. 4, fol. 27v: "Si quaeras, qualiter tunc subiectum dicitur virtualiter continere scientiam, cum sit causa cognitionis passionis, quae requiritur ad scientiam. Dico: pro tanto dicitur subiectum continere scientiam, quia continet virtualiter passionem et est causa passionis et inhaerentiae eius per consequens ad subiectum, et quia, addito conceptu distincto subiecti et passionis, cognoscitur evidenter connexio unius cum alio; non autem subiectum cognitum est causa cognitionis incomplexae passionis, quamvis ipsum vel eius definitio cognita possit esse medium concludendi passionem prius cognitam in esse."

80. BASSOLIS, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, fol. 11ra: "Dico ergo quod prima principia non continent virtualiter omnes conclusiones. Termini enim primorum principiorum vel passionum eorum, cum sint communissimi, non continent virtualiter nisi communissimas passiones, non autem proprias. Et ideo nec ratio alicuius termini primorum principiorum propter quod ad concludendum de aliquo aliquam propriam passionem. Unde per istum principium 'omne totum est maius sua parte', puta quod trinarius est maior binario, non autem in quanta proportione determinata se habent ad ipsum, puta quod in sexquialtera vel quod quaternarius sit duplus ad binarium, quia non includitur in subiecto principii, puta in toto, sed solum maioritas respectu partis. Ideo non valet."

81. RADINGIA, *In Sent.* I, ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D IV 95, Prologus, q. 1, art. 4, fol. 12v: "Dico quod proprietatem aliquam vel cognitionem talis proprietatis contineri virtualiter in aliquo potest intelligi tripliciter: vel tantum sicut in causa efficiente et sicut in obiecto vel speculo repraesente vel sicut in subiecto immediato continet talem passionem, quae de illo subiecto necessario dicitur primo modo et secundo; omnis proprietas et omnis entitas causata, virtualis continetur in Deo; sed illud, quod continetur istis duobus modis virtualiter in subiecto, non pertinet necessario ad scientiam de illo; alioquin omnis veritas de quacumque proprietate pertinet per se ad theologum; quod non est verum. Tertio modo dico quod multae proprietates, quae non continentur virtualiter in essentia divina tamquam proprietas dicta de ea."

82. *Ibidem*, Prologus, q. 10, n. 28-5; 203-204: "Et sic est maior una: quando subiec-

ad esempio da Dio, come causa⁸³; 3) qualcosa, che è contenuto o rappresentato da qualcos'altro per la compiutezza della sua entità, ad esempio da Dio per la sua compiutezza infinita⁸⁴.

Scoto enumerava *sex conditiones primi subiecti*: 1) che la scienza riceva la sua determinazione e speciazione dal soggetto come *primum obiectum*; 2) che la scienza acquisti la sua dignità da esso; 3) che nella scienza il soggetto si dica della proprietà, come fa il soggetto della proposizione rispetto al predicato⁸⁵; 4) che il soggetto sia conosciuto per primo dall'intelletto nella scienza; 5) che sia soggetto dei principi della scienza; 6) che le proprietà siano considerate nella scienza⁸⁶. Ovverosia, il soggetto è la differenza specifica della scienza, il *primum cognitum*, in grado di fungere da soggetto nelle proposizioni, che costituiscono i principi della scienza. Esso rende possibile la conoscenza ordinata di tutte le proprietà della scienza, contrassegnandone il dominio e la dignità. La scienza si riduce all'esplicitazione deduttiva, ordinata e completa dei contenuti intellegibili di un'essenza semplice tramite il metodo sillogistico.

Deus o la *deitas* è il *primum subiectum* della *scientia divina* per cinque ragioni, 1) perché esso contiene virtualmente tutto ciò che si conosce su Dio, 2) perché solo tale scienza sotto l'aspetto della *deitas* verte su Dio; 3) perché Dio è *primum obiectum principiorum* di tale scienza, 4) perché Dio è *primum obiectum beatorum*; 5) perché tale scienza trascende tutte le scienze filosofiche⁸⁷. La concepibilità di Dio solo *sub ratione deitatis* è confermata

tum est universalius in continendo vel repraesentando aliqua, sicut praedicata per se primo modo vel secundo, vel aliqua in attributione ad ipsum vel veritates de istis, tanto plures veritates pertinent ad scientiam de illo, quia omnes veritates de sic vel sic constitutis, et quae unus sic continet passiones virtualiter habet. Sic dico: Deus continet veritates de omnibus creatis in quantum se habent attributionem ad eum.”

83. *Ibidem*, Prologus, q. 10, n. 7-11; 204: “Alio modo subiectum potest continere vel repraesentare sicut causa repraesentat effectus, maxime causa propria, sicut Deus repraesentat omnia entia secundum quidditates partiales. Sed ad scientiam de tali subiecto, scilicet causa continente effectus, non pertinent veritates de illis effectibus, ut absolutae res sunt.”

84. *Ibidem*, Prologus, q. 10, n. 11-16; 204: “Tertio modo potest aliquid continere vel repraesentare aliquid propter perfectionem, suae entitatis sicut solus Deus, quia infinitae perfectionis repraesentat omnia etiam, si per impossibile non causaret illa. Sic etiam repraesentans alia non includit in scientia de se virtualiter illarum omnium secundum se et absolute sumptorum.”

85. *Ibidem*, ms. Firenze, Bibl. Naz., Conv. Soppr. D IV 95, Prologus, q. 5, fol. 42v.

86. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 2, par. 29; 9.

87. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 2, par. 30; 9.

nel quarto articolo⁸⁸.

Reading nella prima questione prologale determina la *deitas* come soggetto primo della teologia con il principio d'ordine, liberando il campo dalla composizione, definizione e distinzione delle proprietà⁸⁹.

Hoc ostendo sic ex praedictis: quandocumque alicui subiecto inest per se aliquod praedicatum ratione alicuius conditionis in illo subiecto, quibuscumque aliis conditionibus adiunctis vel subtractis a tali subiecto, manente illo subiecto et illa conditione, inerit ad hoc illud praedicatum illi subiecto⁹⁰.

Ma Reading non si ferma ad un semplice rimando testuale. Egli è al corrente dei *dicta, quae aliquando* Scoto *ei dixit*. Tali *dicta* coinvolgono le scienze naturali, in cui gli *accidentia realia*, come il calore rispetto al fuoco, si conoscono *tantum per experientiam* e non *per demonstrationem a priori propter quid*. La definizione scotiana di *subiectum primum* andrebbe riferita alle sole scienze *propter quid*, ad esempio la metafisica, nella quale l'ente contiene virtualmente le *passiones*, come buono e vero, le *relationes* o *conceptus respectivi*. Tale definizione non varrebbe nel caso delle scienze naturali, in cui il *subiectum primum* contiene *occasionaliter* le *passiones*⁹¹.

88. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 4, par. 130; 49.

89. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 9r: "Ad quaestionem dico quod de deitate vel essentia divina tamquam de primo subiecto potest esse aliqua scientia proprie dicta et a priori. [...] Cuius probatio est, quia, tota causa inhaerente tali praedicto ad tale subiectum, adhuc salvatur in tali subiecto, sed ut deductum est prius, et alii concedunt: omnis res, cuius quidditas non continetur virtualiter in aliquo priori, si sit composita, habens per se definitionem et causam et passionem realiter a se distinctam, si cum hoc habeat conceptus plures denominativos per se secundo modo, potest esse subiectum scientiae proprie dictae et hoc, nisi ponatur singulare, in quantum distinguitur a quidditate. Sed tunc non est subiectum necessario ratione compositionis aut definitionis nec distinctionis realis passionis a subiecto, ut probatum est contra fundamenta illorum, et per consequens propter conceptus ordinatos, denoninativos. Ergo, illis solis positus, poterit esse subiectum scientiae. Ultimus finis est huius; ergo etc."

90. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, fol. 9r.

91. *Ibidem*, Prologus, q. 5, fol. 47r: "In scientiis naturalibus, duplices sunt passiones in genere; quaedam sunt accidentia realia ut calor in igne, et tales quia non cognoscuntur per demonstrationem propter quid sed cognoscuntur communiter inesse per experientiam, non continentur virtualiter secundum notitiam eorum incomplexam in notitia incomplexa subiecti, ut hic vult doctor, sed aliquo modo occasionaliter, ut dictum est prius et etiam, aptitudo ad talia accidentia praecognita. Unde quaestione 1 Parisiensis in Prologo dicit quod subiectum aliquo modo continet virtualiter passionem, innuens per hoc quod passio

Quod autem haec opinio sic exposita sit sua, patet ex dictis, quae aliquando mihi dixit, quae sunt haec: ‘Patet quod aliquando habemus conceptum proprium primi subiecti scientiae in se, et ille nobis evidenter continet veritates illius scientiae et tunc sicut est scientia propter quid in se, sic et nobis, qualis forte posset esse geometria de circulo vel triangulo; quandoque proprium conceptum habemus, sed iste forte non continet evidenter veritates illius scientiae sed innotescunt ab aliis posterioribus notioribus de isto subiecto, quod proprie concipimus, et tunc est scientia propter quid in se, sed non nobis, distincta tamen; quandoque nec subiecti primi conceptum proprium habemus sed tantum confusum et tunc non est scientia nobis distincta sed tantum confusa et nec propter quid. Si est de illis passionibus, quae primo insunt subiecto sub propria ratione, quod ideo dico, quia, si est de illis passionibus, quae primo insunt subiecto secundum istum conceptum confusum, tunc potest esse scientia propter quid in se et nobis; sed omnia alia ab illa, quae est de illo subiecto sub propria ratione eius’. Haec ille⁹².

I *dicta Scoti* discriminano tre classi di scienza a seconda del concetto, con il quale si può conoscere il *subiectum primum scientiae*. 1) Se tale concetto è proprio, si ha una scienza *propter quid e nobis distincta*, come la geometria. 2) Se tale concetto è proprio, ma non permette l’evidenza della *continentia virtualis* delle proprietà nel soggetto, anzi esse devono essere ricavate da ciò che viene dopo ed è più noto, si dà una scienza *propter quid e a posteriori*, ma il conoscente non può distinguerla da un’altra. 3) Se il concetto è confuso, si ottiene una scienza confusa, né *propter quid* né *nobis distincta*, quindi presumibilmente *a posteriori e quia*.

Il pensiero di Scoto é conosciuto anche da Ockham sempre in base alla

realis absoluta non continetur virtualiter simpliciter in subiecto et maxime quando non potest scientia talis acquiri a priori et propter quid sed tantum per experientiam, quia ipse loquitur de scientia propter quid vel in se et tunc subiectum in se continet virtualiter passiones modo dicto vel de scientia propter quid dicta nobis. Aliae sunt passiones metaphysicales, ut bonum et verum, quae continentur virtualiter vel essentialiter in subiectis inferioribus et subiectum metaphysicae, quod ponitur ens, potest poni continere illas virtualiter, sicut alia subiecta particularia continent suas, proportionaliter loquendo secundum quod possunt poni, vel alia absoluta distincta ab ente formaliter vel aliquae relationes vel conceptus respectivi”.

92. *Ibidem*, Prologus, q. 5, fol. 47r.

*Reportatio*⁹³ ed *alibi*⁹⁴, non dai *dicta*. In compenso Ockham porta alla luce un *cancellatum* dell'*Ordinatio*. Infatti, egli, come accadeva in altri casi, schematizza l'opinione di Scoto in tre prove complessive. La prima scinde il processo, con cui la *continentia* di tutte le verità si realizza, in due passaggi, che vanno rispettivamente dal soggetto alle proposizioni immediate e da quest'ultime alle conclusioni⁹⁵. La seconda riporta alla luce un *cancellatum* di Scoto⁹⁶ sul rapporto di causazione tra il soggetto e la conclusione⁹⁷ e sull'ordine delle cause⁹⁸.

Ma, come fanno presagire due annotazioni marginali della quinta questione prologale di Reading⁹⁹, la netta critica di Ockham non si fa attende-

93. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum, Prologus et distinctio I*, ed. G. Gal, in *Guillelmi de Ockham Opera theologica*, New York 1967, Prologus, q. 9, n. 16-17; I, 227: "Circa primum est una opinio, quod 'ratio primi subiecti est continere in se virtualiter primo omnes veritates illius habitus"; cf. SCOTUS, *Ordinatio I*, Prologus, p. 3, q. 1-3, n. 4-11; I, 96-101; OCKHAM, *In Sent.* I, n. 4-8; I, 96 ss; SCOTUS, *Reportatio I*, Prologus, q. 1, art. 2, par. 141; 226.

94. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 23-6; 230-231: "Quod patet, quia alibi probat iste doctor quod subiectum est causa efficiens suae passionis; aliter enim propositio non esset necessaria. Sed quaelibet res absoluta distincta per rationem suam formalem est motiva intellectus, quia, quando aliquid est primum obiectum adaequatum potentiae, quodlibet contentum est motivum illius potentiae. Sed obiectum adaequatum intellectus est ens, ergo quaelibet res est per se motiva intellectus; igitur nulla res est primum obiectum primitate virtutis respectu alterius"; SCOTUS, *Ordinatio IV*, dist. 12, q. 3, n. 10; XVII, 588.

95. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 18-23; I, 227: "Quod probatur primo sic, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum earum continet praedicatum, et ita evidentiam totius propositionis; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus."

96. Hanc sententiam Scotus cancellavit, ut patet ex editione vaticana SCOTUS, *Ordinatio I*, Prologus, pars III, q. 1-3, n. 3-10; I, 97.

97. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 1-5; I, 228: "Probatur secundo sic, quia accipitur primitas ex I Posteriorum ex definitione universalis, secundum quod dicit adaequationem. Obiectum autem se habet ad additum, sicut causa ad effectum; non est autem causa adaequata, nisi contineat virtualiter totum effectum; ergo etc"; cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora I*, 4, 73 b 32-33.

98. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 6-11; I, 228: "Exponitur autem 'primo virtualiter', quod 'primum' est illud, quod non dependet ab alio, sed alia ab ipso, igitur 'primo virtualiter continere' est non dependere ab aliis in continendo, sed alia ab ipso. Hoc est, quia - per impossibile -, circumscripto omni alio, manente intellectu eius, adhuc contineret. Nihil autem aliud continet nisi per rationem eius."

99. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 5, fol. 37r: "Aliter arguitur contra continentiam virtualem subiecti scientiae et ostenditur quod notitia incomplexa subiecti non continet

re ¹⁰⁰. Essa intende problematizzare i due passaggi scotiani, per restringerne l'efficacia *non semper* ¹⁰¹. Da un lato, i principi immediati non contengono la *notitia passionis* ¹⁰² - come riporta Reading ¹⁰³; si può conoscere il soggetto, ad esempio la Luna, ignorandone le proprietà (che potrebbero essere conosciute astrattivamente), ad esempio l'interposizione della Terra nel caso dell'eclissi ¹⁰⁴. Altrimenti la conoscenza della quiddità superiore genererebbe

notitiam incomplexam passionis". Ockham vergatur ter in marginibus. Inferius legitur in mg.: quia notitia incomplexa subiecti non continet notitiam incomplexam passionis secundum Ockham"; *Ibidem*, fol. 40r: "Contra istam conclusionem arguo et primo probo quod subiectum est omnis entitatis personalis; secundo, quod subiectum mediante sua notitia continet [...] scientiam de tali subiecto. Primum patet secundum Lincolnensem [...] Vides quod verum est quod causa sed materialis. Contra causam materiale[m] essentia eius, cuius est subiectum, non est de intrinseca ratione et essentia veritatis. Praeterea, sicut patet in ista auctoritate, ipse distinguit causam materiale[m] a subiecto et dicit intelligens esse per se, quia non habet causam materiale[m] et substantias esse per se, quia non habent subiectum; ergo, sicut vocat ipse causam materiale[m] et subiectum. Item, si debet praecise subiectum causa materialis, passio non egrediatur nec haberet etiam ab eo. Item, probat hoc Subtilis Doctor dist. 3, q. 4."

100. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 2-29; I, 229: "Contra istam opinionem, quod non sit de ratione subiecti continere virtualiter notitiam passionis; secundo, quod nec de ratione subiecti est continere virtualiter passionem. Primum probo sic: non minus virtualiter nec minus perfecte continet causa efficiens effectum suum quam subiectum suam passionem; sed, non obstante tali continentia, notitia causae non continet virtualiter notitiam sui effectus; ergo, non obstante quod subiectum contineret suam passionem, notitia subiecti non contineret notitiam passionis suae. Maior est manifesta, quia inter omnes continentias, quando res contenta totaliter et realiter distinguitur a continere, illa est perfectior, quae est causae efficientis respectu effectus, vel continentia causae finalis, quia illa, quae est materialis, est imperfectior; similiter illa sola competit Deo. Minor est manifesta, quia, secundum istum, ad distinctas quidditates cognoscendas requiruntur distinctae rationes cognoscendi; ergo notitia distincta unius quidditatis sive ratione cognoscendi propria respectu alterius quidditatis non sufficit ad cognoscendum aliam quidditatem"; cf. SCOTUS, *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, q. 3, n. 8-10; VII, 590: "Ad quaestionem igitur concedo [...] quod angelus ad cognoscendum distinctas quidditates habeat distinctas rationes cognoscendi"; OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 10-13; 231: "Similiter, illa res absoluta posset fieri sine subiecto, et per consequens posset intuitive videri, et tamen tunc non haberetur notitia subiecti; ergo illa passio est per se motiva intellectus, et per consequens notitia unius non continet notitiam alterius."

101. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 14-22; I, 240.

102. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 3-8; I, 232.

103. RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 5, fol. 54r: "Aliter arguitur contra continentiam virtuale[m] subiecti scientiae et ostenditur quod notitia incomplexa subiecti non continet notitiam incomplexam passionis."

104. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 14-17; I, 232.

quella di tutte le quiddità inferiori¹⁰⁵. Inoltre, si può conoscere intuitivamente l'eclissi della Luna senza la causa¹⁰⁶.

Dall'altro, la conclusione si ricava con il *medium demonstrandi*¹⁰⁷. L'obiezione, che rivendica la definizione del soggetto come medio, configurando di fatto il caso della *demonstratio potissima*, è annullata con la descrizione di ciò che accade più di frequente, ossia che il medio ed il soggetto non coincidono¹⁰⁸. La dignità scotiana del soggetto lascia il posto alla maggiore nobiltà e perfezione della proprietà¹⁰⁹.

Ne scaturisce la negazione della stessa possibilità che la teologia abbia un soggetto unico. Quest'ultimo è parcellizzato nelle varie proprietà di Dio, che fungono da soggetti delle varie parti della teologia¹¹⁰. Tale parcellizzazione è ricomposta solo in due casi: 1) nella *scientia beatorum*; 2) allorché l'intelletto del *viator* conosce astrattivamente le proprietà divine, formando una conoscenza complessa su Dio¹¹¹.

Sia Ockham che Appignano introducono importanti innovazioni rispetto alla *continentia virtualis* scotista. Ma, mentre Ockham mette in crisi la consequenzialità tra la quiddità e le proprietà all'interno dell'inerenza, per parcellizzare il *subiectum* della teologia alle singole conclusioni teologiche, Appignano disconnette l'inerenza dalla sua verità, per evitare di applicare la *continentia virtualis* anche alla teologia. Il teologo sa *a posteriori quia* che è vero che Dio è trino o che la Vergine ha partorito, senza avere l'evidenza *a priori* e *propter quid* dei termini 'Dio', 'trino', 'Vergine', 'partoriente' e delle loro inerenze¹¹².

105. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 20-15; I, 229-230.

106. *Ibidem*, Prologus, q. 5, n. 12-15; I 175: "Verbi gratia, mediante notitia intuitiva potest sciri de luna quod deficit, nesciendo causam ipsius et ita nesciendo definitionem datam per illam causam."

107. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 9-13; I, 232; cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* II, 2, 90 a 6-7.

108. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 18-2; I, 232-233; cf. SCOTUS, *Ordinatio* I, Prologus, pars 3, q. 1-3, n. 7-15; I, 128.

109. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 9, n. 5-11; I, 246-24. Ms. F1 scr. in imo f. habet: "Contrarium istorum ponit Aegidius in Primo, prima quaestione Prologi. Et ideo respondetur ad primum quod accipit subiectum improprie pro eo, quod est consideratum in scientia. Non enim omne consideratum est subiectum, sed quod est primum et principaliter et per omnem modum consideratum. Et sic non est nisi unum subiectum in scientia; et ut sic, nihil potest esse consideratum a diversis.

110. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 19-22; I, 268-269; n. 2-6; I, 275.

111. *Ibidem*, Prologus, q. 9, n. 23-15; I, 269-270.

112. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 242-248; I, 459: "Et tunc secundum

La verità delle proposizioni teologiche é data dal termine medio, che consiste nell'essere rivelato da Dio¹¹³.

Ad esempio, si formi il sillogismo dimostrativo 'Dio è trino; ma che Dio è trino è rivelato da Dio; quindi è vero che Dio è trino'. In tale sillogismo i due estremi sono occupati dall'inerenza e dalla verità della proposizione, mentre il termine medio è la rivelazione divina. Questo medio consente di dimostrare la verità della proposizione, ma è estrinseco ai termini, che compongono l'inerenza, ossia non è la causa necessaria del predicato e quindi non serve a dimostrare l'evidenza dell'inerenza¹¹⁴, né a determinarne lo statuto modale¹¹⁵. Ockham adduce un caso simile a proposito della proposizione 'quest'erba guarisce'¹¹⁶.

praedicta theologus potest habere evidentiam de veritate suarum propositionum, ut quod ista 'Deus est trinus et unus' est vera, non habita evidentia quod Deus sit trinus et unus; patet enim quod, non habendo evidentiam de propter quid alicuius, potest de eo haberi notitia quia, haec autem duo, videlicet inhaerentia praedicatorum ad subiectum et veritas totius propositionis, se habent sicut propter quid et quia, ut dictum est; ergo etc."

113. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 269-272; I, 460: "Dico ergo breviter quod habitus theologicus procedit ex principiis per se notis, puta ex istis 'omne revelatum a Deo est determinate verum; sed omnia contenta in Canone sunt revelata ab ipso; ergo etc.'" "

114. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 1, n. 296-312; I, 462: "Respondeo et dico quod medium per se notum est in duplici differentia: quoddam enim est proprium, quod videlicet est ex natura terminorum; aliud autem est ab extrinseco; medium proprium facit evidentiam, non tantum de veritate propositionis in se, sed primo et immediate de connexionione terminorum propositionis inter se; tale enim medium est a subiecto intrinsecum et causa necessaria inhaerentiae praedicatorum; medium autem extrinsecum, licet possit facere evidentiam de veritate propositionis, non tamen de connexionione terminorum: est enim subiecto extraneum et per consequens non est causa necessaria inhaerentiae praedicatorum; tale autem est medium habitus theologiae. Medium enim ad probandum veritates theologicas est esse revelatum a Deo, ideo tale, etsi facit certitudinem de veritate propositionum, ut quod 'Deus est trinus et unus', et quod 'Virgo peperit' etc., non tamen de connexionione terminorum, et ideo ratione talis inevidentiae necessaria est fides ad assentiendum connexionioni terminorum, et ideo infidelis fide carens non assentit."

115. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 2, n. 17-21; I, 463-464: "Dico quod in isto habitu non proceditur ex propositionibus necessariis nec ex contingentibus, sed ex propositionibus de inesse per se evidentibus in veritate, vel ex talibus deductis, ut ex istis 'omne revelatum a Deo est verum; sed omnia contenta in Scriptura Sacra sunt ab eo revelata; ergo etc.'"; *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 2, n. 30-34; I, 464: "Probo minorem, quia a causa indeterminata, ut indeterminata est, non provenit nec provenire potest aliquis determinatus effectus; sed contingens provenit determinate, ut patet; ergo oportet prius eius causam esse determinatam ad alteram eius partem."

116. OCKHAM, *In Sent.* I, Prologus, q. 2, art. 2, n. 21-2; I 91-92: "[...] quia scilicet scitur evidenter conclusio necessaria per unam contingentem evidenter notam, ex qua contin-

Per Francesco, l'evidenza dell'inerenza non può essere dedotta con il procedimento sillogistico, ma deve essere recuperata *a posteriori* con la fede, che in quanto *certitudo rerum non apparentium*¹¹⁷ inclina l'intelletto ad assentire a conclusioni inevidenti, tralasciando i sensi¹¹⁸.

Perciò, la teologia può ricevere il carattere scientifico per l'evidenza della verità delle proposizioni, ma non per quella delle connessioni dei relativi termini¹¹⁹, per la quale si richiede la fede¹²⁰.

Francesco pensa che il *subiectum proprium naturae* in quanto causa finale assimila e determina solo *aptitudinaliter* alcune proprietà¹²¹ ed in

gener sequitur formaliter conclusio illa demonstrabilis. Sicut sequitur formaliter 'haec herba sanat, igitur omnis herba eiusdem speciei sanat'. Et tenet ista consequentia non per aliquod medium intrinsecum, quo adiuncto, esset syllogismus, sed tenet per medium extrinsecum, scilicet per illud: omnia agentia eiusdem speciei specialissimae sunt effectiva effectuum eiusdem rationis'."'

117. *Hebr.* 11, 1.

118. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 1, n. 249-267; I, 459-460: "Iuxta hoc est sciendum quod, cum sint duae evidentiae, una quae est praedicata ad subiectum vel de subiecto, alia veritatis totius propositionis de ipsa propositione, quando utrumque horum est evidens, videlicet tam inhaerentia praedicata quam etiam veritas totius propositionis, tunc respectu talium non est aliqua fides necessaria; quando autem veritas totius propositionis est evidens, non autem inhaerentia praedicata ad subiectum, tunc est fides necessaria, inclinans ad assentiendum non veritati propositionis, sed inhaerentiae praedicata; sic autem est de propositionibus, quarum est habitus theologicus. Licet enim veritas talium propositionum ut quod 'Deus est trinus et unus' et quod 'Virgo peperit' etc., sit per se nota de ipsis propositionibus, ut statim dicetur, non est tamen evidens inhaerentia praedicatorum talium propositionum in subiectis propter sensibilia, in quibus contraria esse conspiciuntur, ideo necessaria est fides ad credendum talia inevidentia inclinans. Ex quo patet quod, non obstante quod habitus theologicus sit ex principiis per se notis, adhuc tamen salvatur quod fides est de non per se notis nec evidentibus, iuxta illud Apostoli ad Hebraeos: 'Fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium'."

119. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, n. 4-9; I, 466: "Quantum ad tertium principale dico quod habitus theologicus, quantum ad veritatem propositionum, de quibus est, ut distinguitur a fide, est proprie scientia; de tali enim habet evidentiam, ut superius est ostensum; non est autem scientia quantum ad connexionem terminorum vel extremorum propter rationem contrariam, videlicet quia ista est sibi inevidens."

120. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, n. 21-24; I, 467: "Respondeo quod, si maior est vera, intelligenda est respectu eiusdem; nunc autem theologia et fides non sunt de eisdem; theologia enim, ut dictum est, est de veritate propositionum, fides autem de connexionem terminorum."

121. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 10-15; I, 541: "Prima est ista, quod primum subiectum in ratione finis, circumscripta causalitate efficientis, appropriat sibi propriam passionem secundum aptitudinem, non secundum actum"; *Ibidem*, Prologus, redac-

quanto causa efficiente determina gli accidenti in atto¹²²; egli concorda con Scoto nell'affermare che il soggetto della scienza è definito come ciò la cui *notitia* è presupposta nella scienza^{123 124}, precede¹²⁵ e permette d'intendere quella delle proprietà¹²⁶. Perciò, Dio è il soggetto della teologia¹²⁷ sia per la primità della generazione¹²⁸, della perfezione¹²⁹ e

tio B, q. 7, art. 2, n. 48-54; I, 542-543: "Secunda conclusio est quod proprium subiectum in ratione finis, circumscripta omni causalitate causae efficientis, nullam passionem actualiter sibi determinat, licet sibi determinet aliquam aptitudinaliter."

122. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 74-78; I, 543-544: "Ex istis sequitur tertia conclusio, quae est, quod subiectum respectu omnium accidentium, quae determinat sibi in actu, est causa efficiens, non tantum finis"; *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 88-91; I, 544: "Ex istis sequitur ultima conclusio, quod subiectum respectu accidentium inseparabilium et propriorum est causa effectiva."

123. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 4-21; I, 553: "Quantum ad secundum principale quid sit subiectum scientiae, est sciendum quod subiectum in scientia accipitur proportionaliter ad subiectum in natura, quia, ut dictum est, 'ars imitatur naturam in quantum potest', ideo dico quod illud est subiectum in quacumque scientia, quod est respectu determinantum in illa primum triplici praedicta primitate. Nam subiectum cuiuslibet scientiae est illud, cuius notitia praesupponitur in illa scientia, et ideo ipsum est primum primitate generationis; hinc est etiam quod nulla scientia probat suum subiectum, cuius ratio est eius prioritas"; cf. ARISTOTELES LATINUS, *Physica*. Translatio vetus, ed. F. Bossier - J. Brams, Leiden - New York 1990, II, 2, 194 a 22.

124. *Ibidem*, 2, 194 a 22.

125. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 26-32; I, 554: "Secunda prioritas patet, quia notitia subiecti est prior notitia passionis et omnium consideratorum in scientia, unde notitia subiecti respicit quasi notitiam passionis, sicut notitia principiorum notitiam conclusionum."

126. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 2, n. 41-44; I, 554-555: "Tertia etiam primitas patet, quia notitia subiecti non intenditur propter notitiam passionis, immo e converso."

127. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 4-11; I, 558: "Quantum ad secundum articulum concedo ex dictis quod Deus est subiectum theologiae."

128. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 12-23; I, 558: "Probatio minoris: primo de primitate generationis: illud, cuius notitia primo occurrit et cuius notitia in toto Canone traditur, est Deus, ut patet, discurrendo tam per libros Veteris quam Novi Testamenti. In principio Genesis dicitur 'In Principio creavit Deus caelum et terram. Et dixit Deus: Fiat lux etc.; per totum, ibi'; cf. *Gen.* 1, 1-3. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 25-26; I, 558: "Iterum, in Novo Testamento: In principio erat Verbum etc"; cf. *Io.* 1, 1.

129. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 29-45; I, 559: "Iterum, primitas perfectionis patet, quia perfectius et distinctius explicatur notitia Dei in tota Sacra Scriptura quam alicuius alterius, quantum ad eius entitatem: 'Ego sum qui sum'; et Qui est misit me ad vos; secundo, quantum ad eius unitatem, ibidem: Audi, Israhel: Dominus Deus

dell'intenzione¹³⁰.

La quarta questione della terza parte della terza distinzione del primo libro preannuncia due articoli, che dovrebbero trattare della conoscenza, che il *viator* ha rispetto alle creature e rispetto a Dio. Ma il secondo articolo è assente.

Il primo articolo è imperniato sul concetto di sostanza, sulla scia della terza questione della terza distinzione dell'*Ordinatio* di Scoto. Francesco distingue tra il concetto negativo, che è sempre essenziale, e quello positivo, che si suddivide in accidentale ed essenziale.

Quantum ad primum dico quod conceptus rei proprius est duplex: quidam negativus, quo una res negative ab aliis distinguitur; alius positivus, et iste est duplex: unus qui est accidentalis, quia est extra propriam rationem conceptae, licet sit ei proprius; alius positivus est proprius et essentialis, quia de ratione rei conceptae, ut conceptus definitionis¹³¹.

Poiché l'intelletto del *viator* riesce a distinguere tra l'una sostanza e l'altra e tra la sostanza e l'accidente, egli ha sulla sostanza i concetti proprio¹³²,

tuus unus est. Iterum, tertio, quantum ad eius Trinitatem in personis, ut in Canonica Ioannis: Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus. Item, quantum ad eius incommutabilitatem, ut in Psalmo: Tu autem idem ipse etc."; cf. *Ex.* 3, 14; *Deut.* 6, 4; *Io.* 5, 7, 8; *Ps.* 101, 28. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 46-48; I, 560: "Item, quantum ad eius infinitatem: quia magnus Dominus et magnitudinis eius non est finis"; cf. *Ps.* 144, 3. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 50-53; I, 570: "Et sic de aliis attributis, ut 'Iustus Dominus et iustias dilexit, et misericordia Domini plena est terra'; cf. *Ps.* 10, 8; 118, 64. *Esculo*, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 54-58; I, 570: "Et quantum ad eius respectu omnium causalitatem, Ioannis I: Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil"; cf. *Io.* 1, 3.

130. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 60-67; I, 560: "Tertia etiam primatas patet, quia notitia omnium, quae in Canone continentur, stando in genere notitiae, ordinatur et intenditur propter notitiam Dei, et dicitur ideo Proverbiorum 9: In hoc gloriatur qui gloriatur scire et nosse me"; cf. *Hier.* 9, 25. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, art. 3, n. 68-70; I, 570: "Notitia autem Dei ordinatur ad eius dilectionem modo, quo dictum est."

131. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 23-28; II, 294-295.

132. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 48-53; II, 296: "Prima conclusio est quod intellectus noster habet pro isto statu proprium conceptum substantiae. Haec probatur, quia intellectus, distinguens duo obiecta, habet proprium conceptum utriusque; per commuem enim non potest distinguere, ut superius dicebatur; sed intellectus noster distinguit substantiam unam ab alia vel ab accidente; ergo etc."

negativo¹³³ e positivo¹³⁴. Ma, nessun concetto, che l'intelletto del viandante formula sulla sostanza, è essenziale, né quidditativo né qualitativo¹³⁵.

È evidente che Francesco sta adoperando una terminologia scotista e sembra appropinquarsi alla famosa trattazione dell'univocità dell'ente in quanto ente. Infatti, Scoto nell'*Ordinatio* negava che il *conceptus entis* fosse un concetto quidditativo, ricavato naturalmente dalla sostanza¹³⁶. Sia nella *Lectura*¹³⁷ che nell'*Ordinatio*¹³⁸ - egli enunciava il duplice primato in

133. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 54-58; II, 296: "Secunda conclusio est quod intellectus noster habet proprium conceptum negativum substantiae. Haec probatur, quia, removens unum conceptum ab alio, habet conceptum negativum de illo, per quem removet; sed intellectus noster removet a substantia esse in alio; dicit enim et intelligit quod substantia est ens non in alio; ergo etc."

134. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 59-64; II, 296: "Tertia conclusio est quod intellectus noster habet de substantia proprium et positivum conceptum, non tantum negativum, per quem quidem positive distinguit eam ab accidentibus. Haec probatur, quia substatre omnibus accidentibus est quid positivum substantiae proprium; sed hoc intellectus concipit de substantia et per hoc eam ab accidente distinguit; ergo etc."

135. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 110-117; II, 299: "Dico igitur aliter, quod intellectus noster non habet aliquem conceptum essentialem substantiae pro isto statu nec quidditativum per modum generis, nec etiam aliquem qualitativum per modum differentiae, sed tantum habet conceptum proprium substantiae accidentalem. Qui tamen conceptus, licet sit proprius substantiae accidentaliter et denominative pro quanto ipsam praecise denominat, qui tamen conceptus ipse denominas est essentialiter et formaliter accidens, ideo est conceptus proprius et essentialis accidentis."

136. SCOTUS, *Ordinatio* I, pars I, dist. 3, q. 3, n. 9-12; III, 90: "Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, et illud non est nisi conceptus entis."

137. IDEM, *Lectura in primum librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, dist. 3, pars 1, q. 2, art. 2, n. 19-2; XVI, 232-233: "Hoc ostenditur primo sic: omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de duobus habet aliquem conceptum, de quo certus est, alium ab utroque, de quo dubius est. Aliter enim de eodem conceptu esset dubius et certus; sed omnis intellectus viatoris habet conceptum certum de ente et bono, dubitando per accidens de bono Dei et bono creaturae, et de ente Dei et de ente creaturae; igitur ens et bonum secundum se important alium conceptum a conceptu boni et entis in Deo et in creatura"; *Ibidem*, n. 21-6; XVI, 234-235: "Probatio huius assumpti: quodlibet enim obiectum relucens in phantasmate vel specie intelligibili habet conceptum sibi adaequatum secundum ultimum suae potentiae, in quo relucet ipsum et ea quae essentialiter in ipso includuntur, qui non potest esse alterius ab eo nisi per discursum; ergo nullus conceptus causatus in intellectu nostro potest esse Dei nisi per discursum ab isto ad aliud; sed omnis discursus praesupponit cognitionem simplicem alius, ad quod discurritur; sed conceptus simplex ante discursum nullus fuit in intellectu nostro, ut probatum est. Ergo nihil cognoscemus de Deo, si non habeat conceptum communem cum creatura."

138. IDEM, *Ordinatio* I, pars I, dist. 3, q. 3, n. 6-4; III, 85-86: "Quantum ad secundum

quid ed *in quale* del concetto di ente.

La discriminazione tra i concetti quidditativo e denominativi era operata da Scoto nel terzo articolo della prima questione prologale della *Reportatio Parisiensis*. Per affermare Dio come *subiectum scientiae theologiae sub ratione deitatis*, Scoto riconosceva la comunanza dei *doctores* nel porre le creature come fonti della concettualizzazione per l'intelletto del *viator*¹³⁹.

Scoto introduceva l'*opinio Godefridi*¹⁴⁰, favorevole al carattere *intensivus* dell'intelletto divino¹⁴¹; esso può intendere l'essenza divina sotto diverse *rationes* solo in relazione a qualcos'altro¹⁴², perchè non si può distinguere ciò che è assolutamente semplice in sé sul piano reale ed intenzionale¹⁴³.

Scoto schematizzava la dimostrazione dell'opinione in due ragioni, un'autorità ed alcuni esempi¹⁴⁴; ma discuteva solo le ragioni. Per la prima

articulum dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur - cum cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intellegibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in quid ad omne per se intellegibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intellegibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentialiter generum, et ens increatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionibus entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in quid, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intellegibilia, hoc est ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad omnia intellegibilia inclusa in primis intellegibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum."

139. IDEM, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 55; 18; cf. AQUINAS, *Summa theologiae* I, q. 12, art. 4; IV, 120AB; GANDAVENSIS, *Quodlibet* V, ed. Venetiis 1613, q. 1, fol. 223ra-227rb.

140. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 267.

141. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 57; 19.

142. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 57; 20.

143. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 58; 20.; cf. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 270.

144. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 57; 20: "Ad hoc habet duas rationes et unam auctoritatem et aliqua exempla."

ragione di Enrico di Gand¹⁴⁵ e Goffredo di Fontaines¹⁴⁶, una volta che l'essenza muove l'intelletto ad essere concettualizzata assolutamente in sè senza alcuna *habitus* intrinseca o estrinseca sotto un'unica *ratio*, l'intelletto *negotians* può considerare tale essenza sotto un'altra *ratio*, esplicando in atto la pluralità di *rationes*, che si trovano virtualmente nell'oggetto senza alcun rapporto estrinseco¹⁴⁷. Scoto precisava, contro Goffredo¹⁴⁸, che tali *rationes* non sono distinte in atto nell'essenza divina, prima delle operazioni dell'intelletto¹⁴⁹. La seconda ragione, ritenuta da Scoto *communis et antiqua*¹⁵⁰, si basava sulla corrispondenza tra la distinzione reale e quella *rationale*¹⁵¹.

Scoto¹⁵² riportava le due ragioni di Enrico¹⁵³, contrastate da Goffredo¹⁵⁴.

1) La distinzione razionale tra l'intelletto e la volontà fonda quella delle emanazioni del Figlio, senza alcun rapporto estrinseco¹⁵⁵; ma, secondo Goffredo¹⁵⁶, per la proporzione tra l'emanazione del Figlio nell'intelletto divino e quella del Verbo nell'intelletto umano o per la proporzione tra la produzione dello Spirito Santo in Dio e quella dell'amore nel *viator*, Dio,

145. GANDAVENSIS, *Quodlibet* V, q. 1, fol. 223ra-227rb; FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 268-269.

146. *Ibidem*, q. 1; III, 271.

147. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 59; 20.

148. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 271.

149. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 60; 21: "Contra istam responsionem arguo sic: 'quaecunque apprehenduntur seu comparantur ut quaedam differentia sese respicientia' prius in sua differentia existere supponuntur'. Intellectus negotians, per te, apprehendit circa essentiam istas rationes ut distinctas mutuo sese respicientes. Ergo ante apprehensionem actualem in ipsa essentia sunt actualiter ut distincta, et ut sic movebunt intellectum ad concipiendum et comparandum ipsa ut distincta. Ista conclusio est impossibilis, quod ista distincta sunt in essentia divina ante omnem negotiationem intellectus et etiam quod ipsa moveant intellectum divinum ad concipiendum ipsa sub tali distinctione, ergo aliqua praemissarum est impossibilis. Non maior, sed minor, quae accipitur a respondente. Probatio maioris. Quaecumque per intellectum comparantur ut differentia, ipso actu comparanti non constituuntur, ut differentia sicut nec constituuntur in esse, secundum quod habet istam differentiam; immo comparisonem ipsam necessario praedicat esse tale et differentia talis ipsorum".

150. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 264, 271-272.

151. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 62; 21.

152. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 67; 23.

153. GANDAVENSIS, *Quodlibet* V, q. 1, fol. 224ra-225rb.

154. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 271-272.

155. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 68; 23.

156. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 274.

che apprende la sua essenza come *ratio principiandi* le emanazioni in sé, la concepisce come *ratio principiandi* le emanazioni estrinseche¹⁵⁷. Secondo Goffredo¹⁵⁸, si ha distinzione reale per un atto dell'intelletto, che nella fattispecie è l'atto di principiare l'emanazione del Verbo¹⁵⁹.

2) Tutto ciò che, come l'essenza divina, è semplicemente perfetto, possiede tutto ciò che, come l'intelletto e la volontà, gli spetta in modo perfettamente semplice per la sua semplice perfezione, senza alcun rapporto estrinseco¹⁶⁰. Ma, secondo Goffredo¹⁶¹, le perfezioni, estrinsecamente distinte, possono essere apprese sotto l'unica *ratio* dell'infinità dell'essenza divina¹⁶².

Scoto obiettava alla prima ragione che è l'atto, con cui l'intelletto, mosso dall'essenza e non dalle relazioni divine¹⁶³, considera e compara l'oggetto, a configurare come comparati i vari aspetti dell'oggetto e ad istituire tra di essi le relazioni razionali, senza che esse esistano assolutamente nell'oggetto¹⁶⁴. Prima della comparazione, i termini, che entrano nella relazione, non hanno alcuna relazione¹⁶⁵. Nel caso delle persone divine¹⁶⁶, la

157. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 70; 22-24.

158. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 275.

159. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 73; 24.

160. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 69; 23.

161. FONTIBUS, *Quodlibet* VII, q. 1; III, 275-276.

162. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 3, par. 74; 24-25.

163. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 100; 38.

164. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 96; 37: "Sed ante illam comparationem primam non supponitur in comparatis relatio rationis, quia tunc ista non esset prima comparatio eorum secundum rationem. Ista autem comparatio eorum est secundum istam relationem rationis. Ergo aliqua comparatio aliquorum, ut mutuo se respicientium secundum habitudinem rationis, non praesupponit in comparatis aliquam relationem rationis, quia omnis differentia rationis proprie loquendo est secundum relationes rationis. Intellectus non potest causare in rebus differentias secundum absoluta, sed tantum secundum relationes, quas causat in obiecto per actum considerandi."

165. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 97; 37: "Probationem suam de relativis realiter duco ad oppositum sic. Relationes reales oppositae vel relativa ut relativa non prius habent differentiam realem quam comparentur ut mutuo se respicientia realiter, quia ipsa comparatio realis eorum est ipsa realis differentia eorum. Ergo a simili relationes rationis oppositae vel relativa ut relativa non prius habent differentiam rationis quam comparentur mutuo secundum rationem."

166. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 98; 38: "Et propterea illa propositio de absolutis rebus universaliter accepta est falsa. Quia, licet in multis distinctio absoluta praecedat relationem realem, non tamen in omnibus, quia non in personis, secundum ipsum et secundum alios communiter, quia ibi prima differentia est secundum relationes."

prima differenza tra i termini é la loro relazione razionale¹⁶⁷. Se la comparazione si svolgesse tra le relazioni razionali, che preesistono all'atto di ragione, occorrerebbe un atto precedente di ragione, per instaurare tali relazioni¹⁶⁸.

Scoto negava la seconda ragione¹⁶⁹, perché si potrebbe concepire qualcosa sotto una *ratio* distinta, senza alcuna comparazione con parecchie cose¹⁷⁰. Le perfezioni, che sussistono nell'essenza divina in modo unito ed illimitato, si presentano in modo disgiunto e limitato nelle creature¹⁷¹, muovendo l'intelletto del viandante (*viator*) alla loro cognizione¹⁷². Tale intelletto, incapace di concettualizzare le perfezioni divine in modo unito, é mosso a formare parecchi concetti distinti, proporzionali alle perfezioni creaturali, con i quali concepisce imperfettamente l'unica e perfetta essenza divina¹⁷³.

Sull'autorità di Agostino e Damasceno¹⁷⁴, Scoto distingueva un concetto quidditativo, che si riferisce all'essenza di Dio¹⁷⁵, ossia alla *deitas*, ed altri concetti denominativi, che non attengono direttamente alla deità, ma alle sue proprietà o qualità¹⁷⁶. Lo stesso intelletto divino è in grado di distin-

167. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 97; 37-38.

168. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 99; 38.

169. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 101; 38.

170. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 101; 38.

171. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 55; 30.

172. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 55; 18: "Et sicut repraesentant, ita movent intellectum nostrum ad cognitionem illarum."

173. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 55; 18: "Ergo intellectus viatoris, qui non potest illas unite concipere, ut sunt in se, movetur ad formandos conceptus distinctos de illis, proportionales conceptibus istarum perfectionum, quae sunt in creaturis. Quibus tamen conceptibus pluribus formatis multipliciter et imperfecte concipit illud perfectum unum et perfectiones unitas in ipso."

174. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 5, 8; CCSL ed. W. J. Mountain, Turnholti 1978, n. 3-27; La, 470; PL 42, 1062; Ioannes DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, I, 4; PG 94, 800.

175. Scotus, respondens ad tertiam argumentationem principalem, adsimilabat quidditatem ad essentiam; cf. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 4, par. 137; 51: "Ad tertiam rationem, quando dicitur quod de subiecto demonstrationis oportet scire quid est, dico quod quid est limitatum, quale exprimitur per definitionem, non est ipsius Dei, quia nihil est in ipso limitans vel determinans ipsum esse."

176. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 55; 18: "Et sic intellectus viatoris potest habere de Deo conceptum aliquem quidditativum et alios quasi passionum, iuxta illud Augustini, XV De Trinitate, cap. 8 et 5: 'Si dicatur aeternus, vivus, sapiens, potens, iustus, bonus, beatus, spiritus etc.; horum omnium novissimus, quod posui, quasi videtur significare substantiam, caetera vero substantiae qualitates, unde dicit Damascenus, cap. 4: 'Si bonum, si iustum et si quid aliud dicerit, non naturam Dei, sed quae circa naturam.'"

guere il concetto quidditativo dell'essenza divina e quelli denominativi delle nozioni, delle persone e delle perfezioni semplici¹⁷⁷, che non includono alcun rapporto estrinseco¹⁷⁸. L'assenza di tale rapporto é registrata da Ockham¹⁷⁹.

Nella risposta alla prima argomentazione principale, Scoto ribadiva che, sebbene il solo concetto quidditativo sia adeguato all'essenza dell'oggetto, tale essenza contiene virtualmente parecchi concetti denominativi o dimostrativi, che l'intelletto può distinguere razionalmente da quello quidditativo¹⁸⁰ ed esplicare in atto¹⁸¹. Quest'ultimi concetti non sono *fictitii* e vani, perchè corrispondono ad un unico oggetto reale sotto (*rationes*) aspetti sempre diversi¹⁸².

Antonio Andrea nella prima questione della terza distinzione del primo libro del suo commento sentenziario parla di un concetto quidditativo imperfetto e di concetti propri¹⁸³.

Tuttavia, le ragioni, che inducono Francesco a pervenire alla medesima

177. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 107; 40: "Quantum igitur ad istum articulum, concedo quod absque omni comparatione essentiae divinae ad extra potest in Deo haberi non tantum conceptus quidditativus sive essentiae sub ratione essentiae, verum etiam alii quasi denominativi, non tantum personalium et notionalium, sed etiam omnium perfectionum simpliciter."

178. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 3, par. 107; 40-41.

179. OCKHAM, *In Sent.* I, dist. 3, q. 3, n. 5-12; II, 427-428.

180. SCOTUS, *Reportatio* I, Prologus, q. 1, art. 4, par. 133; 49-50.

181. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 4, par. 134; 50: "Forte posset poni aliqua distinctio maior istorum conceptum quam per relationes rationis mutuas, et adhuc possunt virtualiter continere in illa essentia et per intellectum actualiter explicari. Sed de hoc alias dicitur in quaestione de attributis."

182. *Ibidem*, Prologus, q. 1, art. 4, par. 134; 50: "Si dicatur quod tunc illi conceptus erunt ficticii et vani, respondo quod non sequitur, quia omnibus illis conceptibus correspondet unum obiectum reale et quod in omnibus illis concipitur, licet sub alia et alia ratione. Nec istae rationes vel conceptus sunt vani, quia continentur in illa divina essentia sub ipsis. Vel si illi conceptus non distinguantur praecise per relationes rationis, tunc in omnibus illis concipitur unum obiectum quasi materiale, sed simul correspondent distincta obiecta formalia per se terminantia ipsos. Quae tamen obiecta formalia virtualiter continentur in illo quasi materiali extra."

183. ANTONIUS ANDREAS, *In libros Sententiarum*, ms. Tours, Bibl. Mun., 555, I, dist. 3, q. 1: "fol. 17vb: "Primo dico quod viator potest habere naturaliter aliquem conceptum quidditativum de Deo, in quo, licet imperfecte, cognoscatur ispe Deus. Nam naturaliter potest cognoscere Deum esse sapientem; ergo sapientiam attribuit natura divina; ergo aliquo modo cognoscit quidditative ipsam naturam divinam. [...] Tertio dico quod potest pervenire in cognitionem multorum conceptuum propriorum Dei; cuiusmodi sunt omnes conceptus in summa, ut concepiendo eum in summe sapientem, summe bonum."

conclusione di Scoto, sono nettamente differenti. Poiché l'intelletto del viandante riesce a concettualizzare la sostanza solo tramite le *operationes*, ossia tramite gli atti accidentali che la sostanza compie, esso conosce la sostanza solo *a posteriori* e non *a priori*. Se l'intelletto avesse il concetto quidditativo della sostanza, esso potrebbe distinguere con quest'unico concetto l'una sostanza dall'altra¹⁸⁴, la sostanza dalle sue proprietà, che sono virtualmente contenute nel soggetto¹⁸⁵, e saprebbe di avere tale concetto; invece l'intelletto dubita di avere *propria ratio substantiae*¹⁸⁶. Qui Francesco si oppone decisamente a Scoto, allorché dimostrava sia nella prima questione del commento al quarto libro della *Metaphysica*¹⁸⁷ che

184. ESCULO, *In Sent.* I, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 82-93; II, 297-298: "Contra istum modum dicendi arguo primo sic: habens conceptum proprium essentialem alicuius obiecti, potest illud obiectum, circumscripto quocumque conceptu posteriori, distinguere a quocumque non ipso per illum conceptum priorem; stante enim apud intellectum ratio distinguendi aliqua potest distinguere inter illa; conceptus autem essentialis quidditativus proprius rei est ratio sufficiens distinguendi ipsam a quacumque non ipsa. Sed, remotis a talibus substantiis omnibus accidentibus et omni ordine ab ipsa, intellectus noster non habet per quid distinguat unam ab alia; non enim distinguut hominem a leone, nisi quia intellectus videt eum alterius figurae, operationis etc. huiusmodi; ex talium enim varietate arguit varietatem et diversitatem ipsorum essentialem; ergo etc."

185. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 94-104; II, 293: "Secundo sic: habens conceptum essentialem alicuius subiecti, virtute illius potest devenire in notitiam passionis in conceptu essentiali subiecti illius; sicut enim passio continetur virtualiter in subiecto, ita conceptus passionis in conceptu essentiali subiecti; sed intellectus noster non cognoscit de substantia aliquam proprietatem per conceptum substantiae, sed tantum per conceptum accidentium, puta operationum illius. Sicut enim passio virtualiter continetur in subiecto, ita cognitio passionis in conceptu subiecti; non enim cognosco risibile de homine a priori pepr conceptum eius essentialem, sed a posteriori per conceptum suae operationis, videlicet per actum ridendi; ergo etc."

186. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 105-108; II, 298: "Tertio arguo sic: habens conceptum alicuius essentialem, potest, reflectendo se super illum, scire se habere illum, et concipere talem rationem obiecti; sed intellectus nescit se habere propriam rationem substantiae aliquam; tunc enim non dubitaret de ea; ergo etc."

187. SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. R. Andrius et alii, New York 1997, IV, q. 1, n. 9-9; I, 312-313: "Quoad tertium, et quod certus sit aliquis de quocumque, quomodocumque concipiat, quod illud per identitatem sit ens, licet nesciat in particulari quod ens, nec quomodo, an scilicet formaliter ens claudatur in ipso ut sic concipitur, an non. Haec etiam communitas tam formalis quam identica, satis prohibet ens esse genus. Sufficit etiam communitas identica, ad hoc quod illa, quibus est sic commune, proprie numerentur, quia numerus magis est ratione essentialium quam modorum concipiendi; essentiis autem uno modo conceptis est ens commune formaliter."

nell'Ordinatio¹⁸⁸ la *comunitas* del concetto di ente a tutti gli enti proprio con la certezza, con cui l'intelletto concepisce il concetto quidditativo di ente, tralasciando i concetti delle differenze specifiche, delle quali dubita.

Invece, Francesco si avvicina a Scoto, allorchè nel commento al settimo libro della *Metaphysica* determinava che la sostanza *in via* é l'oggetto più proporzionato all'intelletto umano *in perfectione*, non *in generatione*; in quest'ultimo senso tale intelletto conosce prima l'accidente¹⁸⁹. Invece, *in natura* ed *in tempore* l'accidente segue la sostanza¹⁹⁰.

Per Francesco, l'intelletto del viandante ha solo tre concetti, tutti accidentali, secondo i tre modi della sostanza¹⁹¹. Il primo modo consiste nel *sub-*

188. IDEM, *Ordinatio* I, pars I, dist. 3, q. 3, n. 10-17; III, 86: "Prima sic: de quocumque enim praedictorum conceptuum quidditativorum, contingit intellectum certum esse ipsum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, et ita conceptus entis ut convenit illi conceptui est alius a conceptibus illis inferioribus de quibus intellectus est dubius, et ita alius quod inclusus in utroque inferiore conceptu, nam differentiae illae contrahentes praesupponunt eundem conceptum entis communem, quem contrahunt."

189. IDEM, *In Metaphysicam* VII, q. 3, n. 11-8; II, 118-119: Tunc dicendum quod substantia est perfectum cognoscibile et tamen aliquid aliud potest perfectius cognosci a nobis secundum proportionem cognoscibilitatis suae. quia perfectius repraesentat species alicuius albi remissi ipsum album, cuius est species, quam species solis repraesentet oculo aquilae ipsum solem. Et magis video album secundum proportionem visibilitatis suae quam aquila solem secundum proportionem visibilitatis suae. Tunc dico quod 'perfectius cognoscitur, cuius species est in intellectu', verum est secundum proportionem cognoscibilitatis suae, et tamen substantia de se est perfectius cognoscibile et in se et a nobis, si possemus ad illam pertingere; sed non in vita ista, ut habetur in II, 3 quaestione. Et tunc dictum Philosophi intelligitur metaphysicaE dictum, non animastice. Distinctio haec habetur in quaestione de singulari, quia illa cognitio, quam habemus de substantia, est perfectior cognitio, cum attingitur, quam cognitio accidentis; tunc, licet accidens sit primum cognoscibile respectu intellectus nostri generatione, tamen substantia est primum perfectione, et ideo simpliciter primum."

190. *Ibidem*, VII, q. 2, n. 8-20; II, 110: Et isto modo omnis substantia est prior omni accidente uno modo, alio modo non. Esse prius tempore est posse habere exsistentiam actualem priorem alio, sive sine alio quantum est ex se, ita scilicet quod sibi non repugnat, quia in nullo ab illo alio dependet. Hoc satis potest dici 'prius natura'. Nihil enim est prius natura quod non sit sic prius tempore. Quod autem possit sic praecedere, contingit dupliciter. Vel quia non dependet ab illo, vel quia non est causa necessaria illius. Quod hoc sit verum patet per opposita horum, quia, si non potest separari, hoc est vel quia dependet, vel quia est necessaria causa illius."

191. ESCULO, *In Sent.* I, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 127-129; II, 299: "Secundo hoc idem declaro sic: intellectus humanus pro statu isto non habet de substantia conceptus proprios nisi tres, sed nullus horum est essentialis; ergo etc"; *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1,

stare accidentibus, nel senso che la sostanza ha una precedenza ontologica rispetto agli accidenti¹⁹².

In questo senso, parlando propriamente, Dio non é sostanza, come conferma Agostino¹⁹³ in una delle rare citazioni di Francesco¹⁹⁴. Ma tale precedenza non appartiene all'essenza della sostanza¹⁹⁵.

Il secondo modo corrisponde al *non esse in alio subiective*, ossia nel non esistere sotto forma di qualcos'altro come soggetto, del quale si possano predicare delle proprietà; ma questo modo è negativo ed accidentale¹⁹⁶.

n. 206-214; II, 303: "Tunc applicando praedicta ad propositum, patet, discurrendo per singulos conceptus nobis possibles haberi de substantia, quod nullus est essentialis substantiae; non enim de ipsa habemus nisi tres conceptus secundum tres eius essendi modos praedictos, quorum nullus est essentialis substantiae; non enim duo ultimi, cum sint negativi, ut dictum est, nec primus positivus, quia non magis substare aliis est de ratione substantiae quam esse in alio subiective, vel inhaerere est de ratione accidentis; sed inhaerentia non est de ratione accidentis, cum sit respectus, qui non est de ratione alicuius absoluti"; *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 219-227; II, 303: "Ex praedictis sequitur quod, cum intellectus noster non habeat de substantia nisi dictos tres proprios conceptus, quod non habet aliquem essentialem sibi proprium. Quod autem nullum alium proprium ab his tribus habeat, patet. Quem enim conceptum substantiae proprium habet intellectus, nisi quod substantia est ens per se subsistens et non alteri inhaerens quantum ad duos conceptus negativos, et accidentibus substans quantum ad conceptum positivum? Non exerior de ea aliquem aliud proprium habere."

192. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 131-137; II, 299-300: "Ad evidentiam maioris sciendum quod substantia habet tres modos essendi proprios: hanet enim primo unum modum essendi in ordine ad posterius, et iste est modi substandi omnibus accidentibus; iste enim modus essendi respicit substantiam in ordine ad accidens, et ab isto modo essendi eius impositum est nomen substantiae; substantia enim dicitur a substando, et ideo Deus non debet dici substantia, proprie loquendo."

193. AUGUSTINUS, *De Trinitate* VII, 5; CCSL ed. J. W. Mountain, Turnholti 1968, n. 1-26; L, 260-261; PL 42, 942-943.

194. ESCULO, *In Sent.* I, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 138-141; II, 300: "Unde Augustinus VII De Trinitate capitulo 5 'Manifestum - inquit - est Deum abussive substantiam dici, ut nomine usitatio dicatur essentia'. Iste modus essendi substantiae est positivus et extra rationem substantiae."

195. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 142-145; II, 300: "Primum patet, quia habet utrumque extremum positivum, puta substantiam, quae substat, et accidens, cui substat; secundum etiam patet, quia substare dicit ordinem substantiae ad accidentia; talis autem ordo non potes esse de ratione intrinseca substantiae."

196. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 146-154; II, 300: "Secundo habet alium modum essendi in ordine ad prius, cuius est modus essendi per se, non in alio subiective; hic enim modus essendi respicit substantiam in ordine ad prius, in quo est, et iste modus essendi est negativus; non enim habet nisi unum extremum positivum; illud enim prius non

Ancora l'*auctoritas* agostiniana conferma che ogni negazione è nel genere dell'affermazione¹⁹⁷.

Il terzo modo è rappresentato dal *subsistere in se*; questo modo è negativo *secundum rem*, non *secundum nomen*¹⁹⁸. Infatti, Francesco non riesce a concepire l'essere in sé se non come non essere in altro¹⁹⁹. In questo senso, la sostanza, che è in sé, non ha alcun soggetto, se non il soggetto della stessa sostanza, che non è in altro, per negazione²⁰⁰.

Per hoc dico ad rationem quod intellectus non distinguit conceptum proprium accidentalem substantiae a conceptu eius essentiali penes quid rei essentialis, quia hoc non habet apud se nec intelligit, sed de conceptu essentiali substantiae et penes quid rei accidentalis; hoc enim modo tantum distinguit inter conceptum accidentalem substantiae, quem habet, et essentialem, quem non habet, quia omnis conceptus, qui non est de ratione alicuius, est alius ab eo; sed conceptus accidentalis substantiae, quem habet intellectus, non est de ratione substantiae; ergo est alius a conceptu essentiali, qui est de ratione substantiae. Et ita, sicut intellectus distinguit inter conceptum essentialem substantiae et accidentalem tantum, penes quid rei accidentalis ex parte conceptus accidentalis et penes quid nominis ex parte conceptus essentialis, ita praehabet utrumque seu

est aliquid et iste modus etiam est extra rationem substantiae. Probo primo, quia negatio est extra rationem omnis positivi, secundo quia iste modus essendi per reductionem est in genere accidentis, ergo non potest esse de ratione substantiae."

197. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 155-159; II, 300-301: "Antecedens probatur, quia secundum Augustinum V De Trinitate capitulo 8: "Omnis negatio est in genere suae affirmationis per reductionem; sed esse in alio subiective, quod est affirmatio istius modi essendi negativi, videlicet non esse subiective in alio, est per se de genere accidentis; ergo etc."

198. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 160-164; II, 301: "Tertio modus essendi substantiae est in ordine ad se ut modus per se subsistendi; substantia enim non tantum substat accidentibus et est ens non in alio subiective, sed etiam est ens in se; et iste modus est modus essendi negativus secundum rem, licet non secundum nomen, sicut secundo."

199. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 178-181; II, 302: "Quarto arguitur sic: esse in se subiective non est magis positivum quam esse a se effective; sed hoc non est positivum, quia esse a se non est nisi non esse ab alio; iste autem conceptus, in quem resolvitur, non est nisi conceptus negativus; ergo etc."

200. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 168-172; II, 301: "Et secundo sic: eo modo esse in se implicat subiectum sui, quo in se est aliquid positivum, si aliquid dicitur positivum, quo esse in alio; sed esse in alio implicat aliud esse eius subiectum, ergo et esse in se implicat quod idem sit subiectum sui sicut aliud a se ipso; quod est impossibile."

praeconcipit. Sicut enim praeconcipit proprium quid rei accidentalis substantiae triplici conceptu, ut praedictum est, ita habet conceptum quid nominis de conceptu essentiali, puta quod ille conceptus est essentialis substantiae, qui est de ratione sua, sicut accidentalis, qui est extra rationem; ista autem sunt quid nominis conceptus essentialis et accidentalis²⁰¹.

L'intelletto concepisce semplicemente la differenza tra il concetto accidentale della sostanza, che ha, e quello essenziale, che non ha. Quest'ultimo coincide realmente con il primo, mentre nominalmente ha un determinato contenuto nell'intelletto, ossia il fatto che un concetto essenziale appartiene alla sostanza; ma l'intelletto non intende cosa sia questo concetto²⁰².

Rispondendo alla seconda obiezione²⁰³, Francesco presenta due risposte, che spiegano chiaramente il senso definitivo del suo pensiero:

La maggiore complessità e chiarezza della prima risposta balza agli occhi. Essa si scinde in due operazioni: 1) la descrizione dei quattro modi della predicazione; 2) la genealogia della formazione del concetto di sostanza nell'intelletto.

Quanto al primo punto, un predicato può essere attribuito ad un soggetto 1) come determinante al determinabile - com'è il caso della differenza nei confronti del genere -, 2) come il costituente al costituito - come accade per la differenza in rapporto alla specie -, 3) come il costituito al costituente - come si verifica a riguardo della proprietà in ordine al soggetto -, 4) come il significato al nome relativo.

Quanto al secondo punto, Francesco stabilisce una fondamentale bipar-

201. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, m art. 1, n. 250-268; II, 305.

202. *Ibidem*, dist. 3, q. 3, pars 4, art. 1, n. 269-276; II, 305-306: "Utra autem conceptum quid nominis habet de conceptu accidentali substantiae quid rei, quia intelligit quid est illud, quod est extra rationem substantiae; intelligit enim quid est substare accidentibus, quia relatio quaedam, quod per se esse, etc.; ultra autem quid nominis conceptus essentialis non habet, nec intelligit de conceptu essentiali, tantum enim scit illud esse conceptum essentialem substantiae, quod est de ratione sua; quid autem sit illud, hoc non intelligit, nec requiritur ad distinguendum inter ista, ut patet."

203. *Ibidem*, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 232-240; II, 304: "Praeterea, secundo, attribuens alicui aliquem modum essendi, praesupponit illud, cui attribuit illum modum; sed per te intellectus attribuit conceptui essentiali substantiae tres modos essendi praedictos. Probatio, quia, si attribuit eos alicui conceptui accidentali, cum ille non sit ultimus, sed alteri attribuitur, per consequens oportet quod conceptus finalis et ultimus, cui accidentales attribuuntur, sit essentialis; ergo illum oportet praeconcipere intellectum attribuentem istos accidentales."

tizione dell'ente nell'*ens in alio* e nell'*ens non in alio*. L'intelletto trova il primo tipo di ente negli accidenti, che distingue da ciò a cui essi non ineriscono; invece l'intelletto riconosce che il secondo tipo di ente sia in qualche ente. L'intelletto concepisce il non-essere-in-altro come negazione, la aggiunge all'ente comune divisibile e impone il nome di sostanza all'intero ente, costituito sia dall'ente comune che dalla negazione. Mentre la negazione funge da determinante nei confronti dell'ente comune in quanto determinabile, il concetto di ente serve da costituente verso la sostanza come costituito e l'intero ente è attribuito alla sostanza come il significato del nome al significante. Perciò, dire che la sostanza è un ente non in altro equivale a dire che ciò che è non in altro, è il significato di sostanza, del quale l'intelletto del viandante manca del concetto essenziale, che è il fondamento dei tre concetti accidentali noti.

Invece, per Scoto nel commento alla *Metaphysica*, il concetto di ente è indifferente alla sostanza ed all'accidente²⁰⁴; esso è *inventus* dall'intelletto prima di quelli di sostanza e di accidenti, al punto che l'intelletto dubita di quest'ultimi, mentre è certo del concetto di ente²⁰⁵. Quest'ultimo in quanto *communissimum* subisce una bipartizione nella sostanza e nell'accidente, e non nei dieci generi, con i quali la sostanza può essere predicata²⁰⁶.

204. SCOTUS, *In Metaphysicam* IV, q. 1, n. 11-18; I, 306: "Tunc dicitur quod ens et omnia consequentia ipsum in quantum ens, ut verum, bonum etc., ex se sunt indifferentia ad limitatum et illimitatum; et ultra sub limitato ad substantiam et accidens. Et ultra, cum omnis res cuiuscumque praedicamenti sit limitata necessario, impossibile est aliquod transcendens esse formaliter speciem alicuius generis, ita quod non dominant omnia sic quod ipsa sunt species generum, sed omnino in nullo genere sunt."

205. *Ibidem*, IV, q. 1, n. 19-7; I, 306-307: "Item patet aliter: experimur in nobis ipsis quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens esse in se aut in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio; sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens vel accidentalis existens in alio sicut forma. Ergo aliquid indifferens concipimus primo ad utrumque illorum, quia utrumque illorum postea invenimus quod in isto salvatur primus conceptus, quod sit ens"; cf. *Lectura* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, n. 19-21; XVI, 232-233; *Ordinatio* I, dis. 3, pars 1, q. 1-2, n. 10-17; III, 18-19.

206. IDEM, *In Metaphysicam* IV, q. 1, n. 14-2; I, 307-308: "Item, omnia numerata conveniunt in aliquo communi; substantia et quantitas sunt diversa entia, quia 'idem et diversum dividunt totum ens', ergo sunt duo entia; igitur ens est unus conceptus communis eis. Item, alias non convenientius divideretur ens in substantiam et accidens quam in ens 'quando' et in ens 'non-quando', quia nec 'accidens' posset significare aliquid commune novem generibus, non magis quam 'ens' decem generibus, et ita prima divisio entis non esset in duo, sed in decem"; *Ibidem*, n. 4-9; I, 319: "Ad primum pro opinione Avicennae dico quod comunissima sunt primo intellecta, et decem sunt comunissima. Non tamen ista omnia

<p>Esculo, In Sent. I, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 278-319; II, 306-307.</p>	<p>Esculo, In Sent. I, dist. 3, pars 3, q. 4, art. 1, n. 320-329; II, 308.</p>
<p>Ad secundum dico quod intellectus aliquod praedicatum attribuit subiecto quadrupliciter. Aliquando, ut determinans determinabili, modo sua attribuit differentiam generi: et talis conceptus attributus praesupponit conceptum, cui attribuitur. Quandoque secundo, sicut constituens constituto, ut differentiam speciei, dicendo 'homo est rationalis' vel 'animal' et talis conceptus attributus bene praesupponit conceptum, cui attribuitur, non simpliciter et absolute, sed tantum ut est propositionis subiectum; absolute enim prius potest concipi etiam tempore tale praedicatum attributum quam subiectum, cui attribuitur; licet non ut utrumque concurrat ad constitutionem propositionis. Tertio modo conceptus constitutus potest attribui constituenti, ut similitudo nasi; nasus enim est similitudo alterum constituentium, et de tali attributo est verum absolute et simpliciter quod conceptus attributus praesupponit illud, cui attribuitur. Quarto modo aliquid attribuitur alteri ut significatum nominis ipsi nomini significanti, et tunc habetur de re ipsa conceptus nominis significantis praecise. Tunc applicando dicta ista ad propositum, dico quod ens dividitur primo per ens in alio subiective et per ens non in alio; primum intellectus invenit in accidentibus, et per hoc distinguit ipsa ab omni alio non inharente, secundum intellectus, videlicet non in alio esse, accipit esse in aliquo et ex statu in entibus, hanc negationem, puta non esse in alio, intellectus addit enti communi divisibili et hic toto constituto ex ipso ente, ut ex communi divisibili, et ex ista negatione, ut ex divisibilitate, imponit nomen substantiae, sicut nomen accidentis imponit toti, constituto ex ente et esse in alio, et ideo negatio ista, quae est non esse in alio, attribuitur seu additur enti ut determinans determinabili. Secundo ipsa et conceptus entis attribuuntur substantiae, ut constituenta constituto. Tertio totum hoc, quod est ens non in alio, attribuitur substantiae ut significatum nomini significanti; per hoc dico ad formam quod intellectus attribuit istos modos essendi, puta esse non in alio, etc.; ut modis significanti nomini significanti. Dicens enim substantiam esse ens non in alio, non dicit nisi quod hoc, quod est non in alio, est significatum, cuius quod dico substantiam; substantia enim, ut dictum est, imponitur ad significandum hoc totum, quod est ens non in alio, vel res substans aliis omnibus, non autem illum conceptum essentialem substantiae nobis ignotum, qui est istorum trium conceptuum accidentalium fundamentum.</p>	<p>Ad secundum 'conceptus conclusus' etc., concedo, sed nego minorem. Isti enim conceptus accidentales substantiae tres non concludunt de aliquo, immo aliquid concluditur de eis; primo enim ens dividitur per esse in alio et esse non in alio, et tunc intellectus, concipiens primo esse aliquod ens in alio, per esse in alio intelligit esse non in alio, ut negationem per affirmationem, et tunc, concipiens hoc totum, videlicet ens non in alio, quaerit utrum tale sit possibile, et tandem per statum in causis concludit quod ipsum est. Et ita de ente per se, non in alio, aliis substante, concluditur esse, non e converso ipsum de alio.</p>

Scoto specificava chiaramente che *contingit cognoscere de aliquo quod ipsum existit, non cognoscendo si in ses existit vel in alio*²⁰⁷. Rispondendo ad un'obiezione sull'antecedenza della quiddità all'esistenza²⁰⁸, Scoto dichiarava:

Contra: cognoscens aliquid inesse necessario alicui substantiae, cognoscit illud habere aliquam quidditatem, et iste conceptus est mihi certus, sed subito an illa quidditas sit substantiae vel accidentis, quia alioquin quilibet tale, statim cum conciperetur, scirem utrum pertineret ad definitionem illius, cui necessario inest vel esset eius propria passio, cum de multis talibus sapientes dubitent. Unde primus conceptus videtur de ente, ut opponitur ei, quod est nihil; determinabilis ultra: per se vel non per se etc.²⁰⁹.

Nella settima questione prologale sul soggetto della teologia l'Ap-pignanese espone tre argomentazioni principali a sfavore. Esse vertono sulla singolarità di Dio²¹⁰, sulla mancanza in Lui di proprietà²¹¹ e definizio-

sunt primo intellecta, sed substantia, ad quam omnia reducuntur. Et substantia est prius non praedicatione ad novem genera, sed prius perfectione et causa; nec est dare aliquod commune decem quod primo intelligatur.”

207. *Ibidem*, IV, q. 1, n. 17-4; I, 319-320: “Ad tertium dico quod contingit cognoscere de aliquo quod ipsum existit, non cognoscendo si in ses existit vel in alio. Sed illud ‘esse existere’ non est quid, sed praedicatur denominative de eo sicut accidens, et illud ponitur de genere actionis, et est eiusdem rationis in omnibus rebus, ut denominans illa. De ente autem, quod praedicatur in quid de omnibus, non potest unus conceptus concipi nisi in aliquo genere determinato”; cf. *Lectura* II, dist. 3, pars 1, q. 3, n. 11-20; XVIII, 245; *Ordinatio* II, dist. 3, pars 1, q. 3, n. 9-2; VII, 419-420; GANDAVENSIS, *Summa*, art. 28, q. 4; I, 167T; FONTIBUS, *Quodlibet* III, q. 1; II, 158; ARISTOTELES, *Metaphysica* IV, 2, 1003 n 5-10.

208. SCOTUS, *In Metaphysicam* IV, q. 1, n. 5-7; I, 320: “Contra: si contingit concipere hoc ‘esse’, concipio hoc esse ‘quid’, quia non cognoscitur esse, nisi quia cognoscitur habere aliquam essentiam, et ita aliquod ‘quid’.”

209. *Ibidem*, IV, q. 1, n. 14-21; I, 320.

210. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 6-13; I, 229: “Et videtur quod non, quia de singulari non potest esse scientia nec demonstratio I et II Metaphisicae; ergo, cum Deus sit singularissimus, non potest esse subiectum scientiae theologiae”; cf. ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, rec. trans. a Guillelmo de Moerbeke, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1995, I, 1, 981 a 15-16; II, 3, 995 a 13-15.

211. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 14-17; I, 229: “Praeterea, omnis scientia demonstrat passionem aliquam de subiecto; sed Deus caret omni passione; ergo etc.”; OCKHAM: *In Sent.* I, Prologus, q. 2, art. 3, n. 15-20; I, 97: “Hoc etiam probatur, tum quia omne subiectum scientiae est causatum et compositum, quia habet conceptum quidditativum et denominativum; tum quia omne subiectum scientiae habet passionem differentem realiter a subiecto; tum quia omne subiectum habet passionem demonstrabilem de eo per definitionem subiecti tamquam per medium. Ista non competunt Deo”; *Ibidem*,

ne²¹² e somigliano parecchio alle corrispondenti argomentazioni di Reading ed Ockham. Raimondo Lullo nei tardi *Opera Latina* menziona molti pareri, diffusi anche tra il volgo e contrari a qualsiasi prova, dimostrazione o scienza sulle verità teologiche²¹³. Nel *De persectate Dei*, egli affida al finito la sola possibilità di *apprehendere*, non di *comprehendere* Dio²¹⁴. La soluzione

Prologus, q. 2, n. 23-3; I, 75-76: “Tertio sic: omnis propositio scita scientia proprie dicta est per se secundo modo dicendi per se, quia praedicatur passio de subiecto. Sed nihil praedicatur de Deo secundo modo dicendi per se, quia non habet passionem, cum passio differat realiter a subiecto; et nihil tale praedicatur de Deo. Ergo etc”; RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 2, fol. 4v: “Item, in omni scientia proprie concluditur passio de subiecto; sed de Deo nulla passio concludi potest; ergo etc. Exemplo patet probatio assumpti, quia passio est alia essentia a subiecto; sed nullum tale de Deo potest concludi.”

212. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 18-22; I, 529-530: “Praeterea, medium demonstrationis est definitio subiecti vel passionis; Deus autem, cum sit simpliciter infinitus, definiri non potest; ergo etc”; OCKHAM *In Sent.* I, Prologus, q. 2, art. 3, n. 15-20; I, 97: “Hoc etiam probatur, tum quia omne subiectum scientiae est causatum et compositum, quia habet conceptum quidditativum et denominativum; tum quia omne subiectum scientiae habet passionem differentem realiter a subiecto; tum quia omne subiectum habet passionem demonstrabilem de eo per definitionem subiecti tamquam per medium. Ista non competunt Deo”; *Ibidem*, Prologus, q. 2, n. 18-22; I, 75: “Secundo sic: omnis scientia est effectus demonstrationis, demonstratio autem est per definitionem tamquam per medium. Sed Deus non habet definitionem, cum sit simpliciter simplex. Ergo nihil potest de Deo demonstrari, nec per consequens sciri scientia proprie dicta”; RADINGIA, *In Sent.* I, Prologus, q. 1, art. 2, fol. 4v: “Item, omne scibile, de quo est scientia proprie dicta, est limitatum; Deus non est huiusmodi; ergo etc. Probatio maioris, quia de omni tali concluditur aliquid per definitionem, quia definitio est medium in demonstratione, quae non convenit nisi limitato.”

213. RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de conbolatione heremitarum, Opus 214a*, in *Opera messanensia*, in *Opera latina* 213-239, ed. J. Stohr, Palmae Maiorcarum 1959, p. 109: “Raimunde, ait heremita, et quomodo potest hoc esse, quia dicitur, quod de fide non potest fieri scientia, sed simpliciter oportet credere?”; *Ibidem*, p. 110: “Dixit heremitanus: Esse quod non est definibile, non est demonstrabile. Deus est esse indefinibile; ergo non est demonstrabile. Ex quo sequitur, quod de ipso scientia fieri non potest”; *Liber de definitionibus Dei, Opus 215*, in *Opera messanensia*, p. 125: “Aliqui litterati sunt, qui dicunt, quod impossibile est probare divinam trinitatem et incarnationem”; *Liber de divina natura, Opus 231*, p. 351: “Dicitur, quod de divina natura homo non potest habere scientiam in hoc mundo”; *Liber de essentia et esse Dei, Opus 232*, p. 361: “Dicitur, quod in hac vita homo non potest habere scientiam de divina essentia neque de divino esse. Quae divina essentia est deitas, et divinum esse est Deus”; *Liber de minori loco ad maiorem, Opus 224*, p. 267: “Cum aliqui Christiani existant, qui dicunt, quod fides sancta catholica non potest probari, posito quod potest probari, disponunt infideles, quod diffidunt et blasphemant divinam trinitatem et incarnationem esse, quae sunt articuli maiores. Et hoc peccatum est.”

214. Idem, *Liber de perseitate Dei, Opus 248*, in *Opera Messanensia*, pp. 152-153:

delle tre argomentazioni principali spinge Francesco ad esplicitare importanti distinzioni. Ad esempio, il singolare può riguardare la sola compiutezza della natura secondo l'individuo²¹⁵, il genere²¹⁶ o la specie, che è usato dagli angeli²¹⁷. Dio ha proprietà distinte solo *in ratione* e non *in re*²¹⁸ e quindi una definizione solo razionale²¹⁹.

In conclusione, la questione della conoscenza, che il viandante può avere su Dio, deve affrontare in Francesco d'Appignano due difficoltà, che vertono sull'evidenza dei principi e sul concetto essenziale della sostanza.

La prima difficoltà è variamente percepita nell'epoca considerata da

“Adhuc dico, quod, si volo totam divinam trinitatem intelligere comprehendendo, pecco mortaliter, quia finitum non potest comprehendere infinitum. Et si volo divinam trinitatem apprehendere, scio, quod non pecco mortaliter, quia finitum potest apprehendere infinitum sua gratia; et potest apprehendere tantum gratiam, quantum infinitum vult finito infundere sive dare.”

215. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 73-84; I, 561: “Ad primam rationem dico quod singulare est triplex: quoddam, quod non comprehendit totam perfectionem suae naturae, sed tantum participat aliquam eius partem, quale quidem singulare est quodlibet individuum naturae materialis, et tale non est adequabile perfectioni suae naturae et de tali concedo quod non sit scientia, quia nec habet aliquam passionem.”

216. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, n. 95-101; I, 561-562: “Et ideo non possunt esse plures in eadem specie, cum non comprehendit totam perfectionem secundum genus, quia sunt eiusdem generis; hoc tamen, quod isti dicunt, est falsum”; cf. AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, II, cap. 93; XIII, 563AB.

217. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 86-94; I, 561: “Aliud vero est singulare, comprehendens adequate totam perfectionem suae naturae secundum speciem suam, non tamen secundum genus, sicut secundum aliquos in angelis; nam quilibet angelus secundum eos comprehendit totam perfectionem naturae suae secundum speciem.”

218. *Ibidem*, Prologus, redactio B, q. 7, n. 152-166; I, 564: “Ad secundum dicendum quod duplex est passio: quaedam a subiecto distincta realiter et hoc est ex imperfectione; alia est distincta solum secundum rationem et hoc provenit ex perfectione subiecti, nam ex perfectione subiecti est quod sit idem cum omni eo, quod habet. Tunc dico quod, licet in Deo non sint passiones realiter distinctae ab ipso, tamen in ipso sunt passiones aliquo modo distinctae ab eo secundum rationem et hoc sufficit”; cf. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 28, 87 a 38-39.

219. ESCULO, *In Sent.* I, Prologus, redactio B, q. 7, n. 181-198; I, 565-566: “Et ideo dico aliter, quod eo modo, quo subiectum scientiae habet passionem demonstrabilem de ipso, habet definitionem; quando enim habet passionem realiter ab ipso distinctam, habet definitionem compositam ex aliquibus in re aliquo modo distinctis, ut ex genere et differentia; quando autem habet passionem ab eo sola ratione differentem, potest habere aliquam definitionem ex aliquibus, non re, sed ratione distinctam, et tamen possumus formare de Deo, quod Deus est ens immateriale, infinitum etc.; simpliciter primum etc.”

Tommaso d'Aquino a Giovanni di Bassoles e proviene dallo sforzo di adattare la generale concezione epistemologica aristotelica al caso speciale della teologia cristiana. Francesco propone in modo originale la soluzione delle due evidenze dell'inerenza e della sua verità, tra le quali si dà una perfetta consequenzialità logica, ma una vistosa frattura gnoseologica. Tale frattura serve all'individuazione dei due tipi di scienze. In questo caso l'adattamento dell'epistemologia aristotelica induce ad istituire a livello teorico un'intera classe di scienze, tra le quali l'unica scienza apertamente dichiarata è la teologia. Ne consegue una concezione epistemologica adattata e modellata sul caso speciale della teologia.

Senza alcuna implicazione di subordinazione, da una parte, si trovano tutte le scienze, che l'uomo inventa; esse procedono *a priori*, *propter quid* e *per discursum*, fondandosi sull'evidenza dell'inerenza. Dall'altra, spicca la sola teologia, che impiega il metodo *a posteriori* e *quia*, muovendosi dall'evidenza della verità della conclusione a quella dell'inerenza dei termini. Mentre la prima evidenza è causata dall'applicazione di un termine medio estrinseco, che è la rivelazione divina, la seconda dipende esclusivamente dalla fede, che di fatto svolge il ruolo dell'*experientia* o della cognizione intuitiva nella filosofia naturale di Ockham²²⁰.

In definitiva, Francesco intende evitare di scientificizzare la teologia, consegnandola ad una prospettiva prevalentemente fideistica, e per fare questo è pronto ad elevare le scienze umane al rango di scienze rigorose. Di fatto quest'ultime si avvantaggiano del metodo, che Scoto elaborava per la scienza teologica.

Francesco si oppone sia a Tommaso, rigettando la distinzione tra l'evidenza *in proprio lumine* e quella *in lumine alieno*, che a Scoto, neutralizzando la *continentia virtualis* e la *demonstratio propter quid* proprio nel caso della teologia. Nonostante che l'Appignanese elabori una teoria assi-

220. Aliqua paucarum quotationum Francisci de cognitione intuitiva inhaerit raptui Paoli; *Ibidem*, dist. 3, pars 1, q. 1-4, art. 2, n. 193-203; II, 235-236: "Et quod hoc sit possibile, quod idem mobile possit eundem locum vel ubi habere pluribus modis declaratur, quia eadem potentia potest habere idem obiectum pluribus modis, ut patet de Paulo; in eodem enim instanti, quo deseruit videre essentiam divinam et habere de ea notitiam intuitivam, habuit notitiam aliquam, puta memorativam, qua recordabatur illius visionis; et ita non est contradictio idem simul habere in potentia intellectiva uno modo et non alio modo; ergo nec quod mobile habeat idem ubi, modo quo prius non habuit, quia per motum et simul non habeat illud modo quo prius non habuit, quia per motum et simul non habeat illud modo quo prius habuit, quia prius habuit non per motum, sed quasi in quiete, quo habendi modo non deseruit nunc habere."

milabile a quella scotista per il soggetto della teologia.

Comparando la bipartizione dell'Appignanese alla tripartizione, che emerge dall'interpretazione readinghiana dei *dicta Scoti*, la teologia sembra rientrare nel terzo tipo di scienze a *posteriores* e *quia*, che derivano da un concetto confuso.

Anche a proposito del concetto essenziale della sostanza, Francesco preferisce ispirarsi ad un metodo *a posteriores*. L'apparente convergenza tra Scoto e l'Appignanese sul carattere non quidditativo del concetto di ente è presto sostituita da profonde divergenze speculative. Infatti, mentre Scoto prova la comunanza del concetto di ente con la certezza della sola quiddità in qualsiasi intelletto, Francesco non è disposto ad ammettere più della conoscibilità *a posteriores* della sostanza a partire dalle sue *operationes* accidentali nell'intelletto del viandante e dell'angelo. Tale intelletto con tre concetti accidentali sa soltanto che la sostanza soggiace agli accidenti, che essa non funge da accidente in altro ente e che sussiste in sé; esso realmente coglie solo la differenza tra il concetto accidentale, che ha, e quello essenziale di sostanza, che non ha.

Mentre l'univocità del concetto di ente in quanto ente tendeva ad assumere nello Scoto maturo un carattere fondativo²²¹, Francesco sviluppa una genealogia del concetto accidentale di sostanza, passando dal ritrovamento dell'essere in altro negli accidenti al riconoscimento dell'ente nell'essere non in altro, dall'addizione del non-essere-in-altro come negazione all'ente comune alla imposizione del nome di sostanza all'ente intero, composto dall'ente comune e dalla negazione.

Sia a proposito dell'evidenza dei principi che del concetto di sostanza, Francesco propende per un metodo *a posteriores*.

221. F. FIORENTINO, *The concept of EIE and the natural intellect of the viator in the third distinction of Duns Scotus' Ordinatio*, "Antonianum", 88 (2004), pp. 157-168.

ROBERTO LAMBERTINI

**QUESTIONI DI FRANCESCO D'APPIGNANO SUL IV LIBRO
DELLE SENTENZE NEL VAT. LAT. 943:
NUOVE TRACCE DI TESI POLITICHE
DI FRANCESCO D'APPIGNANO**

Sommario

Questo contributo riguarda una versione non ancora studiata della questione 37 di Francesco d'Appignano sul IV libro delle Sentenze. Oltre a confermare ciò che gli studiosi già sanno sulle tesi di Francesco a proposito delle origini del dominium, della proprietà privata e del potere politico, questo testo permette un ulteriore sguardo sulle sue opinioni politiche nei primi anni Venti del XIV secolo, prima dello scoppio della crisi tra il papa e Michele da Cesena nel 1328.

Da una parte, Francesco d'Appignano pare condividere uno dei punti principali della politica della curia pale durante il periodo avignonese, vale a dire che il pontefice è autorizzato ad esercitare il potere imperiale quando l'Impero è vacante. Dall'altra parte, Francesco, facendo riferimento anche ad un aneddoto che riguarda la scuola dei legisti bolognesi, sostiene che l'Imperatore non è il proprietario dei beni dei suoi sudditi, ma solo il garante dell'esercizio dei diritti dei proprietari secondo la legge e la giustizia.

Summary

The present paper deals with an hitherto unstudied version of Francis of Appignano's q. 37 on the Fourth Book on the Sentences. Besides confirming what scholarship already knows about Francis' views concerning the origins of dominium, property and political power, this text allows a further insight in his political opinions in the early Twenties of the Fourteenth century, before the outbreak of the crisis between the Pope and Michael of Cesena in 1328.

On one hand, Francis of Appignano seems to share one of the main tenets of curial politics during the Avignon period of the Papacy, that is, that Roman Pontiff is legitimated to exercise imperial power when the Empire is vacant. On the other hand, Francis, referring also to an anecdote about the Bolognese school of civil law, maintains that the Emperor is not the owner of the goods belonging to his subjects, but the authority that guarantees the exercise of property rights according to law and justice.

Introduzione

Quattro anni fa, in questa stessa sede, ho messo alla prova la pazienza di colleghi, amici ed interessati, riferendo a proposito di quella questione di Francesco d'Appignano sul IV libro alle Sentenze che, grazie al lavoro di Friedman e Schabel, numeriamo ormai come 37¹. In quella occasione, la questione 37 rivestiva per me un duplice interesse. In primo luogo, forniva un ulteriore esempio di rapporto tra le diverse redazioni in cui ci è stato tramandato il commento di Francesco al IV libro, entrando in un confronto tra gli specialisti che è proseguito, facendo registrare anche significativi passi avanti. In secondo luogo, costituiva la fonte privilegiata per conoscere alcuni aspetti del pensiero politico di Francesco d'Appignano prima della redazione della sua famosa *Improbatio*². Come ormai sappiamo, infatti, la

1. R.L. FRIEDMAN - C. SCHABEL, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, in: "Mediaeval Studies", 63 (2001), pp. 31-106; a questo articolo ha fatto seguito un interessante dibattito: N. MARIANI, *Certezze e ipotesi sul Commento alle Sentenze di Francesco della Marca OMin.*, in "Archivum Franciscanum Historicum" 95 (2002), pp. 93-183; ma si vedano gli ulteriori elementi in W.O. DUBA, *Francesco di Marchia sulla conoscenza intuitiva mediata e immediata (III Sent., Q. 13)*, in "Picenum Seraphicum", 23-24 (2003-04), pp. 121-157, in part. pp. 127-130; Idem, *Francesco d'Appignano sull'Immacolata Concezione*, in *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori e M. Balena, Appignano 2004, pp. 59-75; uno sguardo d'insieme nel numero monografico di "Vivarium" 44/1 (2006), a cura di R. L. Friedman e Chr. Schabel.

2. R. LAMBERTINI, *A proposito del IV libro del Commento alle Sentenze di Francesco d'Appignano: la quaestio 37*, in *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano* cit., pp. 9-26.

discussione sul sacramento della Penitenza e sulle condizioni necessarie per l'assoluzione portava alcuni teologi ad addentrarsi nel problema se fosse possibile ottenere il perdono senza restituire un bene di cui ci si fosse appropriati in modo riconosciuto dal confitente come peccaminoso. Come ha mostrato Giacomo Todeschini, quello della *restitutio* è un tema fondamentale del pensiero economico medievale³. A partire da Scoto, comunque, questi brani del IV libro delle Sentenze divengono anche un luogo in cui dibattere dell'origine del dominio sulle cose e, indirettamente, del potere⁴. Nello stesso tempo, si tratta di un tema di notevole importanza in particolare per i teologi francescani, perché attorno al concetto di dominio e di proprietà ruota la questione della definizione della povertà che doveva essere la prerogativa del loro Ordine religioso.

Si tratta di cose oramai note, sulle quali non mette contro tornare; il nucleo di questo breve contributo riguarda sì la q. 37 del Commento di Francesco al IV libro delle Sentenze, ma perché incuriosito dalle indicazioni di Friedman e Schabel, ho rinvenuto una ulteriore, anche se incompleta versione di questo testo, tramandata dal ms. Vat. lat. 943, un testimone assai peculiare di questa opera di Francesco, che sta fornendo interessanti informazioni e novità. Tra queste si colloca, come vedremo, un'inedita apertura sulle idee politiche di Francesco d'Appignano prima della rottura clamorosa con Giovanni XXII.

Una nuova versione della q. 37 sul IV libro delle *Sentenze*.

Confrontando il Vat. lat. 943 con le due versioni della q. 37 già conosciute, ci si rende conto di trovarsi di fronte ad una terza versione, ed agli usuali rompicapo che caratterizzano queste situazioni nella tradizione dei testi universitari medievali. Iniziando la lettura, infatti, si capisce di avere

3. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino 2002, in part. pp. 133-185.

4. *John Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*. Latin Text and English Translation. With an Introduction and Notes by. A. B. WOLTER, ST. BONAVENTURE, New York, 2001; ha evidenziato il ritornare di alcuni temi nello stesso luogo di *Commenti alle Sentenze francescani* O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools, Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden – New York - Köln, Brill 1992, in part. pp. 403-429.

per le mani la “stessa questione”, nel senso che l’impostazione del problema è identica, con l’articolazione della discussione in quattro sotto-quesiti; medesimi, in sostanza, anche se non nella formulazione letterale, sono gli argomenti *pro* e *contra*; le stesse sono le citazioni autorevoli messe in campo a favore delle diverse opinioni. Sono le stesse anche le due opinioni presentate per essere discusse e respinte, identici i motivi della critica, pienamente coincidente la tesi sostenuta dall’autore. La trattazione del primo “sotto-quesito” individuato da Francesco, vale a dire se la distinzione tra “mio” e “tuo” sia da ricondurre o meno al diritto naturale, conferma pienamente questa vicinanza, il che costituisce un elemento decisivo per l’attribuzione, che non può essere data scontata, in un testimone, il Vat. lat. 943, che per esempio ha inserito tacitamente una questione di Ockham, senza alcuna indicazione a proposito, tra quelle del maestro di Appignano⁵. In effetti, anche qui, come nelle altre due versioni, Francesco presenta in primo luogo due opinioni: una nega il nesso tra diritto naturale e divisione delle proprietà, l’altra lo afferma, anche se in generale, nel senso che il diritto naturale conterrebbe il precetto della divisione, mentre le divisioni specifiche sarebbero di diritto positivo. Francesco rigetta la prima tesi in nome dell’immutabilità del diritto naturale: se fosse vero che il diritto naturale prescrive la comunione dei beni, allora noi vivremmo in qualche modo “contro natura”; ma il teologo francescano non può neppure accettare l’opinione avversa, che contrasterebbe a suo dire con il dettato evangelico e l’esperienza della prima comunità cristiana. Si risolve allora per sostenere che i vari ordinamenti, comunitario o privato, sono tutti relativi all’ordinamento positivo, e sono indifferenti, e quindi tutti compatibili, con il diritto naturale. Questo non gli basta, tuttavia, perché vuole proporre una sorta di gerarchia tra i vari ordinamenti positivi, sostenendo che ve ne sono di più perfetti e di meno perfetti; il più perfetto è ovviamente quello che più si avvicina alla situazione in cui sarebbe vissuta l’umanità se non avesse peccato: l’assenza, cioè, di proprietà e la piena comunione dei beni. Ho già approfondito l’analisi dei vari modi in cui Francesco individua questi diversi livelli di ordinamento positivo, ponendo la questione del rango che il teologo di Appignano attribuirebbe, in questa scala, allo *status* giuridico dei Frati Minori ed osservando che le due versioni fino a quel momento a me note non erano coincidenti su questo punto che è cruciale nella nota controversia

5. W. O. DUBA and C. SCHABEL, *The Redactions of Francis of Marchia’s Commentary on Book III of the Sentences*, in “Picenum Seraphicum” 25-27 (2006-2008), in corso di stampa.

che si apre ufficialmente nel 1322⁶. La versione del Vat. lat. 943 non aggiunge nulla di rilevante; anzi, si potrebbe dire che si mantiene molto di più sulle generali, limitandosi a dire che avere ogni cosa in comune è proprio dei *viri perfecti*, intendendo, con tutta verosimiglianza, coloro che hanno compiuto una scelta di perfezione religiosa. Francesco tuttavia non approfondisce, abbreviando così in modo significativo la trattazione; tuttavia, non si può dire che quella del Vat. lat. 943 sia semplicemente una *abbreviatio* delle altre versioni, in quanto, per esempio, vi compaiono elementi assenti nelle altre. Così qui, invece di limitarsi a dire che la proprietà privata era considerata di livello infimo anche dai filosofi, cita Girolamo che, commentando il brano evangelico, *Ecce nos reliquimus omnia* (Matteo 19, 27), ricorderebbe Socrate⁷. Il rapporto risulta più evidente con una sinossi delle tre versioni finora identificate: per le prime due i mss. contrassegnati come C e B valgano come esempio rappresentativo per gli scopi limitati di questo contributo:

<p>C: Città del Vaticano, BAV, Chigi. lat. B VII 113⁸, f. 214ra</p> <p>Preterea: illud quod est de infima specie iuris positiui non est de iure</p>	<p>B: Città del Vaticano, BAV, Barb. lat. 791, f. 145ra</p> <p>Preterea: illud quod est infima species iuris positiui non est de iure</p>	<p>E: Città del Vaticano, BAV, Vat. lat. 943, f. 82rb</p> <p>Preterea: illud quod est de infima specie iuris positivi non est de iure</p>
--	---	---

6. *A proposito del IV libro del Commento alle Sentenze di Francesco d'Appignano cit.*, pp. 13-24.

7. In verità, Girolamo cita, a questo proposito, con ben maggior pertinenza, Cratete Hieronymi *Commentariorum in Matheum libri IV*, III, edd. D. HURST – M. ADRIAEN, Turnholt, Brepols 1969, (CCSL 77), p. 172: “ Non dixit: qui reliquistis omnia, hoc enim et Crates fecit philosophus, et multi alii diuitias contempserunt ” ; già manoscritti di età carolingia testimoniano però la variante “Socrates”; la *Catena aurea di Tommaso* (Thomae Aquinatis *Catena aurea in quatuor evangelia, I, Expositio In Matthaum*, l. 7. ed. A. Guarineti, Taurini Romae Marietti 1953, p. 288 “ hoc enim et Socrates fecit philosophus et multi alii diuitias contempserunt ”) mostra di conoscere la versione che contiene già la sostituzione di Cratete con Socrate. Poiché la *Glossa ordinaria* (cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria IV*, Strassburg, Adolph Rusch, 1480/1, (anastatica Brepols, Turnhout 1992) p. 63 ; testo anche in *Patrologia Latina 114*, coll. 149-150) non rimanda in questo caso a Girolamo, Francesco potrebbe ben dipendere in questo caso dalla fortunata opera di Tommaso

8. Per le sigle che identificano i manoscritti, mi rifaccio alla convenzione adottata da Friedman e Schabel; C e B sono rispettivamente rappresentanti delle due versioni finora identificate per la q. 37; in tutta evidenza, E testimonia una ulteriore versione.

<p>nature, quoniam ius nature non determinat se ad infimam speciem iuris positiui, sed distinctio dominiorum est de infima specie iuris positiui, ergo etc.</p> <p>Probo minorem: quia supremus et perfectissimus viuendi modus est nihil habere in proprio nec in communi; infimus autem modus est habere aliquid in proprio, et medius non est habere aliquid in proprio sed habere in communi, ut habent communiter religiosi; ergo dominiorum distinctio est de infima specie iuris positiui etiam secundum philosophos.</p>	<p>nature, quia ius nature non determinat se ad infimam speciem iuris positiui, sed distinctio dominiorum est huiusmodi, ergo</p> <p>Probo minorem: quia summus et potissimus modus uiuendi est nichil habere in proprio nec in communi; infimus autem est aliquid habere non in proprio sed in communi ut habent religiosi; et etiam philosophi sic nihil habuerunt, ut recitat Augustinus.</p>	<p>nature; patet quia ius nature non determinat sibi infimam speciem iuris positiui, sed habere proprium est de infima specie iuris positiui non solum secundum legem euangelicam, sed etiam philosophicam, quia multi philosophi propter virtutes contempserunt diuicias, ut dicit Ieronimus in laudem Socratis super illud <i>Ecce nos reliquimus omnia</i> Hoc enim et Socrates fecit, ideo etc.</p>
--	--	---

Una situazione simile si riscontra a proposito del secondo sotto-interrogativo sollevato da Francesco, e cioè se, una volta stabilito che la distinzione tra le diverse proprietà è di origine positiva, questo rilevi del diritto positivo umano e divino. Anche qui, ma ancor più brevemente che nelle altre due versioni, Francesco sostiene che, a prescindere dal caso del tutto particolare del popolo ebraico, la distinzione deriva direttamente dal diritto umano, e solo indirettamente da quello divino, nel senso che il diritto divino approva che siano gli uomini a stabilire le norme che regolano la loro convivenza. Anche qui la versione, per il resto assai sintetica, del ms. Vat. lat. 943 presenta una aggiunta rispetto alle altre versioni: il diritto divino non solo approva ma anche tollera la divisione, come accade nel caso della dominazione dei tiranni, che è permessa da Dio a causa dei peccati del popolo.

Dico tertio quod de iure divino permittente < ... > habet esse dominium tyrannorum: Iob 8 Deus permittit regnare ypocritas propter peccata populi ⁹.

9. E, f. 83ra. In effetti, il rimando è impreciso, probabilmente fatto a memoria: è Iob, 34, 30 il brano della *Vulgata* ove si legge: “qui regnare facit hominem hypocritam propter

La novità del Vat. lat. 943

E' tuttavia la trattazione del terzo "sotto-interrogativo" a presentare elementi di novità autenticamente significativi. Nei testi finora noti Francesco si limitava a chiedersi se l'origine della divisione fosse da attribuire al diritto "politico e civile" o a quello "economico e paterno"¹⁰. Con questa formula, il teologo di Appignano sta semplicemente ponendo il quesito se l'origine della divisione tra le diverse proprietà sia da ricondurre all'interno della comunità civile o di quella familiare, assumendo *oeconomia* nel senso antico e medioevale di "governo della propria casa" che spetta in primo luogo al capofamiglia¹¹. Facendo leva su di un brano agostiniano molto utilizzato, entrato nel *Decretum* di Graziano¹² nella forma di un *excerptum* dai *Tractatus in Evangelium Iohannis* di Agostino¹³, come nelle due versioni già note, Francesco risponde che la distinzione tra i vari *dominia* dipende dalle leggi imperiali, e quindi riguarda il diritto civile.

peccata populi"; *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1994, p. 759. Si potrebbe ravvisare in questo passaggio anche una eco del *De regno* di Tommaso, dove appunto l'esistenza di tiranni è posta in connessione con questo versetto del libro di Giobbe; cfr. Thomas de Aquino, *De regno*, c. 6, ed. H. F. Dondaine, Editio Leonina, (*Opera Omnia*, XLII), Romae 1979, p. 456.

10. E, f. 83ra-b.

11. Su questi temi, Chr. Flüeler, *La dottrina medievale sul governo della casa. Il contributo degli Ordini mendicanti*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1998, Spoleto, CISAM 1999, pp. 173-202; ma ora si veda anche P. Blazek, *Die mittelalterliche Rezeption der aristotelischen Philosophie der Ehe. Von Robert Grosseteste bis Bartholomäus von Brügge*, Leiden-Boston, Brill 2007.

12. Si tratta del canone noto come *Quo iure. Decretum Gratiani*, prima pars, d. VIII, c. 1, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici*, I, Lipsiae 1879 (Repr. Nachdruck, Graz 1955), coll. 12-13: "Quo iure defendis uillae ecclesiae, diuino an humano? Diuinum ius in scripturis diuinis habemus, humanum i in legibus regum. Unde quisque possident quod possidet? Nonne iure humano? Nam iure diuino "Domini est terra et plenitudo eius". Pauperes et diuites Deus de uno limo fecit, et pauperes et diuites una terra supportat. Iure ergo humano dicitur: haec uilla mea est, haec domus mea, hic seruus meus est. Iura autem humana iura imperatorum sunt. Quare? quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano. Tolle iura imperatorum, et quis audet dicere: Mea est illa uilla, aut meus est ille seruus, aut domus haec mea est? Si autem ut teneantur ista ab hominibus, iura fecerunt regum, uultis reticeamus leges, ut gaudeatis?".

13. Il testo originale, molto più esteso, si legge in Aureli Augustini *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, tr. VI, nn. 25-26, ed. R. Willems, Turnhout 1954 (CCCL 36), pp. 66-67. Sembra tuttavia evidente che autori come Francesco avessero piuttosto accesso al brano così come inserito nel *Decretum*.

C, f. 214va

...Augustinus uidetur dicere ubi prius quod de iure politico et ciuili: “tolle - inquit ibi - iura imperatorum et quis audet dicere “hec villa mea est””; constat enim quod ius imperatorum est ius positium humanum politicum et ciuile non yconomicum et paternale ergo etc.

Hic posset dici quod primo, antequam essent reges et imperatores nec enim isti semper fuerunt quod tunc huiusmodi distinctio dominiorum rerum temporalium erat de iure humano paternali siue yconomico. Patres enim habent auctoritatem super filios et ideo pro tunc antequam essent leges siue huiusmodi iura //214vb// imperatorum poterant iuxta eorum beneplacitum distribuere et diuidere filiis suis terras. Unde dixit dominus Ade “crescite et multiplicamini super terram et subicite eam et dominamini” et tamen postmodum autem, succrescente malizia, uiolentia et auaricia in hominibus huiusmodi distinctio facta est iure politico et ciuili et hoc est quod dicit Augustinus: “Tolle autem iura imperatorum etc.”

B, f. 144va

Et uidetur quod politico et ciuili per Augustinum tolle inquit iura imperatorum quis audet dicere hec est uilla mea sed iura imperatorum sunt iura humana politica, <non> yconomica ergo etc.

Sed potest dici quod non semper fuerint reges, quia Saul fuit primus rex et ideo antequam essent reges fuerunt distincta dominia iure humano paternali siue yconomico patres enim habent auctoritatem super filios ideo poterant //145vb// filiis suis dare et diuidere terras et possessiones iure paterno Et ideo dicit dominus Ade pro omnibus filiis suis “crescite et multiplicamini etc.” sequitur “et subicite terram et dominamini piscibus” Gen 1. Sed postea crescente malicia et auaricia in hominibus propter uiolencias cohercendas de communi sensu populi distinctio dominiorum facta est de iure positio et ciuili. Et quantum ad hoc dicit Augustinus: “Tolle iura imperatorum etc quo iure defendis etc.”

E, f. 83ra

Quantum ad tertium, uidetur esse intentio Augustini ubi prius quod distinctio dominiorum sit de iure de iure (sic !) positio ciuili et politico //83rb// et non iure paternali et yconomico: Unde “Tolle iura imperatorum et quis audet dicere hec villa mea est, hec domus mea.” Sed constat quod iura regum et imperatorum sunt iura politica et ciuilia et non paternalia et yconomica, ergo uidetur quod distinctio dominiorum in rebus sit de iure ciuili et politico.

Nelle altre versioni la riproposizione di questa tesi agostiniana veniva completata dall'osservazione che, prima che vi fossero re ed imperatori, la loro funzione è stata svolta dai padri delle varie famiglie; Francesco specificava poi che, con il passare del tempo, e l'accrescersi della malvagità tra gli uomini, si è reso necessario un ordinamento coercitivo di natura politica. La sorpresa consiste nel fatto che nella versione, molto più succinta, del Vat. lat. 943 qui si apre un *dubium*, un quesito aggiuntivo, del tutto assente nelle altre versioni, sulla cui rilevanza per il pensiero politico non c'è bisogno di argomentare a lungo. Il teologo di Appignano si chiede infatti se l'imperatore o il papa quando ne fa le veci abbiano un *dominium* sui beni dei sudditi tale da potere togliere ad uno ed attribuire all'altro a propria discrezione.

Sed tunc est dubium: utrum imperator uel papa quando gerit vicem imperatoris habent immediate dominium supra cuiuslibet <bonis>, ita quod possit absque alicuius iniuria tollere uni illud quod possidet et dare alteri uel etiam applicare in usum proprium omnia bona subditorum suorum¹⁴.

Già la formulazione della domanda da parte di Francesco contiene un elemento degno di riflessione: a che cosa si riferisce l'espressione "papa quando gerit vicem imperatoris"? Con grande verosimiglianza alla concezione per la quale il pontefice, in assenza di un imperatore, svolge una funzione vicaria rispetto all'amministrazione dell'Impero stesso. Questa tesi era emersa prepotentemente con la bolla *Pastoralis cura*, con la quale si annullava la sentenza di lesa maestà fulminata dall'imperatore Enrico VII nei confronti di Roberto d'Angiò, re di Sicilia. Clemente V, che scriveva poco dopo la morte di Enrico a Buonconvento, aveva elencato, tra i fondamenti dell'autorità con la quale pronunciava questo annullamento, la funzione vicaria che il pontefice romano avrebbe esercitato quando l'Impero risultava vacante¹⁵. Nei convulsi avvenimenti che in Germania seguirono

14. E, f. 83vb.

15. Si veda CLEMENS V, *Pastoralis cura*, in *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. IV, II, ed. I. SCHWALM, Hannover - Leipzig 1909-1911 (anast. 1981), (MGH, *Legum sectio IV, II*), pp. 1211-1213, p. 1213 "nos tam ex superioritate, quam ad imperium non est dubium nos habere, quam ex potestate, in qua vacante imperio imperatori succedimus ...". Il corsivo è mio]. Inserzione definitiva nel corpus di diritto canonico: *Decretalium collectiones, Clementinarum liber III*, tit. XI, c. 2, ed. E. Friedberg, in *Corpus Iuris Canonici*, II, Lipsiae 1879, coll. 1151-1153. Per uno studio classico sul tema: F. BAETHGEN, *Der Anspruch des Papsttums auf das Reichsvikariat*, in "Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Kan. Abt. 41 (1920), 168-268. ristampato in

alla cosiddetta “doppia elezione” del settembre 1314, avvenuta durante la vacanza del soglio pontificio, in cui dalla spaccatura del collegio dei principi elettori uscirono due eletti, Federico d’Asburgo e Ludovico di Baviera, il successore di Clemente V, Giovanni XXII aveva ribadito con forza questa posizione, con la decretale *Si fratrum*, del marzo del 1317¹⁶, in cui si affermava che la giurisdizione, il governo e l’amministrazione dell’impero venivano svolti dal pontefice nel momento della mancanza di un imperatore, come era nel 1317 quando due eletti, Ludovico di Baviera e Federico d’Asburgo si fronteggiavano ancora, senza avere avuto l’approvazione del pontefice e senza avere avuto ragione l’uno dell’altro. Va ricordato inoltre che questa rivendicazione del vicariato avrà un ruolo importante nello scontro del pontefice con Ludovico di Baviera che, avendo sconfitto militarmente l’avversario nel settembre 1322 ed avendolo fatto prigioniero, si aspettava il riconoscimento della sua rivendicazione del titolo. Non solo il riconoscimento non avvenne, ma tra le accuse che di lì a poco (8 ottobre 1323) il papa muoverà a Ludovico ci sarà proprio di non aver rispettato i diritti papali sull’Impero ancora vacante¹⁷.

Idem, *Mediaevalia*, I, Stuttgart 1960 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 17/1), pp. 110-185.

16. Iohannis XXII. Papae *Si fratrum* (31 marzo 1317) edito in *Extrauagantes Iohannis XXII*, ed. J. Tarrant, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1983 (Monumenta iuris canonici, Serie B: Corpus collectionum, vol 6, pp. 156-162, in part. p. 157: “...vacante imperio, sicut et nunc per obitum quondam Henrici Romanorum imperatoris vacasse dignoscitur, cum in illo ad ad secularem iudicem nequeat haberi recursus, ad summum pontificem, cui in persona beati Petri terreni simul et celestis imperii iura Deus ipse commisit, imperii predicti iurisdictione, regimen et dispositio devolvuntur et ea ipse durante ipsius vacationis imperii per se vel alium seu alios exercuisse noscitur in imperio memorato...”. Edizione anche in *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. V, Hannoverae et Lipsiae, 1909-1913 (anast. 1981), (MGH Legum Sectio IV), pp. 340-341.

17. Iohannis XXII. Papae *Primus processus contra Ludewicum regem*, in *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. V, 1313-1324, ed. I. Schwalm, Hannoverae et Lipsiae 1909-1913, (anast. 1981), pp. 616-619; p. 617: “Idem etiam Ludovicus eodem presumpto titulo non contentus administrationem iurium regni et imperii predictorum in gravem dei offensam et contemptum ac manifestam iniuriam Romane ecclesie matris sue, ad quam eiusdem vacationis imperii regimen, sicut impresentiarum vacat, pertinere dinoscitur...”. Su questa vicenda un’efficace sintesi in J. Miethke, *Ludwig IV., der Bayer*, in *Theologische Realenzyklopaedie*, 21, Berlin-New York De Gruyter 1991, pp. 482-487; per gli aspetti più tecnici: H. O. SCHWÖBEL, *Der diplomatische Kampf zwischen Ludwig dem Bayern und der roemischen Kurie im Rahmen des kanonischen Absolutionsprozesses 1330-1346*, Weimar, Bohlau 1968, in part. pp. 7- 17; più in generale anche sulle premesse dello scontro ideologico: D. UNVERHAU, *Approbatio- Reprobatio*.

A fini di questo contributo ci si può limitare a registrare che nel periodo in cui compose questa questione sul IV libro delle *Sentenze* (una certa imprecisione del riferimento temporale è d'obbligo di fronte ai progressi che si stanno compiendo sulla conoscenza dell'esistenza di varie versioni di questo commento) Francesco sembrerebbe aderire alla tesi papale, secondo la quale, quando l'impero è vacante, il papa ne detiene le prerogative, dal momento che risulta difficile fornire altra spiegazione del significato di una espressione secondo la quale il papa può svolgere - in modo temporaneo, come suggerisce la congiunzione "quando" - le veci dell'imperatore. Si tratta già di un risultato interessante, perché questa tesi sarà aspramente contestata, per esempio, nella "appellazione" di Sachsenhausen di Ludovico (1324)¹⁸ e criticata in modo netto nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, terminato a Parigi nel giugno del 1324¹⁹.

Imperator dominus mundi

Accertato che Francesco pare invece dare per scontata, già nella formulazione del *dubium*, la teoria del vicariato papale sull'Impero e riconoscere quindi al pontefice una vasta competenza *in temporalibus*, ci si può volgere alla questione che affronta invece esplicitamente e cioè come vada inteso il *dominium* imperiale. Il teologo di Appignano è consapevole di sollevare una questione discussa da tempo anche in campo giuridico²⁰ e non a caso inserisce un aneddoto riguardante la scuola bolognese di diritto. Apre infat-

Studien zum päpstlichen Mitspracherecht bei Kaiserkrönung und Königswahl vom Investiturstreit bis zum ersten Prozeß Johans XXII. gegen Ludwig IV., Lübeck, Matthiesen 1973.

18. LUDEWICI *Appellatio tertia contra processum pontificis*, (22 maggio 1324), *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. V 1313-1324, Hannoverae et Lipsiae, Hahn 1909-1913 (anast. 1981) (MGH, Legum Sectio IV), pp. 723-744, p. 732: "Cum enim vacante imperio comiti palatino Reni de iure et approbata consuetudine imperii observata hactenus inconcusse presertim in partibus Alemanie competat ius amminstrand iura imperii feoda ecclesiastica et temporalia conferendi et cetera alia negocia disponendi, ipse in dicti principatus et principum suorum iniuriam contendit, quod in nullum casum sibi competit, ad se amminstrationem vacantis imperii pertinere".

19. MARSILIUS DE PADUA, *Defensor Pacis*, II, 25, §§ 17- 20, ed. R. Scholz, Hannover-Leipzig 1932-1933 ((MGH, Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi, 7), pp. 483-487.

20. P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicista medievale (1100-1433)*, Ristampa Milano, Giuffrè 2002, in part. pp. 194-198.

ti un breve *excursus* e narra di Martinus, uno degli allievi di Irnerio, che avrebbe dovuto rispondere a questa stessa domanda in presenza dell'imperatore; avendo negato che l'imperatore fosse *dominus mundi* nel senso di avere una proprietà immediata sui beni dei suoi sudditi, si era visto preferire un collega, di opinione completamente opposta, al quale l'imperatore aveva donato un cavallo. Martino avrebbe commentato con un arguto gioco di parole: "Amisi equum quia dixi aequum".

Responsio: dico quod non, quia imperator non est dominus omnium quantum ad immediatam dominationem, sed quo ad protectionem et defensionem sicut dixit Martinus cremonensis, qui cum diceret istam sententiam imperatori, et quidam alius doctor diceret sibi contrarium, tunc imperator fecit dari illi alteri bonum equum, sed Martino nihil dedit et tunc dixit Martinus "amisi equum quia dixi aequum"²¹.

L'aneddoto cui Francesco fa riferimento è noto agli storici del diritto, anche se in parte si tratta di una trasposizione di un episodio in cui non compare un *doctor Martinus cremonensis*: l'evento è infatti narrato in chiave autobiografica da Azzone, nella sua *Summa codicis*²², e ripreso con dovizia di particolari dal più loquace dei glossatori, Odofredo, che aggiunge anche il nome dell'altro maestro, quello che avrebbe ricevuto il cavallo, e cioè Lotario²³, nonché dell'imperatore, Enrico VI. Sostenuti dalla testimonianza autobiografica di Azzone, e dai nomi indicati da Odofredo, gli esper-

21. E, f. 83vb.

22. AZZONE, *Summa*, in III *librum*, 13, n. 17 *De iurisdictione omnium iudicum*, Lugduni 1583 (Minerva, Frankfurt/Main 1968), f. 47va: "... sed merum imperium etiam aliis sublimioribus potestatibus competere dico: licet ob hoc amiserim equum, sed non fuit aequum".

23. ODOFREDUS, *Lectura super Digesto Veteri*, I, liber II (ad dig. 2, 1, 3), Lugduni 1550 (rist. anast. Bologna, Forni 1967), [Opera iuridica rariora, III,], f. 38rb: "unde dominus imperator Henricus pater domini Federici minoris qui regnabat modo sunt sexaginta anni tunc temporis; dominus Azo et dominus Lotarius docebant in civitate ista; et imperator vocavit eos ad se pro quodam negocio; et dum una die equitaret cum eis fecit eis talem questionem: Signori, dicatis mihi cui competit merum imperium: dixit Azo domino Lotario dicatis mihi; et licet dominus Lotarius esset melior miles, tamen dominus Azo fuit melior in iure nostro; et debetis scire quod dominus Lotarius diligebat multum dominas et libenter eas videbat, licet postea fuerit factus archiepiscopus pisanus; et propter eum fuit facta decretalis: extra de foro competenti, c. si diligenti; et dixit dominus Lotarius: ex quo vult dominus Azo quod prius eo dicam, dico quod //38va// vobis soli competit merum imperium et non alii; postea dicit imperator domino Azo: vos quid dicetis? Dixit dominus Azo in legibus nostris dicitur quod alii iudices habent gladii potestatem, sed vos habetis per ecellentiam, et tamen alii iudices habent ut presides prouinciarum, ut supra, (...); multo fortius

ti indicano nel 1191 anno in cui l'evento può essersi verificato²⁴. La discrepanza non si arresta ai nomi dei protagonisti, perché, a ben vedere, Azzone ed Odofredo riferiscono di un quesito dell'imperatore sul *merum imperium*, mentre Francesco d'Appignano parla di *dominium mundi*. In quell'occasione, Enrico avrebbe posto il problema della titolarità esclusiva del potere sommo di comminare la pena capitale, mentre il problema che interessa il teologo francescano e che questi mette in bocca all'imperatore è se questi possa essere considerato *dominus mundi*, nel senso di esercitare un diritto proprietario su tutti beni²⁵.

Come è stato mostrato da tempo, la confusione non deve essere attribuita necessariamente a Francesco. Già dal XIII secolo, come per esempio nel rimaneggiamento posteriore della cronaca di Ottone Morena e continuatori, è infatti attestata una versione dell'aneddoto ambientata in un periodo più risalente, non ai tempi di Enrico VI ma a quelli di suo padre, Federico I, dove al posto di Azzone e Lotario compaiono due dei famosi "quattro dottori", con i quali il Barbarossa ebbe un noto rapporto di collaborazione. Questo rimaneggiamento, datato dal Güterbock a dopo il 1225²⁶, è certo rimnescente delle tensioni dottrinali che separavano, a quanto si narra, Martino e Bulgaro²⁷, tra le quali va annoverato anche appunto anche il dissenso a proposito del *dominium mundi*, secondo la testimonianza di

alii maiores ex quo non revocatis iurisdictionem magistratuum, alii possunt exercere. Quando fuerunt reversi ad palatium dominus imperator misit domino Lotario unum equum et domino Azo nihil, unde dominus Azo dicit in summa huius tituli dico merum imperium competere soli principi per excellentiam; tamen alii possunt exercere merum imperium ut presides provinciarum: multo fortius maiores iudices (...)et si propterea, id est, si propter ista verba amisimus equum, non tamen fuit equum, quia bene dixit de iure et non dominus Lotarius".

24. GIOVANNI DE VERGOTTINI, *Lo studio di Bologna, l'impero, il Papato*, Spoleto, CISAM 1996 (ristampa con Premessa e Postilla su Pepo ed Innerio di Carlo Dolcini della prima edizione in estratto 1954, presso Istituto per la storia dell'Università di Bologna), pp. 43-44; si veda anche la voce P. FIORELLI, *Azzone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 4 Roma 1962, pp. 774-781.

25. Chiarisce i termini della questione R. HOLTZMANN, *Dominium mundi und merum imperium. Ein Beitrag zur Geschichte des staufischen Reichgedankens*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 61 (1942), pp. 191-200.

26. F.GÜTERBOCK, *Zur Edition des Geschichtswerkes Otto Morenas und seiner Fortsetzer*, in „Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde“ 48 (1929), pp. 116-147.

27. Basti un riferimento alla trattazione manualistica di E. CORTESE, *Il diritto nella storia medievale, II, Il basso medioevo*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei 1995, pp. 76-84.

una glossa accursiana e sempre di Odofredo, come evidenzia Pietro Costa²⁸: Martino avrebbe sostenuto che l'imperatore era *dominus* di tutti i beni in quanto proprietario, mentre Bulgaro avrebbe ritenuto che lo fosse solo in quanto protettore. Questa è probabilmente la tradizione cui attinge Francesco, il quale si mostra anche a conoscenza della notizia di una provenienza cremonese di Martino²⁹, per quanto all'attuale punto delle nostre conoscenze risulta difficile immaginare in che modo possa essere venuto a contatto con informazioni relative ai maestri di diritto di Bologna³⁰. Infine va rimarcato che il maestro francescano - o perché aveva a disposizione un'altra versione dell'aneddoto, o per uno scherzo della memoria - inverte i ruoli rispetto alla tradizione: secondo la rielaborazione della cronaca dei Morena, infatti, sarebbe stato Martino a guadagnare il cavallo, mentre Bulgaro, noto per la sua splendida eloquenza, avrebbe poi celiato: "amisi equum, quia dixi equum, quod non fuit equum"³¹.

Comunque sia, Francesco si schiera a favore dell'opinione che a suo dire avrebbe sostenuto Martino, e causato la perdita del cavallo. L'imperatore non ha sui beni dei suoi sudditi un *dominium* immediato: piuttosto gliene è affidata la protezione.

dico quod non, quia imperator non est dominus omnium quantum ad immediatam dominationem, sed quo ad protectionem et defensionem ...³²

Quando si dice, quindi, che gli *iura imperatorum* (vale a dire, in questo caso, le leggi imperiali) danno la legittimità alla proprietà, questo va inteso nel senso che esse riconoscono - "approvano", dice Francesco - non attri-

28. Costa, *Iurisdictio* cit., p. 194.

29. Per i dati biografici su Martino, per il quale esiste in effetti una tradizione che lo dice di origine cremonese, si veda la voce G. Tamba, *Gosia, Martino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 58, Roma 2002, pp. 114-119.

30. Si potrebbe anche ipotizzare una permanenza presso lo *studium* francescano di Bologna, ma manca, a tutt'oggi, qualsiasi altro elemento che punti in questa direzione.

31. Ottonis Morenae et continuatorum *Historia Frederici I*, ed. F. Güterbock, Berlin, Weidmann 1930 (Nachdruck 1964) (MGH, *Scriptores rerum germanicarum. Nova series*, 7), p. 59: "Post ista cum dominus Fredericus imperatore semel equitaret super quodam suo palefredo in medio dominorum Bulgari et Martini, exquisivit ab eis utrum de iure esset dominus mundi. Et dominus Bulgarus respondit, quod non erat dominus quantum ad proprietatem. Dominus vero Martinus respondit quod erat dominus. Et tunc dominus imperator cum descendisset de palefreno, super quo sedebat, fecit eum presentari dicto domino Martino. Dominus autem Bulgarus hec audiens dixit hec elegantia verba: 'Amisi equum, quia dixi equum, quod non fuit equum'".

32. E, f. 83rb.

buiscono. L'imperatore non interviene, per usare il termine di Francesco, "per modum dantis". L'intento di questa specificazione è evidente: l'imperatore non può, in forza della sua sovranità, sottrarre i beni a chi vuole e distribuirli a suo arbitrio: per la sottrazione dei beni è necessaria una colpa dimostrata, oppure il superiore interesse del bene comune³³.

Francesco specifica ulteriormente la sua posizione distinguendo, tra i sottoposti all'imperatore, coloro che sono in modo specifico suoi servi e gli altri suoi sudditi. Richiamandosi - in modo per la verità un po' impreciso - a concetti utilizzati da Aristotele nel primo libro della *Politica*, Francesco distingue tra il *principatus dispoticus*, che è quello che caratterizza, all'interno della comunità domestica, il rapporto tra padrone di casa e schiavi, e quello politico, che a detta di Francesco identifica il rapporto tra padre e figli o tra marito e moglie. In effetti, Aristotele proponeva uno schema tripartito, in cui il rapporto tra padrone e schiavi è detto dispotico e si caratterizza perché in esso il padrone governa senza vincoli gli schiavi per il proprio bene; il rapporto tra il padre ed i figli, detto regale, è individuato dal fatto che il padre governa senza vincoli i figli per il loro bene; politico è invece il rapporto tra marito e moglie perché il marito governa sì la moglie, ma senza potere imporre in modo assoluto la propria volontà, perché il matrimonio è regolato da norme che vanno rispettate³⁴. Francesco, invece, considera politico, e quindi - parrebbe - limitato da norme superiori anche il rapporto tra padre e figli, riducendo quella che in Aristotele è una tripartizione, ad una distinzione tra politico e dispotico. Difficile dire se qui ci sia

33. E, f. 83rb: "Preterea: in distinctione rerum dominiorum concedit(?) ius politicum et auctoritas imperialis non per modum dantis de suo quia imperator non prius habuit omnia et postea distribuit, ymo concedit(?) per modum approbantis quia (...) possessores confirmavit quia cognouerunt se ei subditos, non potest nisi iam ex certa causa, puta propter delictum uel propter defensionem rei publice tollere uni quod possidet et dare alteri".

34. Il principale testi di riferimento è Aristotele, *Politica*, I, 12 1259-a35-b17 (per il testo latino Susemihl, *Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, rec. F. Susemihl, Lipsiae, Teubner 1872, pp. 49-50). La distinzione tra *dispoticum*, *regale* e *politicum* riceve molta attenzione in alcuni autori medievali (l'esempio più noto è forse Tolomeo da Lucca), presso i quali si constata anche un articolato processo di ricezione ed interpretazione del loro significato: si veda, a questo proposito, J. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton N. J., Princeton University Press 1992, p. 42 e segg.; molto attento all'evoluzione semantica di queste espressioni U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, Oldenbourg 1994, pp. 69-70; 84-102.

all'opera una memoria imprecisa od un intento consapevole di modificare lo schema aristotelico: in entrambi i casi, l'assenza di un approfondimento del contrasto con l'autentica posizione di Aristotele può essere considerata indizio di una mancata revisione accurata del testo da parte dell'autore. L'argomentazione procede comunque nel modo seguente: padre e marito governano in modo politico e non possono privare i loro sottoposti, vale a dire rispettivamente i figli e la moglie, dei loro beni senza una giusta causa; ciò deve valere anche per l'imperatore, che governa in modo politico i suoi sudditi (eccezion fatta per quelli che sono suoi servi, sui cui beni esercita un *dominium immediatum*). L'imperatore non è, quindi "padrone" dei beni, ma protettore di quelli che li possiedono secondo giustizia. Questa precisazione fornisce, a ben pensare, una specificazione interessante rispetto a quanto Francesco ha sostenuto nella parte precedente della questione. Quando afferma che la divisione delle proprietà non ha a che fare con il diritto naturale o con il diritto divino, non intende quindi neppure dire che i rapporti di proprietà dipendano direttamente dall'arbitrio del sovrano, sia esso temporale o, come abbiamo visto, spirituale. Quale è allora l'origine umana della loro legittimità? Non a caso, quindi, Francesco si chiede subito dopo se il potere di dominare che ciascuno di noi ha su ciò che possiede derivi direttamente da Dio:

Preterea imperator dominatur et principatur partim principatu despotico pro quanto habet aliquos seruos quos habet subiectos propter eorum delicta uel peccatum(?) eorum et in bonis talium potest habere immediatum dominium; set partim principatu politico quomodo pater principatur filiis et vir uxori. Sed constat quod pater <non> posset priuare filios eorum hereditate sine culpa, nec vir uxorem dotibus sine culpa, ergo nec imperator principatur et alios sibi subiectos huiusmodi principatu.

Tunc dicendo ad 4um punctum, scilicet an potestas dominandi rebus quas quilibet possidet sit immediate a deo, pono tres conclusiones³⁵

Il testo si interrompe qui. Segue l'indicazione: "Quere infra in cedulis residuum".

Questa espressione, che si ritrova in forma molto simile al termine della I quaestio del IV libro³⁶, solleva certo interrogativi sul modo di lavoro di

35. E. f. 83rb.

36. Per il testo di rimando all'edizione della quaestio contenuta in E. KATSOURA - C. PAPAMARKOU - C. SCHABEL *Francis of Marchia's Commentary on Book IV of the Sentences. Traditions and Redactions, with Questions on Projectile Motion, Polygamy, and the Immortality of the Soul*, in "Picenum Seraphicum", 25-27 (2006-2008), in corso di stampa.

chi ha confezionato il codice, che doveva avere la possibilità di accedere a queste *cedulae* (che vanno intese qui come fogli sparsi), il che potrebbe far pensare a qualcuno molto vicino all'autore o all'autore stesso³⁷, oppure aveva davanti a sé un codice che conteneva queste indicazioni, e non ha potuto far altro che riprodurle. Lasciando indagini ulteriori a paleografi e codicologi quando il manoscritto sarà di nuovo accessibile nella sua fisicità, alla riapertura della Biblioteca Apostolica Vaticana, è innegabile che questo incidente lasci in sospeso non pochi interrogativi, non potendo escludere l'ipotesi di trovarsi di fronte ad un testo che non ha avuto una rielaborazione definitiva, il che potrebbe essere corroborato anche dalle imprecisioni nei riferimenti alla Sacra Scrittura (come si è visto sopra) o ad una certa confusione nell'evocare l'aneddotica.

Concludendo

L'elaborazione redazionale ancora in corso e l'interruzione del testo *ex abrupto*, non sono tali, tuttavia, da non lasciar intravedere un nuovo aspetto di Francesco commentatore delle *Sentenze*. Incontriamo infatti un teologo che non ha difficoltà a riconoscere le più avanzate rivendicazioni papali in campo temporale, ma che dall'altra propone un'idea di impero non assolutistica, ma politica in senso aristotelico, nel senso che chi governa è vincolato da norme³⁸. Le tesi politiche di Michele da Cesena e del suo gruppo, Francesco compreso, dopo la ribellione a Giovanni XXII, mostreranno non pochi, discrepanti sviluppi rispetto a queste posizioni che il teologo di Appignano aveva sostenuto in occasione della sua attività accademica³⁹.

37. In effetti anche al f. 83vb, al termine della questione *Utrum quilibet sacerdos possit absolvere a pena et culpa futura*, si legge “Residuum quere in cedula”.

38. Ho raccolto bibliografia e riferimenti alle fonti relative al concetto di “politico” nei commenti alla *Politica* di Aristotele nel mio articolo: *La diffusione della Politica e la definizione di un linguaggio politico aristotelico* in “Quaderni Storici”, 102 (1999), pp. 677-704.

39. Sul pensiero politico di Michele, è sempre da vedere C. DOLCINI, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, ora in *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Patron 1988, pp. 147-221 (ma originariamente Faenza 1977).

GIOVANNI LAURIOLA

**IL FONDAMENTO CRISTOCENTRICO
DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE
IN DUNS SCOTO E FRANCESCO D'APPIGNANO**

La ricorrenza del VII centenario della disputa alla Sorbona di Parigi, nei primi mesi del 1307, sull'Immacolata Concezione di Maria Vergine, sostenuta dal francescano Giovanni Duns Scoto, mi ha offerto l'occasione di un confronto con il pensiero del "Doctor Sinteticus", Francesco d'Appignano, autore decisamente favorevole alla verità mariana, anche se giustificata diversamente dal Doctor Subtilis. Il nome del Pensatore marchigiano, tuttavia, non compare in nessun modo, neppure come seguace della pia sentenza in due recenti pubblicazioni, sulla storia dell'Immacolata nel pensiero francescano¹. E l'autore è un francescano!

La storia della verità dell'Immacolata Concezione, come si sa, ha registrato un cammino abbastanza tortuoso e lungo, non del tutto ancora chiarito per sempre. Richiamare l'attenzione sul suo "fondamento" teologico, attraverso alcuni pionieri principali della sua interpretazione, può risultare quanto mai positivo oggi alla distanza di VII secoli. Con questa segreta speranza, dando per scontato l'evento storico della disputa, piace motivare l'intervento solo per la vicinanza storico-ideale tra i due Dottori, suddividendolo brevemente in tre parti: ambiente dottrinale della questione; soluzione di Duns Scoto; e posizione di Francesco d'Appignano.

I - Ambiente dottrinale

La situazione dottrinale in cui vive la discussione sull'Immacolata Concezione di Maria, fino alla fine del XIII secolo, non registra novità di rilievo se non una maggiore propensione a favore della "pia sentenza" da

1. S. CECCHIN, *Maria Signora e Santa Immacolata nel pensiero francescano*, Roma 2001; *L'Immacolata Concezione*, Roma, 2003.

parte dell'ambiente accademico di Oxford; a differenza di quello di Parigi, che si professa decisamente ancora contrario, tanto da presentare la tesi "macolista" come dottrina comune. Pertanto, la sintesi fatta, a metà secolo XIII, da Bonaventura da Bagnoregio nel commento al III libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo², sembra ancora indicativa delle due posizioni.

Bonaventura fissa i termini della questione in due opinioni: l'"immacolista" e la "macolista". Dopo attenta valutazione degli argomenti "pro et contra" dell'una e dell'altra, egli propende per la seconda opinione, giudicandola "più comune, più razionale e più sicura". La prima opinione -quella immacolista- poggia meno su argomenti scritturisti che di convenienza. L'idea di fondo che la vivifica è semplice: l'onore della madre si ripercuote sul Figlio. In questo modo prende corpo la "possibilità" che in Maria Vergine coesistesse da sempre la grazia. Tra gli argomenti più significativi meritano di essere segnalati: quello della mediazione di Maria tra Cristo e gli uomini, (in analogia alla mediazione di Cristo tra Dio e gli uomini); e quello della santità di Maria che eccelle su quella di tutti i santi insieme. Una menzione a parte merita l'argomento liturgico, interessante sia per la storia del dogma, sia per la delicata sensibilità spirituale di Bonaventura³.

In breve, secondo il Dottor Serafico, il fondamento della tesi degli "immacolisti" riposa sull'idea di mediazione e di santificazione della Vergine. L'abbondanza della santità di Maria non è solo questione di quantità ma anche di qualità, nel senso che supera la stessa dimensione del tempo: da sempre Maria è stata ricolma di grazia e santità per svolgere adeguatamente la sua azione di Mediatrix. Mentre, la consistenza dell'opinio-

2. In III Sent d. 3, a. 1, q. 2.

3. Ecco le sue parole: "Alcuni per speciale devozione celebrano la concezione della beata Vergine. Di essi né sento che bisogna lodare né biasimare. Che tale esempio non sia del tutto da approvare, lo ricavo dal fatto che i Padri, mentre per altre solennità della Vergine stabilirono di celebrarle, per quelle dell'immacolata concezione non decretarono di solennizzarla. Anzi, il beato Bernardo, esimio amatore della Vergine e zelatore del suo onore, rimprovera aspramente tale introduzione liturgica. Da parte mia, io non sento che bisogna riprendere coloro che celebrano al festa dell'immacolata concezione di Maria, perché -come dicono alcuni- essa cominciò a celebrarsi non per umana invenzione, ma per divina rivelazione. Se ciò è vero, non c'è dubbio che è un bene solennizzare tale festa. Poiché tale affermazione non è autentica, non si è tenuti a credere; e poiché (la festa) non è contraria alla retta fede, non si è tenuti neppure a negarla... Tuttavia credo e confido nella gloriosa Vergine che, se qualcuno celebra tale solennità non per amore di novità ma per vero spirito di devozione e in buona fede, la benedetta Vergine accetta la sua devozione; se invece qualcuno fosse da rimproverare, spero che la Vergine si degni di scusarlo presso il giusto Giudice".

ne “macolista” poggia su due brani di Paolo ai Romani: “tutti peccarono e tutti attendono la gloria di Dio”⁴ e “tutti peccarono in Adamo”⁵; e su alcune testimonianze patristiche, come per esempio Agostino: “nessuno è liberato dalla massa del peccato se non nella fede del Redentore”⁶, e Leone Magno: “il nostro Salvatore, come è venuto per liberare tutti, così nessuno ha trovato libero dal reato”⁷.

Dal quadro bonaventuriano si evince che la tesi “macolista” gravita attorno a due poli: l’universalità della redenzione di Cristo e l’universalità del peccato di Adamo. Problemi strettamente connessi, ma storicamente incarbugliatesi durante la polemica antipelagiana.

II - La posizione di Duns Scoto

La posizione di Duns Scoto non consiste certamente nella soluzione esegetica dei testi paolini sul peccato originale, anche se da lui intuiva, la cui soluzione verrà soltanto dal Concilio Tridentino, ma si basa sulla felice intuizione del Primato assoluto di Cristo, dal quale fa scaturire la redenzione intensiva, preventiva o preservativa della Vergine. La novità consiste nell’aver considerato il privilegio mariano non come verità a se stante, ma come parte integrante della tesi cristologica principale, ossia come primo “frutto” e corollario della universale redenzione di Cristo. La storia gli riconosce unanime questo merito.

Nell’intervento del Doctor Subtilis fa storia per due motivi: uno per aver pubblicamente sollevato il problema con la disputa obbligata all’Università di Parigi; e l’altro per aver aperto una nuova strada al cammino teologico della “pia sentenza” sulla scia del Cristo, suo Figlio. Brevemente un cenno ad entrambi.

a) *La storica disputa alla Sorbona*

E’ pacifico che Duns Scoto sostenne la celebre disputa all’Università di Parigi probabilmente agli inizi del 1307⁸. La sua intuizione maturò certa-

4. Rm 3, 23.

5. Rm 5, 12.

6. AGOSTINO, *De correptione et gratia*, c. 7, n. 11.

7. LEONE MAGNO, *Sermo* 21, c. 1, in PL 54, 191.

8. Con tutta probabilità dovette svolgersi nel primo semestre del 1307, quando Duns Scoto “leggeva” il 3° libro delle Sentenze di Pietro Lombardo a Parigi. E’ vero che l’opinione sull’Immacolata era già stata espressa durante le lezioni da baccelliere, come docu-

mente all'ombra di Oxford⁹; a Parigi invece si continuava a respirare aria completamente diversa, tanto da essere considerata la "roccaforte dei macolisti"¹⁰, dove era anche proibito la celebrazione liturgica della ricorrenza.

La non facile attività accademica di Duns Scoto¹¹ non riuscì a turbare il suo pensiero. Il suo insegnamento, però, cominciò a suscitare ben presto reazioni e prese di posizioni nel corpo accademico. Di solito quando accadeva qualcosa di simile, l'autorità universitaria "invitava", nel senso di costringere, il Maestro innovatore a giustificare pubblicamente la sua posizione.

I rischi erano gravi e grandi. Chi non riusciva a giustificare scientificamente la sua posizione, veniva bandito dalla cattedra e, a seconda dei casi, soffriva anche l'esilio, quando non si arrivava all'accusa formale di eresia, con tutte le conseguenze connesse. La posta in gioco, perciò, era molto alta. E Duns Scoto ha voluto correre questo rischio.

Le decisioni dell'Università non si fecero attendere. La questione fu deferita al papa Clemente V, che, trovandosi a Poitiers, ordinò ai legati pontifici Berengario di Fredal e Stefano di Suisi, che si trovavano a Parigi per

menta la *Lectura* III, ma la tesi cominciò a sollevare forti contrasti interni all'Università, soltanto quando da *Magister regens* la propose con autorità, e questo dovette per ragioni didattiche avvenire nel secondo semestre dell'anno accademico 1306-1307. Poiché il commento alle Sentenze non seguiva l'ordine aritmetico ma la successione per gruppi di libri I e IV, II e III: così tra il 1305-1306 legge il primo gruppo e nell'anno 1306-1307 il secondo gruppo. La divisione in semestre lascia dedurre che il III libro delle Sentenze, dove alla questione 1 della 3 distinzione viene discussa la tesi immacolista, sia stato letto nei primi mesi del 1307.

9. Il primo tentativo sistematico è dovuto a due maestri francescani, Adamo di Marisco e Guglielmo di Ware. Quest'ultimo è annoverato tra i maestri di Duns Scoto.

10. Dal 1163 vigeva un decreto del vescovo Maurizio che proibiva la celebrazione liturgica della festa mariana. Tutti i grandi Maestri erano favorevoli alla tesi "macolista", tanto che pensarla diversamente comportava l'accusa di "eresia", perché si andava contro una dottrina "comune" dell'Università.

11. Riferendosi soltanto all'insegnamento ufficiale si può tracciare il seguente ordine: negli anni 1299-1301 commenta i libri delle Sentenze a Oxford e a Cambridge; negli anni 1301-1303, li commenta a Parigi, ma nel giugno del 1303 è costretto da Filippo il Bello a prendere la via dell'esilio, perché non volle sottoscrivere la richiesta di "appello" contro il papa Bonifacio VIII; così nel 1303-1304 insegna di nuovo a Oxford; mentre l'anno successivo, il 26 marzo 1305 riceve a Parigi la *licentia docendi* e così riprende come *magister regens* l'ultimo suo insegnamento, già indicato sopra. Per motivi di sicurezza fisica viene inviato a Colonia nel 1307, dove insegna solo un anno, perché sorella morte lo chiama l'8 novembre 1308, dove è sepolto nella chiesa di S. Francesco.

l'affare dei Templari, di organizzare la disputa per la giustificazione teologica della questione.

Così, alla data stabilita, di fronte ai due legati pontefici, al vescovo di Parigi - Simone Matifas -, al cancelliere dell'Università - Simone di Guiberville -, al corpo accademico, alle personalità di corte, ai superiori maggiori dei vari ordini religiosi, ai numerosi invitati, alla calca degli studenti e dei curiosi... Duns Scoto si presentò nell'aula magna della Sorbona per difendere la sua tesi sul privilegio mariano.

Si racconta che, prima di entrare nella grande assise, passando davanti alla cappella del Palazzo Reale, sul cui frontespizio inferiore c'era una statua di Maria scolpita in pietra, Duns Scoto si fermò in preghiera mormorando le parole: "Dignare me laudare te, Virgo sacrata": ("Degnati, o Vergine benedetta, che io possa lodarti"). La statua illuminata dai riflessi dei raggi del sole piegò la testa in segno di approvazione¹².

Informato dell'andamento della disputa, il pontefice Clemente V approvò il titolo di "Doctor Subtilis" proposto dall'autorità accademica; il popolo, invece, propone quello di "Dottore dell'Immacolata". Le conseguenze non si fanno attendere. Viene subito abrogato dall'Autorità Accademica il decreto del 1163; ed emanato un altro che ne prescrive annualmente la celebrazione, con l'obbligo che un francescano doveva tenere il discorso ufficiale¹³. Dal 1325 in poi, da quando cioè il papa Giovanni XXII volle far cele-

12. Questa statua viene chiamata di "Duns Scoto", ed è stata venerata fino alla rivoluzione francese, quando venne mutilata e gettata nel fiume della Senna. I PP. Assunzionisti la ritrovarono e la fanno venerare a tutt'oggi sotto il titolo di "Nostra signora del saluto". Cfr. Beraud de saint Maurice, *Giovanni Duns Scoto*, Livorno 1954, 1-9.

13. Tra le molteplici testimonianze che si possono addurre a conferma della storica disputa, piace riportare quella di un discepolo e uditore di Duns Scoto, Landolfo Caracciolo, eletto poi arcivescovo di Amalfi nel 1326, che nel trattato *De Conceptione Virginis* scrive: "Gesù Cristo destinò Duns Scoto, dottore esimio dell'ordine dei minori, a Parigi, dove fu indetta per ordine papale una pubblica disputa sulla Concezione della Vergine. Duns Scoto confutò le ragioni e gli argomenti degli avversari, e difese talmente la santità della concezione della vergine, che gli avversari stupefatti vennero meno nel far obiezioni. Per questo motivo, Duns Scoto venne chiamato Doctor Subtilis".

Importante è anche la notizia circa il giuramento che i professori universitari dovevano emettere a Parigi. Lo stesso Caracciolo così riporta il suo: "Io Landolfo, volendo seguire le norme del Papa e quella dell'Accademia, e avendo giurato nell'Università della Sorbona e desiderando osservare gli Statuti di essa, amo celebrare devotamente la festività della santa Concezione e voglio che venga da tutti solennizzata".

Una conferma storica inoppugnabile proviene dal *Chartularium Universitatis Parisiensis*, che al 13 novembre 1318 attesta il pubblico giuramento emesso alla Sorbona

brare “con insolita pompa” non solo nella sua cappella privata, ma in tutta la città di Avignone la liturgia in onore della Vergine Immacolata, grande incremento e larga diffusione guadagnò la tesi “immacolista”¹⁴.

b) *Fondamento cristocentrico dell’Immacolata*

L’attenzione di Duns Scoto è rivolta principalmente a considerare la dipendenza del privilegio mariano strettamente dalla tesi cristocentrica, anzi è la considerazione della “predestinazione assoluta” o “primato” di Cristo che fa scaturire logicamente la possibilità dell’Immacolata Concezione di Maria. L’originalità del suo pensiero riguarda non tanto la sostanza della verità, quanto la sua diversa motivazione teologica.

Poiché le due tesi sono strettamente connesse, sembra utile premettere un riferimento, meno testuale che sistematico, alla tesi della “predestinazione” di Cristo, per facilitarne la comprensione. Come testo base prendo l’*Ordinatio*.

La metafisica in Duns Scoto è contrassegnata dalla visione di Dio come “amore per essenza”¹⁵ o “formalmente amore e formalmente carità e non soltanto efficiente”¹⁶, in cui il “vero infinito” e il “buono infinito”¹⁷ coincidono. Identità che contrassegna la concezione scotiana di Dio. In quanto formalmente carità, Dio comunica nella pienezza della libertà i raggi della sua bontà fuori di sé nel mistero di Cristo, da cui dipende tutto il resto universo, sia nell’origine, nella formalità e nella finalità.

La “primità” di Cristo non è solo di essere, ma anche di amore o di gra-

di voler celebrare la festa dell’Immacolato Concepimento di Maria da parte del francescano Pietro Aureolo, del cistercense Giovanni di Dunis e dell’agostiniano Giovanni di Paignole. Importantissima è anche la testimonianza del calendario delle lezioni all’Università parigina che il Denifle riporta: “8 dicembre, Concezione della Santa Vergine. Non si legge in nessuna facoltà”.

Di pari valore risulta anche la parola diretta di Pietro Aureolo quando scrive: “E’ cosa certa che il signor Papa, i Cardinali e la chiesa romana erano consapevoli da tempo, e conoscevano che la chiesa anglicana, quella di Normandia, l’Università di Parigi e molte altre chiese - sottoposte all’obbedienza del Pontefice - celebravano la festa della Concezione, e che molti Dottori hanno predicato annualmente a Parigi e in Inghilterra, lasciandone memoria nei loro scritti, come fece il grande Giovanni Duns Scoto”. ALES-LEUMAS, *L’invito difensore “della Vergine bella di sol vestita”*, ed. Vaticana 1977, 55-56.

14. ALES-LEUMAS, *Op. cit.*, 94, 57.

15. Ord., I, d. 17, q. 2, n. 43 (216). La numerazione tra parentesi indica il numero dell’*Editio Minor*, Alberobello 1998ss, a cura di G. Lauriola.

16. *Ivi*.

17. Ord., I, d. 3, q. 1-2, n. 17 (91).

zia. Di conseguenza, l'Incarnazione o *Summum Opus Dei*, essendo l'opera più grande che sovrasta ogni ordine creato, non può essere in nessun modo occasionata né tanto meno voluta per caso. Duns Scoto si proietta con estrema arditezza al cuore stesso di Dio e vi coglie la logica del suo piano, esclusivamente fondato sulla libertà ordinatissima dell'amore e pensa: "in primo luogo, Dio ama se stesso. In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri. In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in sommo grado e parlo di un amore estrinseco a lui o creato. In quarto luogo, Dio prevede l'unione ipostatica di quella natura che deve amarlo infinitamente, anche se nessuno fosse caduto"¹⁸.

In questa visione degli istanti logici, Cristo occupa il primo posto in modo assoluto e incondizionato, e la gloria che egli rende a Dio è maggiore intensivamente di quella di tutti gli altri insieme. Di conseguenza, per il Dottor Sottile: "La causa della predestinazione di Cristo è la gloria di Dio e non la caduta dell'uomo; anzi se non fosse caduto né l'angelo né l'uomo... Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente. Non è ragionevole che la più grande opera di Dio sia voluta *occasionaliter*, perché la sua gloria a Dio supera intensivamente quella di tutti i santi insieme"¹⁹.

Questo, il concentrato sul fondamento del pensiero di Duns Scoto.

La mia riflessione, si allarga oltre con due testi classici. Il primo con Platone: "tutto ciò che fa Dio è divino" (*Timeo*, 41a 3-42e 8), che è di grande respiro speculativo per interpretare la stessa radice della creazione. Il mistero dell'Incarnazione è di necessità causa strumentale della creazione: unica "mediazione" tra Dio e non-Dio, tra l'*intra* e l'*extra* di Dio. Così, alla luce del Primato di Cristo, è salva la libertà assoluta di Dio, e viene garantita la stessa massima libertà a Cristo di agire come e quando vuole, anche di donare la grazia prima del peccato come la dona dopo, per la gloria di Dio. Dalla Mediazione, perciò, dipende liberamente la Redenzione come massima espressione della libertà d'amore di Cristo fino alla gloria finale, come unico Glorificatore.

Il secondo testo è il principio aristotelico²⁰ dei due piani, intenzionale ed esecutivo, che Duns Scoto utilizza per affermare che Cristo è primo nell'ordine dell'intenzione divina ed è ultimo nell'ordine dell'esecuzione storica. Questo primato si chiama Predestinazione assoluta, cioè libera e incondizionata da qualsiasi elemento estrinseco.

18. RP, III, d. 7, q. 4, n. 5 (69); anche in G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto, Antologia*, Alberobello 2007, 189.

19. *Ibidem*, n. 4 (68); in *Antologia*, 187.

20. *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 15-17.

c) *Redenzione preventiva di Maria Vergine*

Alla luce della predestinazione di Cristo, prende corpo anche la predestinazione di Maria, anche se Duns Scoto esplicitamente non menziona tale connessione di dipendenza. Saranno i suoi primi discepoli ad applicarla, come deduzione logica. Se ogni predestinazione alla gloria, infatti, precede naturalmente la prescienza del peccato, ciò si dovrà dire maggiormente della predestinazione di Maria che, in quanto Madre di Cristo, fu destinata alla gloria più alta. Per il principio “omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem”, e per la constatazione che Dio vuole e ama “ordinatissime” e “perfectissime”, Duns Scoto deduce che la massima comunicazione *ad extra* di Dio si realizza nell’unione ipostatica con l’umanità, ricevuta dalla Vergine Madre, per opera dello Spirito Santo. In forza di tale unione, i predicati propri della natura creata e quelli della natura divina possono essere attribuiti realmente alla stessa persona divina del Verbo, in Cristo.

Anche Duns Scoto dedica un’intera questione all’argomento dal titolo “Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali”²¹. Più che seguirlo nello sviluppo, si preferisce offrire una sintesi del suo pensiero.

Divide la questione in quattro parti: 1) nella prima parte -quod sic- elenca i dieci argomenti d’autorità comprovanti la tesi in forma positiva, ossia che Maria è stata concepita nel peccato originale, e l’ultimo è quello di Bernardo²²; 2) nella seconda parte -contra- riporta le due argomentazioni favorevoli alla pia sentenza, l’una di Agostino²³ e l’altra di Anselmo²⁴; 3) nella terza parte -ad quaestionem- esamina il corpo della discussione in due momenti: nell’uno, critica l’opinione “macolista”, prendendo posizione a favore della tesi “immacolista”; nell’altro invece presenta una stringata valutazione filosofico-teologica di ambedue le tesi, dando la propria adesione a quella in favore del privilegio mariano; 4) nella quarta parte, infine, -ad auctoritates- riprende una per una tutte e dieci le autorità del “quod sic” e le critica.

21. Ord., III, d. 3, q. 1.

22. *Ivi*: BERNARDO, In *Assumptione b. Mariae Virginis*, Sermo 2, n. 8: “Consta che Maria fu mondata dal peccato originale con la sola grazia”.

23. AGOSTINO, *De fide ad Petrum*, cap. 1 e 33: “devi ritenere fermamente e senza dubbio alcuno che ogni uomo, perché concepito con l’accoppiamento tra uomo e donna, nasce col peccato originale”.

24. ANSELMO, *Cur Deus homo?*, II, 16. Nel dialogo si discute “In che modo Dio prese la natura umana senza peccato e come ha salvato Adamo ed Eva”.

Dei tre argomenti principali - possibilità di santificare nel primo istante; universalità della redenzione di Cristo; e redenzione speciale di Maria - il primo, quello della santificazione di Maria nel primo istante della sua concezione, è il più esplicito e anche il più nevralgico, perché dischiude la possibilità teologica alla questione: può avvenire “post aliquod tempus in peccato”, nell’ “unum istans temporis” e nel “numquam temporis”. Escludendo le prime due ipotesi, Duns Scoto accetta la terza, ossia che in Maria Vergine il primo istante della concezione coincide con il primo istante della grazia.

In questo modo viene assicurata la possibilità di poter conferire la grazia anche nel primo istante e non solo dopo, perché come si può conferire la grazia dopo il primo istante, così la si può conferire anche prima, e scrive: “Dio nel primo istante della creazione di Maria poté darle tanta grazia quanta ne dà a chiunque riceve la circoncisione o il battesimo”; e aggiunge per l’applicazione della redenzione preventiva: “Maria più che mai ha avuto bisogno di Cristo redentore. A causa della propagazione comune, infatti, anche Maria avrebbe contratto il peccato originale, se non fosse stata prevenuta dalla grazia del Mediatore. Come gli altri ebbero bisogno di Cristo, affinché per suo merito venisse rimesso a loro il peccato già contratto, così Maria ebbe maggiormente bisogno del Mediatore per non contrarre il peccato”. La possibilità teologica del privilegio mariano riposa direttamente non in Maria *ex se*, ma in Cristo *-ex merito alterius-* che la sceglie quale Madre sua. Affermazione di notevole importanza nella storia del dogma mariano.

Per quanto riguarda il secondo argomento, circa l’universalità del peccato originale, Duns Scoto, non potendo risolverla testualmente, anche se intuita, aggira l’ostacolo richiamando l’attenzione sul concetto “perfettissimo” del Redentore. E questo, penso, per due motivi: primo, in base alla dottrina comune della trasmissione del peccato originale attraverso l’atto della

25. Prima di Pelagio. I Padri vedono l’essenza del peccato originale in un piano assai largo: Adamo il *capo*; il genere umano il *corpo*; e i singoli discendenti le *membra*. (E facile l’analogia con il corpo mistico di Cristo). Nel peccato originale distinguono tre elementi: la *colpa* di Adamo; il *reato* del genere umano; e la *macchia* contratta dai singoli discendenti. Il termine paolino *tutti* (*pantes, omnes*) lo riferiscono al “corpo” del genere umano, e non alle “membra del corpo”. Per esprimere le “membra del corpo” usano il termine paolino *molti* (*polloi, multi*).

Dopo Pelagio. Pelagio nega del peccato originale la *macchia*, cioè la trasmissione nei singoli discendenti. Di conseguenza: l’attenzione dei Padri si focalizza proprio ed esclusivamente su questo elemento negativo, identificandolo persino con l’essenza semplicemente del peccato originale. (Agostino, ad esempio, insiste sulla concupiscenza dei singoli discendenti, Anselmo invece, nella privazione della grazia santificante).

copulazione; secondo, sulla questione pesava - senza saperlo - la polemica pelagiana, che aveva travisato il testo ai Romani, rendendone impossibile la soluzione testuale²⁵.

Mediante la teoria della “redenzione universale”, il Maestro francescano, oltre a riconoscerne il valore estensivo, introduce anche il valore intensivo: con il primo intende tutto il genere umano e le singole persone; con il secondo, invece, s’includono tutti i gradi possibili della redenzione, anche il grado della “preservazione”. E così indirettamente, Duns Scoto recupera il senso profondo dell’insegnamento paolino²⁶ e lo applica alla Vergine, affermando: “La beata Vergine Madre di Dio non fu mai in atto nemica di Dio né in ragione del peccato attuale né in ragione di quello originale”; e con la distinzione tra “priorità di natura positiva” e “priorità di natura privativa”, tende a neutralizzare la necessarietà della conseguenza tra il fatto di essere Maria *naturaliter* figlia di Adamo e la necessarietà della mancanza di grazia *ex se*.

L’introduzione del concetto della “priorità di natura privativa” consente a Duns Scoto di introdurre il concetto della grazia “*ex merito alterius*”, ossia di introdurre la redenzione preventiva di Cristo e come preservazione dalla effettiva privazione della grazia, in cui per “priorità di natura positiva” ne sarebbe rimasta priva in quanto figlia di Adamo. In altre parole, Duns Scoto illustra il privilegio mariano con il concetto del Redentore perfettissimo, presentandolo come la parte migliore e il primo frutto della redenzione. E su tale via recupera intuitivamente il senso autentico del testo paolino.

Terzo argomento: l’universalità della redenzione. L’argomentazione si muove e si sviluppa intrinsecamente allo stesso argomento dal quale gli avversari “macolisti” traevano la conclusione opposta. Nella sua brevità: l’argomento dei “macolisti” si impernia su tre proposizioni: Cristo è il redentore del genere umano; Maria appartiene al genere umano in quanto persona; Maria, dunque, ha contratto il peccato originale, altrimenti non avrebbe avuto bisogno di redenzione, contraddicendo alle esplicite affermazioni di Paolo ai Romani.

Con una esperta mossa dialettica e con un felice intuito metafisico, Duns Scoto riprende il concetto di redentore universale, l’approfondisce teologicamente e lo ritorce contro gli avversari, affermando testualmente:

Le conseguenze della polemica si ripercuotono anche nell’esegesi del testo paolino: il termine *omne* viene a designare le “membra”, ossia tutto il numero delle singole persone. In altre parole: l’*omnes* è tradotto con *multi* e con esso identificato. Solo il concilio di Trento mette in auge l’esatta esegesi della Tradizione non turbata dalla polemica pelagiana.

26. Rm 5,18. A senso: “tutti hanno peccato in Adamo e la grazia di Cristo ha maggiormente abbondato sul peccato di Adamo”.

“Proprio dall’universalità della redenzione di Cristo si argomenta che Maria non ha contratto il peccato originale, perché preservata”²⁷, cioè è stata redenta prima di essere colpita dal peccato.

Questa inaspettata affermazione si snoda in tre momenti, a seconda che il termine di riferimento sia “Dio”, con il quale avviene la riconciliazione; il “male” dal quale si viene liberato da Cristo; e l’“obbligo” della persona riconciliata verso Cristo. Riguardo al primo momento scrive: “Nessuno placa o riconcilia perfettamente una persona da un’offesa che può ricevere, se non può prevenire che quella persona sia offesa. Se la riconciliazione avviene dopo l’offesa, mediante l’amore di misericordia, essa non è perfettissima, perché non ha prevenuto l’offesa. La redenzione di Cristo, pertanto, non sarebbe perfettissima o universalissima, se non avesse prevenuto che qualcuno offendesse Dio, nel suo mistero trinitario; e di conseguenza se qualcuno non avesse contratto la colpa d’origine. E ciò è possibile”²⁸.

Dalla possibilità ontologica della preservazione, Duns Scoto approfondisce il concetto del “redentore universale” e afferma: “Nel (concetto di) Redentore universale e perfettissimo è inclusa la potenza di allontanare ogni pena dalla persona che riconcilia. La colpa originale è una pena più grande della stessa privazione della visione beatifica, perché il peccato, fra tutte le pene della natura umana, è la più grande. Se Cristo è il mediatore universale -come viene affermato da tutti- egli deve aver meritato che qualche persona sia stata preservata dalla colpa d’origine. E tale persona non può che essere che sua Madre, la vergine Maria”²⁹.

Nel terzo momento, Duns Scoto enuncia il famoso principio che l’innocenza perfetta è un bene maggiore della remissione della colpa, e conclude: “La persona riconciliata non è obbligata in modo perfetto al suo mediatore, se da lui non riceve il massimo bene che può darle. Dell’azione mediatrice di Cristo si può ottenere l’innocenza, cioè la preservazione della colpa d’origine o già contratto o da contrarsi. Nessuno, pertanto, sarebbe tenuto a Cristo in modo perfetto, se egli non avesse preservato qualcuno dalla colpa d’origine... E’ un beneficio maggiore preservare qualcuno dal male, che permettere che egli incorra nel male e poi venga liberato. Se è bene maggiore l’innocenza perfetta che la remissione della colpa, allora a Maria Vergine

27. Ord., 111, d. 3, q. 1, n. 6 (21); G. LAURIOLA (a cura di), *Giovanni Duns Scoto Antologia*, Alberobello 2007, 206ss..

28. *Ivi*; G. LAURIOLA,, *Op. cit.*, 207.

29. *Ivi*; G. LAURIOLA,, *Op. cit.*, 209.

viene conferito un bene maggiore preservandola dalla colpa originale, che riconciliarla dopo averla contratta”³⁰.

Questo, un lembo scheletrico del pensiero di Duns Scoto.

III - La posizione di Francesco d’Appignano

Per l’esposizione di questa parte specifica, sono debitore verso il prof. Mariani, che mi ha permesso di leggere alcune questioni - l’ottava, la nona e la decima - del *Commentarius* al III libro del Lombardo, come lo sono anche verso il prof. Duba, per i suoi interventi nei Convegni precedenti.

Per quanto attiene al tema dell’argomento, cioè al “fondamento cristocentrico” dell’Immacolata secondo Francesco d’Appignano, penso utile un cenno sulla sua concezione su Cristo, specialmente in ordine alla relazione tra Incarnazione e Redenzione, perché dopo la tesi di Duns Scoto non si può non tener conto di tale riferimento, che ha segnato la storia dell’interpretazione del mistero cristiano.

Dopo di lui, infatti, la tesi dell’Immacolata è stata considerata strettamente unita alla tesi del primato di Cristo, ossia come corollario della sua predestinazione assoluta. Nel Pensatore marchigiano, forse, per quanto mi costa, le due tesi hanno impostazione e soluzione alquanto diversa per certi aspetti, come sembra dedursi dalla lettura delle questioni 8, 9 e 10, che qui ricevono un breve cenno attraverso i titoli e qualche riferimento testuale più indicativo.

Il titolo della nona questione su Cristo recita: “Se l’incarnazione del Verbo è stata la causa precisa della redenzione del genere umano”³¹, - e la risposta è favorevole alla preminenza della Redenzione sull’Incarnazione; dell’ottava, invece, su Maria: “Se la beata Vergine è stata concepita nel peccato originale”³², - e la risposta sembra decisamente a vantaggio del privilegio, meno per ragioni teologiche che per argomenti di convenienza; e della decima, infine, sulla possibilità umana di autoredimersi: “Se una semplice creatura poteva redimere il genere umano”³³, - e seguendo una certa tradizione francescana risponde positivamente.

30. *Ivi*; G. LAURIOLA,, *Op. cit.*, 209-211..

31. *Commentarius*, III, q. 9: “Utrum reparatio generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi”. La numerazione delle questioni è personale.

32. *Commentarius*, III, q. 8: “Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali”.

33. *Commentarius*, III, q. 10: “Utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram”.

A testimonianza del valore degli argomenti a favore del privilegio mariano, sembra sufficiente citare alcuni testi: “Affermo che Dio con potenza ordinaria può preservare Maria dal peccato originale, ma bisogna considerare se ciò sia conveniente, e io rispondo di sì”³⁴; “Per i meriti della passione di Cristo, Dio può liberare chiunque dal peccato contratto, come può preservare dal peccato che si può contrarre, perché la sua potenza si manifesta meglio nel prevenire che nel liberare”³⁵; “Dico che è conveniente che Maria risplendesse della massima purezza originale, altrimenti [Cristo] non avrebbe adempiuta la legge circa il IV comandamento”³⁶; “Affermo che Dio può preservare Maria da ogni peccato, perché può sospendere ogni causalità positiva della causa seconda”³⁷; “Cristo non sarebbe stato il mediatore universale, se con i suoi meriti non avesse impedito che Maria contraesse il peccato, perché è più perfetto preservare che liberare”³⁸; e in infine, “Quale futura Madre di Cristo, non contraesse il peccato originale, perché non conveniente”³⁹.

Oltre a questi testi, sembra interessante considerare qualche pensiero della decima questione. Alla domanda se fosse possibile alla creatura umana di redimere dal peccato originale, la risposta dell'Appignanese, pur essendo positiva e favorevole, - “Creatura cum gratia Dei non est minus efficax ad placandum Deum quam ad offendendum”⁴⁰ -, “Una creatura dotata di grazia divina può placare Dio come può offenderlo” - tuttavia non comporta la conclusione della non necessarietà della Redenzione da parte del Cristo, che è il punto dolens della questione teologica circa il mistero dell'Incarnazione.

34. *Commentarius*, III, q. 9, n. 36: “dico ergo, quod de facto Deus potuit eam [Mariam] conservare ab originali <peccato>, sed videndum est si decuit et dico etiam quod sic”.

35. *Ibidem*, n. 37: “quecumque potest Deus merito sue [scilicet Christi] passionis liberare a peccato contracto, potest preservare a peccato contrahendo quia ille est potior modus salvandi vel liberandi”.

36. *Ibidem*, n. 38: “Dico, et vide alibi, quod decuit ut ea puritate niteret qua sub Deo nequit maior intelligi, alioquin non implevisset legem de honore parentum”.

37. *Ibidem*, n. 39: “dico quod [Deus] potuit eam servare ab omni peccato, quia Deus potest suspendere omnem causalitatem positivam cause secundae”.

38. *Ibidem*, n. 41: “Nec fuisset etiam universalis mediator quia ipsius Virginis non contraheret cum suis meritis, scilicet Christi, non Virginis, et istud merere est perfectius quam liberare a contracto”.

39. *Ibidem*, n. 42: “quod futura erat mater Christi, non contraxit quia non decuit”.

40. *Commentarius*, III, q. 10, n. 2: “Creatura cum gratia Dei non est minus efficax ad placandum Deum quam ad offendendum”.

Importante notare anche la distinzione del valore non infinito del peccato umano, con la precisazione: “il peccato dell’uomo può essere considerato infinito o soggettivamente o oggettivamente. Non nel primo modo, perché niente di infinito formalmente c’è nel soggetto finito; ma il peccato di Adamo è soggettivamente nella sua volontà che è formalmente finita”⁴¹; “nel secondo modo, invece, sì, perché va contro Dio che è formalmente infinito. Poiché anche il merito può essere infinito oggettivamente per volontà di Dio, così si può avere un atto che soddisfi la colpa del peccato originale. Dunque una semplice creatura poteva soddisfare, con un tale atto meritorio intensivamente infinito, tutto il genere umano, perché il peccato non è infinito, se non oggettivamente”⁴².

In breve, secondo l’Appignanese il peccato di Adamo, non potendo avere valore infinito soggettivamente, non può neppure produrre effetti di valore infinito. Difatti, il peccato, in quanto atto umano, è finito, come finita è la volontà che lo compie. E come la volontà è “formaliter finita”⁴³, così nessun peccato è “formaliter infinitum”⁴⁴. Difatti, conclude: “Affermo che è possibile, se a Dio piace, che un semplice uomo può placare Dio per tutto il genere umano, come dall’uomo è stato offeso”⁴⁵.

Utilizzando l’argomento del “contra” della nona questione, sul motivo dell’Incarnazione, si deduce con sicurezza la risposta dell’Autore: “ogni effetto ha la sua causa adeguata; ora l’incarnazione del Verbo è un effetto di cui non c’è altra causa se non quella della redenzione; dunque la redenzione del genere umano è la causa adeguata dell’incarnazione del Verbo”⁴⁶.

Di questa sillogistica argomentazione, la proposizione minore - “l’in-

41. *Commentarius*, III, q. 10, n. 12: “Quomodo peccatum hominis tu intelligis fuisse infinitum? Aut formaliter et subiective, aut tantum terminative et obiective: primo modo non potest dici infinitum quia nullum infinitum formaliter est in subiecto finito; sed peccatum primi hominis fuisset subiective in voluntate eius quae formaliter erat finita”.

42. *Commentarius*, III, q. 10, n. 15: “culpa primi hominis fuit tantum obiective vel terminative infinita quia scilicet contra bonum divinum quod est formaliter infinitum; sed ita potest esse meritum infinitum obiective quia sic propter divinum bonum et habens actu meritum equivalentem potest satisfacere pro illa culpa; ergo cum pure creature non repugnet talem actum meritorium sic infinitum intensive habere, sequitur quod pro toto genere humano poterit satisfacere quia illa tota culpa non est infinita nisi obiective”.

43. *Ibidem*, n. 13.

44. *Ibidem*, n. 15.

45. *Ibidem*, 22: “Dico ergo quod, de possibili, si Deo placuisset ita potuisset purus homo placare Deum pro toto genere humano, sicut ipsum purus homo offenderat”.

46. *Commentarius*, q. 9, n. 2: “Contra: Omnis effectus habet aliquam causam precisam; incarnatio Verbi est quidam effectus cuius non videtur esse causa nisi ista; ergo etc.”.

carnazione del Verbo è un effetto di cui non c'è altra causa se non quella della redenzione” - viene espressa in forma affermativa definitiva ed esclusiva di qualsiasi altra possibilità, che invece il nostro Francesco doveva ben conoscere se critica la tesi di Duns Scoto in cui sono presenti propri elementi determinanti e specifici come la “gloria estrinseca di Dio”; l’”indipendenza dell’Incarnazione”, connessa strettamente con la necessità stessa della creazione; la “non assoluta necessarietà” che l’uomo fosse redento o che lo fosse per mezzo di Cristo; la “possibilità teologica” che l’uomo può rimediare allo sbaglio commesso, dal momento che il suo peccato in quanto umano è sempre finito⁴⁷.

Di conseguenza, l’affermazione dell’Appignanese sembra in aperto contrasto con la posizione di Duns Scoto, che vuole tra Incarnazione e Redenzione nessuna relazione di necessità, in base al principio che l’agire *ad extra* di Dio è assolutamente contingente, come assolutamente libera è anche ogni azione del Cristo.

Dei tre argomenti della soluzione che sviluppano la tesi del Maestro marchigiano - “Primo, se la redenzione del genere umano sia in qualche modo la causa dell’Incarnazione del Verbo; secondo, se il Figlio di Dio si sarebbe incarnato come causa sufficiente [della redenzione], così da escludere tutte le altre; terzo, se la causa unica e assoluta sia tale da escludere ogni altra causa e non questa, altrimenti il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato”⁴⁸ -, è sufficiente prestare attenzione al terzo, perché più rispondente all’argomento.

La formulazione - “il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato se non ci fosse stata la redenzione da compiere” - sembra echeggiare ancora la formulazione ipotetica “se Adamo non avesse peccato, il Figlio di Dio non si sarebbe incarnato”! Ipoteticità già esclusa teologicamente dalla impostazione scotiana della questione incentrata positivamente sulla predestinazione del Cristo, che è soggetto reale e storico.

Con questo ammiccamento alla questione ipotetica, sembra che l’Appignanese non abbia colto per intero il cambiamento di prospettiva apportato da Duns Scoto sul motivo dell’Incarnazione, che, escludendo ogni forma di ipoteticità, viene fatto coincidere principalmente con gloria di Dio

47. Cf. *Commentarius*, III, q. 10, n. 12-15.

48. *Commentarius*, III, q. 9, n. 3: “Hic sunt tria videnda: primo, si reparatio humani generis sit aliquo modo causa incarnationis Verbi; secundo, utrum sit sufficiens causa sic quod ipsa posita, omni alia circumscripta, Filius Dei fuisset incarnatus; tertio, utrum fuerit precisa causa sic quod, omni alia posita et ista non, Filius Dei non fuisset incarnatus”.

ad extra e secondariamente, ma come libera scelta di Cristo, con la redenzione dell'uomo.

Dalle due questioni cristologiche prese in considerazione dall'Ap-pignanese, quella circa la possibilità che il genere umano potesse essere redento da una creatura⁴⁹ e quella circa il motivo dell'incarnazione, sembra che l'Autore, pur conoscendo le problematiche dell'epoca, non ha creduto farle proprie, e così ha condiviso la tesi comune del primato della Redenzione sull'Incarnazione, confermando l'azione mediatrice del Cristo alla dimensione funzionale della grazia e non anche a quella dell'essere o creazione.

Discutendo natura e valore del peccato originale, è da notare che il nostro Francesco, rifiutando da un lato l'idea soggettiva dell'infinità del peccato⁵⁰, e ammettendo dall'altro la possibilità che una stessa creatura, per volontà di Dio, possa redimere il genere umano, non tira la dovuta conclusione circa la non necessarietà che sia un Dio a soddisfare la colpa umana.

Questo, la differenza tra i due Maestri francescani.

Differenza che, oserei dire "ontologica", porta naturalmente al concetto della predestinazione assoluta del Cristo. Solo in tale contesto è possibile trovare un fondamento teologico e valido alla Concezione Immacolata della Vergine, perché verrebbe attratta dallo stesso unico decreto di predestinazione, come poi sarà interpretato dalla storia del dogma.

Invece, nel breve cenno alla predestinazione del Cristo, il nostro Francesco la subordina sempre alla redenzione. Scrive: "Senza la redenzione, la divina predestinazione sarebbe stata una causa inutile per l'uomo, dal momento che la redenzione è causa sufficiente dell'umanità di Cristo [Incarnazione], perché - secondo Gregorio - il modo di redimerci per mezzo della morte di Cristo è il più conveniente tra tutti gli altri a manifestare l'effetto della predestinazione; ma senza l'umana redenzione, la predestinazione circa l'uomo sarebbe stata vuota inutile e vana, perché giammai ne sarebbe seguito la redenzione; perciò, la redenzione umana è la causa sufficiente dell'Incarnazione"⁵¹.

49. *Commentarius*, III, q. 10: "utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram".

50. *Commentarius*, III, q. 10, n. 12: "Quomodo peccatum hominis tu intelligis fuisse infinitum? Aut formaliter et subiective, aut tantum terminative et obiective: primo modo non potest dici infinitum quia nullum infinitum formaliter est in subiecto finito; sed peccatum primi hominis fuisset subiective in voluntate eius que formaliter erat finita".

51. *Commentarius*, III, q. 9, n. 7: "illud sine quo divina predestinatio fuisset causa et vana circa hominem, est sufficiens causa humanationis Christi: patet quia, secundum

La predestinazione, pertanto, dal *Doctor Succintus* viene esplicitamente considerata in funzione della redenzione, affermando anche che il modo con cui è avvenuta, cioè con la morte in croce di Cristo, fosse anche il più conveniente a manifestare l'effetto della stessa predestinazione. Senza della redenzione, la predestinazione non avrebbe alcun senso: causa sufficiente dell'incarnazione è la redenzione.

Questo, secondo me, è il punto critico, autonomo e anche discriminante delle due concezioni circa il fondamento della verità mariana. Per Duns Scoto, la predestinazione è causa principale e necessaria dell'Incarnazione e solo secondariamente è causa libera della redenzione, che resta sempre espressione massima dell'amore libero di Cristo, perché come è assolutamente libera l'Incarnazione così non è assolutamente necessario la Redenzione, e se Cristo l'ha voluto compierla e nel modo che l'ha voluto, l'ha fatto esclusivamente per un libero atto d'amore e per stringere più strettamente a sé l'uomo. Solo in questo gioco d'amore libero - di Dio verso il Cristo e di Cristo verso l'uomo - si può cogliere la possibilità teologica del fondamento cristocentrico all'Immacolata Concezione. Difatti, Cristo, per concretizzare la sua venuta esistenziale nella pienezza del tempo, crea l'universo mondo, si sceglie la Madre e la riveste divinamente d'ogni grazia e bellezza, secondo il disegno di Dio.

E che la presente interpretazione abbia un fondamento, lo si ricava anche dal modo come Francesco presenta la tesi di Duns Scoto sul motivo dell'Incarnazione. La introduce in modo alquanto distaccato e anche in modo un pò impersonale: "hic est una opinio, scilicet Scoti"⁵², che denota già una diversità di veduta. E nel riportarne l'argomentazione mette, all'insaputa del Maestro scozzese, sullo stesso piano redenzione e incarnazione quando scrive: "il fine della redenzione che dell'incarnazione è la beatitudine dell'uomo, e l'incarnazione del Cristo [meglio Verbo] è immediatamente voluta più alla beatitudine che alla redenzione"⁵³.

Gregorium, modus redimendi nos per mortem Filii Dei fuit convenientior inter omnes alios modos ad ostendendum effectum predestinationis; sed sine humana reparatione predestinatio circa hominem fuisset cassa et vana quia numquam fuisset sequutus effectus; ergo reparatio nostra fuit sufficiens causa incarnationis Christi".

52. *Commentarius*, III, q. 9, n. 13.

53. *Commentarius*, III, q. 9, n. 13: "sed finis tam reparationis quam incarnationis est beatitudo hominis et Christi incarnatio immediatius se habet ad beatitudinem quam reparatio".

Secondo me, sembra ci sia un po' di confusione nell'identificare "redenzione e incarnazione" come fine della beatitudine dell'uomo. In Duns Scoto le due cose sono distinte e separate, come lo stesso Francesco sembra annuire quando riporta dicendo che "l'incarnazione del Verbo è voluta prima della redenzione". E che ci sia un po' di confusione lo si ricava anche dal n. 25, dove esprime la sua posizione, criticando quella di Duns Scoto, con l'argomento d'autorità espresso in modo assoluto e risoluto "quidquid sit de rationibus, in Sacra Scriptura non videtur aliqua ratio assignari nec causa humanitatis Christi nisi redemptio humani generis"; e anche dal n. 9 con l'argomento della lex orandi: "et hoc innuit Gregorius expresse in benedictione cerei: o felix culpa qui tantum ac talem habere meruit redemptorem!"⁵⁴.

Pertanto, secondo l'Appignanese, nonostante ogni argomento teologico, nella sacra Scrittura non c'è altra ragione dell'Incarnazione se non la Redenzione del genere umano; e utilizza anche con una certa enfasi l'espressione della liturgia pasquale dell'"Exultet": "O felice colpa, che meritò di avere un così grande redentore"!, espressione derivata meno da una riflessione teologica che da un grido del cuore di Agostino, e oggi viene conservata solo per ragioni storiche e non teologiche.

Affermazione decisa e determinata, ma troppo frettolosa nell'eliminare l'investigazione teologica con quella espressione di valore categorica "quidquid sit de rationibus... non videtur aliqua ratio", nonostante ogni ricerca razionale; e nel rendere troppo limitativa l'interpretazione della Scrittura "non videtur aliqua ratio", non c'è altra ragione dell'incarnazione se non la redenzione. Al contrario, i testi sacri più maturi e riflessi portano proprio all'opposto, specialmente nella tradizione di Giovanni e di Paolo, che contribuiscono anche alla comprensione dei Sinottici e dell'intero testo sacro in chiave cristocentrica, come da Duns Scoto alla *Dei Verbum* si è sviluppato l'interpretazione del disegno di Dio.

Anche la critica ai due piani del volere divino sembra poco opportuna. Il Dottor Sottile l'aveva introdotto per il principio aristotelico⁵⁵, nel tentativo di spiegare logicamente l'origine di tutte le cose *ad extra* di Dio, con la distinzione tra ordine intenzionale e ordine esecutivo: Cristo è primo nell'ordine ideale e ultimo nell'ordine storico.

54. *Ibidem*, n. 25: "quidquid sit de rationibus, in Sacra Scriptura non videtur aliqua ratio assignari nec causa humanitatis Christi nisi redemptio humani generis"; n. 9: "et hoc innuit Gregorius expresse in benedictione cerei: o felix culpa qui tantum ac talem habere meruit redemptorem".

55. *Metafisica*, VI, c. 7, 1032b 15-17.

Questo punto fermo del pensiero di Duns Scoto, pur diventato patrimonio comune della teologia scientifica, tuttavia, fa fatica da un lato a essere tradotto nella pastorale per mancanza di operatori impegnati, causa l'eccessiva forza dirompente e "rivoluzionaria" della prospettiva cristocentrica assoluta del mistero pasquale, non più legata alla funzione semplicemente riduttiva della salvezza dell'uomo, ma aperta principalmente alla gloria di Dio; e dall'altro documenta la vera povertà dell'Ordine, perché non è riuscito a costituire una scuola vera e propria di pensiero francescano. Gli autori francescani, infatti, non hanno mai fatto quadrato intorno a nessun Maestro, ma ognuno si è voluto creare uno spazio proprio, e così non si è potuto incidere nella storia del pensiero e della cultura. Unica eccezione, forse, l'unione prima della dichiarazione dell'Immacolata Concezione.

Pertanto, nella scuola francescana dei primi secoli (XIII e XIV) si registrano tanti Maestri, che sviluppano il loro pensiero in modo abbastanza libero da ogni condizionamento dottrinale, non essendoci mai stato alcun disegno serio in ordine agli studi, che hanno subito dall'interno lo spreco di inutili energie speculative e spirituali nelle lotte per l'interpretazione della povertà, e dall'esterno l'adattamento dell'influsso legislativo degli altri. E questo forse giustifica lo spirito libertario del francescano poco incline a qualsiasi forma di organizzazione stabile, per cui nel tempo emergono di tanto in tanto delle personalità forti ma sempre a livello individuale, che non incidono minimamente nelle istituzioni e nella cultura. Le conseguenze sono evidenti soprattutto all'inizio di questo terzo millennio!

Con tutta la loro forte personalità, né Bonaventura né Duns Scoto né altri è riuscito a monopolizzare l'attenzione libertaria del francescanesimo, che ha sempre preferito non farsi strutturare in schemi organizzativi, validi metodologicamente per chi ha come impegno primario lo studio e la ricerca, ma non per chi pensa di vivere la propria vita in modo semplice nella preghiera e nella testimonianza spicciola e popolare. Neppure nel XIV secolo l'Ordine ha saputo fare quadrato attorno alle tesi dottrinali principali di Duns Scoto, salvo qualche eccezione momentanea. Così, in riferimento al nostro Francesco, che ha letto le *Sentenze*, tra gli anni 1319-1323, proprio a cavallo dell'inizio delle pubbliche dispute intorno alla tesi dell'Immacolata, che hanno avuto le prime espressioni tra gli anni 1320-1321, prima comunque della sua lettura del III libro alle *Sentenze*, letto certamente nel 1323, secondo lo schema della successione metodologica dei libri del Lombardo I e IV, II e III.

Dalle tre questioni (8, 9 e 10) del III libro delle *Sentenze* di Francesco - "Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali", "Utrum reparatio

generis humani fuerit precisa causa incarnationis Verbi” e “Utrum genus humanum potuit redimi per creaturam puram” - emerge a tutto tondo la libertà di pensiero dell’Appignanese nei confronti di qualsiasi Maestro della tradizione francescana. A volte le posizioni sono anche diverse dagli stessi Maestri principali, proprio perché l’Ordine non ha mai organizzato e sistemato gli studi né imposti i risultati principali e caratterizzanti la visione francescana. Con la conseguenza che le posizioni specifiche dottrinali del francescanesimo sono entrate nel patrimonio comune della cultura, senza ricordarne l’origine storica, come a dire che del francescanesimo è rimasto solo il “nome” o il “saio”, senza alcuna personalità o anima propria.

Oggi, purtroppo, con il processo univoco e massificante portato avanti dalle autorità, si continua a pagare questo scotto, specialmente in considerazione che si impongono dall’alto non solo posizioni dottrinali predefinite, ma anche note organizzative completamente avulse dallo spirito francescano, che non si ritrova ad essere ingabbiato in schemi metodologici, validi per altre concezioni di vita. Questo, lo scotto che si paga quando si dimenticano le proprie origini.

Conclusion

Al termine di questo brevissimo confronto alla lontana tra due Maestri francescani, sul fondamento cristologico dell’Immacolata Concezione, devo concludere che il privilegio mariano vuoi o non vuoi vive soltanto in clima di predestinazione assoluta di Cristo, ossia del Primato ontologico di Cristo, tesi che ha comunque segnato la via al dogma relativo e caratterizza l’interpretazione più matura e adulta della fede cristiana.

Grazie.

DOMENICO PRIORI

RIFLESSIONI SUL PENSIERO SCIENTIFICO DI FRANCESCO D'APPIGNANO

Lo studio si propone di analizzare l'influenza del "senso comune" e della religione nel pensiero scientifico di Francesco d'Appignano e Galileo Galilei. Viene evidenziato il comune richiamo al metodo aristotelico sintetizzato dall'espressione: "frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora".

This study is meant to evaluate the influence of the "common sense" of religion in the scientific thought of Francis of Appignano and Galileo. In it, we emphasized the common reference to the Aristotelian method synthesized in the expression: "frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora".

Introduzione

L'intervento vuole essere un contributo alla comprensione del pensiero scientifico di Francesco d'Appignano.

Affronterò alcuni aspetti dell'evoluzione del pensiero scientifico da Francesco d'Appignano a Galileo evidenziando alcuni nodi concettuali e metodologici.

Le radici di Galileo

È difficile spiegare la genialità di Galileo senza un approccio storico, senza conoscere le radici del pensiero galileiano, che affondano nel medioevo.

Chris Schabel riporta queste parole di David di Dinant (ca 1160 – ca 1217): "Pitagora sostenne che durante il giorno e la notte la Terra gira intorno ai poli del circolo dell'equatore... Altri, respingendo tale opinione, dicono che se la Terra girasse, le cose nell'aria e gli uccelli e le nuvole sarebbero lasciate indietro dal movimento della Terra. Ma Pitagora afferma che non solo la Terra gira, ma altrettanto fanno l'aria e qualunque cosa in essa. Se l'opinione di Pitagora è più vera, o lo è quella degli altri che sostengono che

la Terra è immobile, nessuna argomentazione può determinare ...”¹

Il prof. Schabel aggiunge: “ ... oggi probabilmente qualsiasi bambino direbbe che Pitagora era ovviamente nel giusto ...”².

Nel giusto? Forse. E se vi chiedessi di dimostrare che la Terra gira? La risposta, forse, non sarebbe tanto ovvia. Ciascuno provi a formularla mentalmente tenendo presente che dalla Terra si osserva che il Sole descrive archi di circonferenza. Si potrebbe quanto meno concludere che la risposta dipenda dal punto di osservazione e allora non è ugualmente valido dire – confortati dall’osservazione quotidiana – che il Sole gira intorno alla Terra?

Possiamo *affermare* che la Terra gira, ma per *vedere* che essa gira, abbiamo necessità della tecnologia e per *capire* che gira dobbiamo abbandonare il buon senso quotidiano e ...seguire la strada indicata da Galileo. Dobbiamo abbandonare il luogo comune che vuole che la novità della scienza galileiana consista nel metodo dell’osservazione, lasciando intendere che Aristotele o Alberto Magno o Francesco d’Appignano non osservassero la natura. La novità del metodo di Galileo non è l’osservazione ma l’uso dell’esperimento come metodo per interrogare la natura e del suo linguaggio che è la matematica. Matematica diversa, profondamente diversa da quella medievale, matematica che aveva assimilato le conoscenze arabe introdotte da Leonardo da Pisa (detto Fibonacci) nel XII secolo ma che si era diffusa e affermata solo alla fine del XV secolo (potenza della stampa). Basti solo ricordare: l’introduzione dello zero e la facilità di calcolo³.

Nel precedente convegno ho riferito i risultati di uno studio⁴ condotto sui bambini della scuola primaria; essi ragionano con idee vicine a quelle di Francesco. La spiegazione del moto, data da Francesco, è la più aderente alla “realtà”, più vicina ai nostri sensi quando non sono condizionati dall’educazione, più vicina al sentire dei bambini in età prescolare o ai membri delle tribù primitive⁵.

1. CHRIS SCHABEL, *La virtus derelicta di Francesco d’Appignano e il contesto del suo sviluppo* in Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano a cura di Domenico Priori. Edizioni Centro Studi Francesco d’Appignano. Appignano del Tronto, 2006

2. Ibidem

3. “ ... l’uomo del Rinascimento, l’uomo del Medioevo (ed accade lo stesso all’uomo antico) non sapeva calcolare.” Alexandre KOYRE’. Dal mondo del pressapoco all’universo della precisione. Pag. 96 Piccola Biblioteca Einaudi 1999

4. DOMENICO PRIORI, *Quamvis autem ista sint puerilia* in Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano a cura di Domenico Priori. Edizioni Centro Studi Francesco d’Appignano. Appignano del Tronto, 2006

5. “Oggi la visione della natura che gli adulti acquisiscono dall’educazione tradizio-

I bambini non sono d'accordo con Pitagora⁶ e, se noi lo siamo, probabilmente ci sfugge il perché.

Francesco d'Appignano ha dato un contributo alla spiegazione del moto che è accettato dai nostri sensi. Ha aggiunto un tassello importante alla descrizione aristotelica.

Invece, "Il contributo di Galileo ha consistito nel demolire la veduta intuitiva sostituendola con una assai diversa e nuova"⁷.

Galileo certamente usa il metodo sperimentale, ma fondamentale è il ruolo degli esperimenti pensati o esperimenti ideali o esperimenti limite che rappresentano un passo avanti sulla via dell'astrazione.

Si pensi al celebre esperimento della pallina che scendendo lungo un piano inclinato è in grado di risalire alla stessa quota lungo un piano inclinato di inclinazione opposta e di lunghezza arbitrariamente scelta. L'Inclinazione zero, lunghezza infinita, principio d'inerzia.

Dopo Francesco d'Appignano, Galileo, Newton e Einstein si sono sempre più allontanati dal senso comune, verso un modello astratto e non intuitivo.

Per chiarire meglio ricorre ad un paragone nel campo dell'arte pittorica: se guardate un affresco di Giotto, un quadro di Picasso o una tela di Lucio Fontana notate subito le enormi differenze concettuali le stesse enormi differenze le potrete ritrovare in Francesco d'Appignano, Galileo Galilei e Albert Einstein.

Fisica ingenua e religione

Studiando il pensiero scientifico di Francesco viene da chiedersi: "Perché Francesco esitò? Rendendo la *virtus derelicta* permanente nell'assenza di resistenza esterna, come aveva fatto Buridano nel caso del moto celeste,

nale ha ben pochi punti di contatto importanti con quella di Aristotele, ma le idee dei bambini, dei membri di tribù primitive e dei ritardati mentali sono, con sorprendente frequenza simile alle sue." Thomas S. Khun, *La rivoluzione copernicana*. Piccola Biblioteca Einaudi. p.123 - 1972 Torino

6. "Oggi nel mondo occidentale, solo i bambini ragionano in questo modo e solo i bambini credono che la Terra sia ferma. Presto l'autorevolezza degli insegnanti, dei genitori e dei testi scolastici li persuade che la Terra è, in realtà, un pianeta e che si muove; il loro senso comune viene rieducato e le argomentazioni suggerite dall'esperienza di ogni giorno perdono la loro efficacia." Thomas S. Khun, *La rivoluzione copernicana*. Piccola biblioteca Einaudi, Torino 1972, p. 57.

7. ALBERT EINSTEIN, "*Leopold Infeld, L'evoluzione della fisica*" p. 21 Universale Boringhieri.

Francesco sarebbe stato più saldamente sulla strada verso le teorie di Galileo e avrebbe ricevuto maggior credito per essere il precursore del suo compatriota famoso”⁸.

Alla convincente spiegazione data da Schabel⁹ mi permetto aggiungere due argomentazioni.

Nella prima utilizzo ancora il “senso comune” (fisica ingenua o fisica intuitiva), nella seconda evidenzio la dipendenza dalla religione.

Ogni corpo persevera nel suo stato di riposo, oppure di moto rettilineo uniforme, a meno che non sia costretto a cambiare tale stato da forze agenti su di esso. In genere tutti gli studenti conoscono a memoria queste parole della legge d’inerzia. Ma gli studi di McCloskey¹⁰ e prima ancora quelli di Paolo Bozzi hanno dimostrato che noi non applichiamo il principio d’inerzia nella vita quotidiana¹¹.

Questo principio fondamentale della meccanica è lontano dal senso comune “è un principio che meno empirico e più metafisico non si può”¹². Infatti “... questa legge non può venir desunta direttamente da un esperimento reale, ma soltanto dalla riflessione speculativa, coerente con i fatti osservati. Ancorché l’esperimento ideale non possa mai venir attuato, esso conduce ad una più profonda comprensione degli esperimenti ideali”¹³.

Inoltre, e passiamo alla seconda argomentazione, per Francesco era particolarmente difficile liberarsi delle implicazioni teologiche che comportava rendere permanente la *vis derelicta*. Le implicazioni, gli intrecci fra il principio d’inerzia e la religione li ritroviamo in tutti gli scienziati che hanno

8. CHRIS SCHABEL, *La virtus derelicta di Francesco d’Appignano e il contesto del suo sviluppo* in Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano a cura di Domenico Priori. Edizioni Centro Studi Francesco d’Appignano, Appignano del Tronto, 2006

9. Ibidem.

10. MICHAEL McCLOSKEY, AFONSO CARAMAZZA e BERT GREEN. *Curvilinear motion in the absence of external forces: Naive beliefs about the motion of objects*. Science, vol. 210 1980, n.4474. MICHAEL McCLOSKEY, *Fisica intuitiva*. Le Scienze, aprile 1983

11. Mi permetto di rimandare al mio lavoro. DOMENICO PRIORI, *Quamvis autem ista sint puerilia* in Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d’Appignano a cura di Domenico Priori. Edizioni Centro Studi Francesco d’Appignano, Appignano del Tronto, 2006

12. GIORGIO ISRAEL, *Senza teologia e filosofia la scienza non sarebbe mai nata. Ecco perché*. Il Foglio, 6 luglio 2007

13. ALBERT EINSTEIN, *Leopold Infeld, L’evoluzione della fisica*, p. 21 Universale Boringhieri.

affrontato il complicato argomento. Ma, schematizzando, ricordo che per Cartesio il principio di inerzia “... era l’espressione dell’intervento iniziale di Dio sul mondo, tale da mantenere delle quantità conservate in eterno”¹⁴.

E per Newton? “Newton introdusse sin dal primo principio il concetto di forza; concetto che Leibniz, D’Alembert, Lagrange e tanti altri non esitarono a definire “metafisico”, perché essenzialmente legato al concetto non fisico di causa”¹⁵. E il ricorso alla presenza di Dio, non essendo la dinamica di Newton basata su nessun principio di conservazione della forza, aveva bisogno di una ricarica continua da parte di Dio fornitore provvidente di forza motrice¹⁶. Dobbiamo aspettare Pierre Simone de Laplace, cinque secoli dopo Francesco, rispondendo a Napoleone che gli chiedeva di Dio a proposito del problema del moto, risponderà: “Signore, non ho avuto bisogno di questa ipotesi”.

A chiarire lascio così Edward Grant “Per quanto concerne i rapporti fra scienza e religione, questo problema [l’eternità del mondo] ebbe, nel Medioevo, la stessa rilevanza che ebbero la teoria eliocentrica copernicana nel XVI e nel XVII secolo e la teoria darwiniana dell’evoluzione nel XIX e nel XX secolo”¹⁷ e ancora “Poiché le prove a favore dell’eternità del mondo erano considerate potenzialmente pericolose, ventisette dei 219 articoli condannati nel 1277 (più del 10 per cento) furono dedicati alla sua denuncia”¹⁸.

E Benedetto Castelli a Galileo: “... Dalla dottrina poi di V. S., che a principiar il moto è ben necessario il movente, ma a continuarlo basta il non haver contrasto, mi vien da ridere quando essaltano questa dottrina come quella che mi faccia venir nella cognitione dell’essistentia di Dio; *conciosiachè se fusse vero che il moto fosse eterno, io potrei doventar atei-*

14. ANTONINO DRAGO, *La nascita del principio d’inerzia in Cavalieri e Torricelli secondo la matematica elementare di Weyl* in Atti del XVIII Congresso Nazionale di storia della fisica e dell’astronomia, Como 22-25 maggio 1997.

15. ANTONINO DRAGO, *La nascita del principio d’inerzia in Cavalieri e Torricelli secondo la matematica elementare di Weyl* in Atti del XVIII Congresso Nazionale di storia della fisica e dell’astronomia, Como, 1997.

16. “... che era (l’idea di forza esterna) per Newton una prova dell’insufficienza del meccanismo puro, una dimostrazione dell’esistenza dei poteri non meccanici più alti, la manifestazione della presenza e dell’azione di Dio nel mondo...”. ALEXANDRE KOYRÉ, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*. Einaudi Torino 1967

17. EDWARDS GRANT, *Le origini medievali della scienza moderna*. Piccola Biblioteca Einaudi. Torino 2001, pag. 113-114.

18. *Ibidem*.

sta e dire che di Dio non havemo bisogno, bestemia scelerata"¹⁹.

Un teologo come Francesco non poteva non tener conto che l'eternità

19. Benedetto Castelli a Galileo in Padova.

La Cava, 1° aprile 1607.

Eccell.mo Sig.r mio,

Per le correnti turbolentie son stato necessitato a mancar del debito mio, con non dar conto a V. S. del stato mio: hora, con l'occasione del nostro Capitolo Generale, prima li faccio profonda riverenza, dandoli aviso che il stato mio è assai migliore di quello a che io sto di continuo preparato; poi vivo al servitio di questo mio prelato(301), che non manca honorarmi; leggo una lettione d'Euclide, del quale io già ho visto il 7°, 8°, 9° et sin alla quarantesima del X°, et di lì, soffocato dalla moltitudine (per confessar il peccato mio) de' vocaboli, profondità delle cose e difficoltà di demonstrationi, mi son trasferito al'XI, XII e XIII, de' quali ho visto tutto quello che dalle viste propositioni dependeva. Dopo ho dato l'assalto a Tolomeo, ma son restato intricato al primo corollario del capitolo duodecimo: se V. S. mi vole favorire con darmi qualche lume, infilarò quest'obbligo con gli altri. Ho dato di piglio alli Elementi Sferici di Theo[dosio], et insieme ho cavati gli piedi dalle sette prime propositioni di Archimede De iis que vehuntur in aqua: all'ottava, starò aspettando in luce il trattato suo De centro gravitatis solidorum, il quale alla detta materia mi pare necessario. Gli miei discepoli adorano le rare virtù, et a' nostri secoli uniche, di V. S., delle quali spesso ne faccio quella che io posso mentione.

Mi è poi occorso, a giorni passati, sfogar un pensier mio circa la ragione d'Aristotile addotta per confirmar l'eternità del moto, la quale conclude esser stato il moto avanti il primo moto del'avversario; e perchè a questo m'indusse la definitione del moto dattami da V. S., cioè che il moto non sia altro che una mutatione di una cosa in relatione a un'altra, ho fatto disegno, come si sia, mandarne copia a V. S., acciò, se ci è bisogno di annullatione o di correctione, si degni compiacermene.

Supposto dunque da Aristotile che a principiar il moto è necessario che preceda la essistentia del movente e mobile, segue dicendo: O che questi sono fatti, o eterni: se eterni, perchè non si faceva il moto? se fatti, adonque per moto: talchè era il moto avanti il moto. Che questa sia una conseguenza stroppiata, io lo provo, proposti prima e confirmati doi lemmi, verissimi non solo da sè, ma nella dottrina istessa d'Aristotile. Il primo è, che se il tutto si facesse, saria impossibi[le] farsi con moto. La ragione è, perchè ricercandosi, per la definitione del moto, qualche cosa a rispetto della quale si faccia la mutatione, et essendo da noi proposta la production del tutto, niente si ritrova: adonque non si fa con moto, che era il proposito nostro. Il secondo è, che non sarebbe un assurdo quello che per tale si va predicando da' Peripatetici, che se il tutto si facesse, si farebbe di niente, poicchè non solo non è inconveniente, ma saria necessario che, facendosi il tutto, di niente si facesse: talchè potiamo dire che l'axioma Ex nihilo nihil va inteso e limitato a forza (se però have spetie di verità) alle productioni particolari, non a quella del tutto (se si facesse). Hora, come può inferire quest'huomo da bene: Se sono fatti, adonque per moto? se nè lui nè altri, che habbiano solo un puoco di lume di intelligenza di parole, ponno dire che la production universale si faccia (se si fa) con moto? Non vede egli che, mentre mi dona, non concede, questo passo si facta, che imediate da sè stesso si tronca la strada, come nel primo lemma, di poter dire: ergo per motum? Io non dico nè che sia fatto nè che non sia fatto, ma che il progresso

del moto presupponeva l'eternità del mondo e la conseguente negazione della creazione e della incarnazione.

Per concludere un aspetto metodologico

Avete riflettuto sulla terra che gira? Non preoccupatevi, anche Galileo ha faticato a trovare una prova della rotazione della Terra, e quella infine proposta, il movimento delle maree, era errata. Le prove non si ebbero che molto più tardi: la scoperta di James Bradley dell'aberrazione della luce stellare nel 1729 provò che la Terra ha un moto di traslazione; la scoperta di Friedrich Bessel della parallasse stellare nel 1838 provò per la prima volta che il nostro pianeta gira attorno al sole; e il pendolo di Jean Foucault del 1851 che dimostrò che la terra ruota sul suo asse.

Se andiamo ad approfondire queste conclusioni, esse non sono inattaccabili. La spiegazione dei tre fenomeni suddetti, a prova della rotazione della Terra, potrebbe essere scossa per mezzo di una riformulazione delle leggi della meccanica in un formalismo matematico più complicato. Il risultato non sarebbe semplice. La questione metodologica che dobbiamo mettere in evidenza è la semplicità del ragionamento.

Attiene alla semplicità l'ipotesi copernicana fondata sul fatto che il moto dei corpi celesti poteva essere spiegato in modo più semplice e più coerente se si postulava l'ipotesi che il Sole, invece della Terra, è al centro e la Terra è il terzo pianeta che gira attorno al Sole. Il moto giornaliero di tutti i corpi celesti attorno alla Terra è spiegato tramite il moto terrestre di rotazione giornaliera, e quindi un solo corpo che ruota giornalmente invece di migliaia di stelle.

“Avendo dunque riguardo a i mobili, e non si dubitando che operazione

suo non mi fa guadagnar niente. Dalla dottrina poi di V. S., che a principiar(302) il moto è ben necessario il movente, ma a continuarlo basta il non haver contrasto, mi vien da ridere quando essaltano questa dottrina come quella che mi faccia venir nella cognitione dell'essistentia di Dio; conciosiachè se fusse vero che il moto fosse eterno, io potrei doventar atei-sta e dire che di Dio non havemo bisogno, bestemia scelerata. Horsù: la carta mi manca; se V. S. si degnerà scrivermi, potrà indirizzare le lettere in Roma a D. Hermagora da Padoa in Monte Cavallo, che l'haverò sicure. Con che me li dono tutto di cuore.

Dalla Cava, il primo di Aprile 607.

Di V. S. E.ma

Aff.mo Ser.re e Discepolo

D. Benedetto di Brescia.

Bibl. Naz. Fir. Mss. Gal.,P.VI, T. VII, car. 80. - Autografa.

piú breve e spedita è il muover la Terra che l'universo, e di piú avendo l'occhio alle tante altre abbreviazioni ed agevolezze che con questo solo si conseguono, un verissimo assioma d'Aristotile che c'insegna che **frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora** ci rende piú probabile, il moto diurno esser della Terra sola, che dell'universo, trattone la Terra"²⁰.

Con queste parole di Galileo, dove risuona il *verissimo assioma d'Aristotile* e, aggiungo io, di Francesco d'Appignano **frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora**²¹, possiamo intravedere un approccio metodologico comune e un metodo proficuo per il progresso delle conoscenze umane. Gli scienziati che hanno esplicitato questo approccio metodologico da Aristotele in poi sono numerosi, mi limito a citare, dopo Galileo Galilei, solo Isaac Newton e Albert Einstein. Newton si chiede: "Dove viene che la natura non fa nulla in vano, e da dove deriva tutto l'ordine e la bellezza che vediamo nel mondo?"²² e la sua risposta è teologica: "E sebbene qualunque vero progresso fatto in questa Filosofia non ci conduca immediatamente alla conoscenza della Causa Prima, tuttavia ci avvicina sempre piú ad essa, e da questo punto di vista deve essere altamente apprezzato"²³. Per quanto riguarda Einstein il suo biografo Abraham Pais scrive: "Einstein fu condotto alla teoria della relatività ristretta soprattutto da considerazioni di carattere estetico, vale a dire da criteri di semplicità. Questa splendida ossessione non l'avrebbe piú lasciato per il resto dei suoi giorni. Lo avrebbe portato alla sua conquista piú grande, la relatività generale, e anche al suo fallimento, la teoria unitaria dei campi"²⁴. Per la conclusione lascio la parola a Whitehead "il compito della scienza sta nel cercare la spiegazione piú semplice dei fatti complessi; ma è facile cadere nell'errore di credere che i fatti sono semplici, poiché la semplicità è la meta della nostra ricerca. Il motto di ogni filosofo della natura dovrebbe essere: cerca la semplicità e diffida di essa"²⁵.

20. GALILEO GALILEI. *Dialoghi sopra i due massimi sistemi del mondo*. giornata seconda

21. DOMENICO PRIORI **INSERIRE I Convegno**

22. ISAAC NEWTON, *Ottica*, Libro III, parte I, Questione 28

23. Ibidem

24. A. Paris, "Sottile è il Signore..." *La scienza e la vita di A. Einstein*, Torino, 1991, pag. 155, Bollati Boringhieri

25. A.N. WHITEHEAD, *Il concetto della natura* 1920 Torino 1975 p.146 (citato da Will Derkse in: <http://www.disf.org./voci/34.asp>).

FRANCESCO D'APPIGNANO SULLE DONNE, IL SESSO E IL MATRIMONIO

Sommario

Questo contributo presenta le riflessioni di Francesco d'Appignano, nel suo commento alle Sentenze, sulle donne, il sesso e il matrimonio, senza tuttavia suggerire che Francesco si differenzi dai suoi contemporanei. Francesco trattò questi temi nel terzo libro, nelle questioni relative alla Beata Vergine e nel quarto libro, dove sollevò una serie di questioni sul sacramento del matrimonio. Benché Francesco creda che le donne svolgano un ruolo subordinato nella procreazione, egli considera che la loro parte sia maggiore di quella attribuita a loro da Aristotele. Analogamente, sebbene Francesco sostenga l'inferiorità della mente femminile, nonché del corpo e ammetta la loro subordinazione agli uomini nel matrimonio, egli enfatizza nondimeno l'uguaglianza fondamentale tra uomini e donne nel consentire al matrimonio e l'atto matrimoniale è un servizio che gli sposi sono obbligati ad offrirsi l'uno l'altro.

Summary

This paper presents Francesco d'Appignano's thoughts concerning women, sex, and marriage as expressed in his Sentences commentary, without suggesting that Francesco was unique in his time. Francesco dealt with the subject in book III when discussing the Blessed Virgin Mother, while in book IV he asked numerous questions on the Sacrament of Marriage. Although Francesco believes that women play a subordinate role in procreation, their part is greater than what Aristotle had attributed to them. Parallel to this, while Francesco notes the inferiority of the female mind and body and agrees with their general subjugation to men in marriage, he emphasizes the fundamental equality of men and women in consenting to marriage and in having sex within marriage, a service each partner is obliged to offer.

Oggi giorno lo studio della donna, e a giusta ragione, è un'enorme industria, considerando che questo gruppo misterioso e poco compreso comprenda la metà dell'intera popolazione. Lo studio della condizione della donna nel medioevo non è stato meno ampio rispetto a questa tendenza generale. Da quanto ne sappiamo, esiste persino una letteratura sulle donne nella cultura medievale ed il tema è stato affrontato anche dai teologi universitari - i quali, per quanto ne sappiamo, erano tutti uomini². Un maestro di teologia aveva diverse opportunità di discutere la natura della donna nel corso del suo insegnamento, soprattutto nelle disputazioni quodlibetali durante le quali ogni persona presente poteva porre un quesito su qualsiasi cosa. Nel corso delle sue lezioni sulle *Sentenze*, un bacceliere di teologia era libero di toccare *il soggetto* delle donne, ad esempio nel contesto della vita oltremondana per discutere se le anime senza corpo mantengono la loro identità sessuale. Forse i punti più interessanti rispetto ai quali esprimere la propria opinione sulla donna s'incontrano nei quesiti sulla Beata Vergine posti nel III libro delle *Sentenze* e nella prolissa sezione sul sacramento del matrimonio del IV libro. In questo studio baserò i miei commenti esclusivamente su ciò che Francesco d'Appignano scrive in questi due contesti.

Nel III libro delle *Sentenze*, Francesco parla delle donne in generale e nella *quaestio* 7 egli chiede "se la Beata Vergine sia stata una madre come le altre donne". Il primo articolo è incentrato sul ruolo della donna sulla riproduzione ed offre lo spunto da cui iniziare il mio studio. Ho trascritto quest'articolo da tre distinte versioni del testo. Una versione (= A) sopravvive in numerosi manoscritti; un'altra redazione (= B) si trova in una copia incompleta delle prime otto questioni del III libro, nel codice di Praga, il quale contiene quindi due versioni diverse di queste questioni; un manoscritto di Vienna trasmette un terzo testo, e sembra avere una redazione diversa per la maggior parte delle questioni del commento al III libro. Da notare che nessuna delle tre versioni è un sommario delle altre; in che modo

1. Ringrazio di cuore Chris Albertini per la traduzione italiana, William Duba e Tiziana Suarez-Nani per aver tradotto le aggiunte successive al testo e la prof.ssa Angela Marinelli per la revisione del testo.

2. Si trovano su internet numerose bibliografie di donne medievali, ed anche studi su come i teologi medievali abbiano concepito le donne. Si veda, ad esempio E. McLAUGHLIN, "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology," in R.R. Ruether, ed., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (New York 1994), pp. 213-266; e recentemente, B. ROEST, "Female Preaching in the Late Medieval Franciscan Tradition," *Franciscan Studies* 62 (2004), pp. 119-154, soprattutto pp. 121-123 e la letteratura che cita.

esse siano in relazione l'una con l'altra è argomento per una futura ricerca³. Qui parto dal postulato che tutte queste versioni possano essere attribuite a Francesco in un modo o nell'altro e cito libramente da ciascuna di esse.

Leggendo la risposta di Francesco, dobbiamo constatare che egli desidera preservare la natura umana di Cristo, così come la nobiltà della Vergine, due aspetti che possono avere un effetto sulla sua biologia. Così, se Maria è madre come una qualsiasi altra, allora deve aver avuto lo stesso ruolo nel generare la sua prole - Gesù. Ma Francesco si domanda, "Quale causalità esercita una madre in relazione alla sua prole?"⁴ Secondo i quattro tipi di cambiamento o di moto posti da Aristotele, Francesco non dubita che la madre svolga sia un ruolo attivo che un ruolo passivo nelle due prime fasi dello sviluppo. Innanzitutto lei aiuta il "moto locale" sistemando la sostanza richiesta nel posto dovuto: si presume, cioè, che lei ovuli e poi faccia sesso. In secondoluogo, facilita l'alterazione iniziale di quella materia portandola dentro di sé⁵. In terzo luogo se la madre abbia qualcosa a che fare nell'introduzione della forma sostanziale della prole, e, in quarto luogo, se concorra all' "organizzazione delle membra" e alla crescita del figlio, e in che modo?⁶.

3. Per i testi e per un'analisi del III libro, si veda W.O. DUBA and C. SCHABEL, "*The Manuscript Tradition for Francis of Marchia's Commentary on the Third Book of the Sentences*," *Picenum Seraphicum* 25-27 (2006-08), in corso di stampa.

4. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (A): "Contra: ubi est univoca generatio ex parte prolis et parentis, ibi est univoca maternitas; generatio Christi sicut aliorum fuit huiusmodi; ergo etc. Hic tria sunt videnda. Primo, qualem causalitatem habet mater respectu prolis? Et ex hoc videbitur quaesitum".

5. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (B): "Quantum ad primum, dico quod in generatione prolis concurrunt quatuor mutationes. Est enim primo motus localis quantum ad ministrationem materiae, per quem quidem motum localem materia prolis defertur ad certum locum in matre. Secundus motus ibi concurrere est modus alterationis, quo quidam illa materia in certo loco per primum motum reposita alteratur. Tertio, post istum duplicem motum sequitur introductio formae substantialis alicuius imperfecte." (C) "Quarta est organizatio membrorum ad debitam quantitatem et est motus augmenti. Et ita patet quod omnes motus ibi concurrunt, quia secundum Philosophum, non distinguitur motus in plures motus, et primus motus hic est localis, secundus alterationis, tertius generationis cui semper amictitur corruptio, et ultimo motus augmentationis qui est secundum quantitatem. Ad propositum, ad primum motum, scilicet translationis materiae seu seminis ad locum debitum, mater se habet active, quia certum est quod ad hoc aliquid facit. Similiter, active se habet quantum ad aliquam alterationem".

6. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (B): "Sed tantum est hic dubium utrum ipsa mater se habeat active vel tantum passive respectu alterationis ultimatae dispositionis et necessitantis ad formam substantialem et etiam respectu ipsius

Ci sono due opinioni in merito, secondo quanto Francesco. La prima dice che sia il padre che la madre svolgono un ruolo attivo nell'introdurre la forma sostanziale, sebbene il padre svolga il ruolo principale e la madre, che ha anche una funzione passiva, svolga un ruolo meno attivo e che quindi entrambi i genitori concorrano alla procreazione della prole⁷. Aristotele non è d'accordo con questa spiegazione, e ritiene che il ruolo della madre è totalmente passivo, mentre il padre svolge la parte attiva. Per il Filosofo, il maschio è il motore, come il falegname, mentre la femmina è la ricevente, come un pezzo di legno⁸.

Francesco respinge la prima posizione. Per Francesco l'uomo e la donna hanno lo stesso tipo di forma sostanziale, ragione per cui le loro potenze devono essere dello stesso tipo. Quindi entrambi svolgono una parte attiva, sebbene quella della donna sia meno significativa, ed entrambi dovrebbero svolgere anche un ruolo passivo, sebbene la parte passiva dell'uomo sia di minore importanza⁹. Infatti, Francesco pensa che né il padre né la madre svolgano un ruolo attivo nell'introduzione della forma sostanziale, nell'organizzazione delle membra e crescita del figlio. Le ragioni di

formae substantialis, puta respectu formae substantialis corporis, sanguinis, et ossis, etc. De motu enim quarto, puta de motu augmenti, videndum est sicut de motu formae substantialis. Et ita totum dubium est hic de introductione formae substantialis et de motu alterationis necessitantis ad ipsam, utrum videlicet mater respectu istorum se habeat active vel tantum passive”.

7. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (A): “Et quantum ad hoc sunt duo modi dicendi. Primus, quod in generatione prolis quantum ad introductionem formae substantialis uterque parens se habet active, pater tamen quasi principale agens et mater sicut minus principale. Et sic mater concurrat in ratione duplicis principii, activi scilicet et passivi, licet minus principalis. Et sic secundum istos pater et mater integrant unum principium totale in generatione prolis”.

8. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (A): “Secundus modus dicendi est quod mater se habet ibi mere passive. Et haec videtur esse opinio Aristotelis, 15 *De animalibus*, ubi dicit quod mas se habet sicut movens, femina sicut recipiens, et in fine capituli dicit ‘mas,’ inquit, ‘se habet ad formam sicut carpentarius ad lignum’”.

9. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (A): “Nullum istorum modorum intelligo. Et ostendo primo quod motiva primi non concludunt, quia sicut arguit de potentia activa, ita arguam de potentia passiva, quia formam substantialem eiusdem speciei consequuntur potentiae eiusdem rationis; sed forma substantialis viri et mulieris sunt eiusdem speciei, et formam mulieris consequitur potentia passiva; ergo et formam viri consequitur potentia passiva. Et sic vir se habebit in generatione prolis passive sicut mulier. Et sicut tu dicis quod vir se habet magis principaliter active, ita e converso dicam quod uterque concurrat passive, tamen mulier principaliter passive. Ponere autem tot

ciò hanno meno a che fare con la concezione della donna che con la biologia; tuttavia, fondamentalmente, Francesco dice che dopo che l'uomo ha avuto quanto voleva dalla donna, egli si stacca dal suo seme e non ha più niente a che fare con esso, tranne indirettamente. Lo stesso vale per la donna: una volta che ha fornito il materiale e il luogo, non fa nient'altro. Dopo tutto, poiché il ventre è una parte specifica del corpo della donna, con una specifica natura, come potrebbe esso dare occhi e gambe ad un bambino, che sono parti del corpo di altra natura? La donna non ha un ruolo attivo in questo processo più di quanto ne abbiano gli elementi rispetto ai corpi che essi costituiscono. In ogni caso, persino i genitori più anziani, con corpi gravemente malati, possono ancora avere figli con carne abbastanza decente, il che non potrebbe accadere se i genitori causassero attivamente lo sviluppo della prole¹⁰.

Ne risulta che Aristotele è ancora più lontano dalla verità. In effetti, ad un uomo può nascere un figlio anche dopo che è morto: in questo caso, anche se si considera che il padre è indirettamente in attività tramite il seme, è evidente che quel seme non è carne, sangue e ossa, ragione per cui deve avvenire qualcos'altro¹¹.

Così, per Francesco, né il maschio né la femmina hanno un ruolo attivo

principia activa et passiva videtur superfluum, quia ad unum effectum numero sufficit unum principium numero passivum et unum activum numero”.

10. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (C): “Probatur idem aliter sic: cum quodlibet membrum habeat virtutem determinatam, sicut oculus aliam ab aure, et hoc a corde, etc., tunc arguo: unumquodque membrum habet virtutem et actionem propriam; sed proles sive fetus habet esse in determinato loco in matre; cum igitur determinatus locus habeat determinatam virtutem, igitur non potest inducere virtutem cuilibet membro. Cum igitur in prole sit distinctum quodlibet membrum a quolibet et in virtute et in actione, igitur virtus contenta in loco illo determinato non poterit esse causa eius.” (B): “Praeterea, imperfectius non est causa perfectioris; sed caro prolis generatae a parentibus senibus est perfectior carne eorum; ergo etc.”.

11. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (C): “Item, probatur eadem pars sic: causa et effectus sunt simul in eodem instanti introductionis formae substantialis; forma seminis corrumpitur; quare etc... Mater non habet plus de activitate respectu prolis generandae quam pater - patet etiam per eos -; sed pater non habet huiusmodi activitatem nisi mediante materia ministrata; quare etc. Minor patet, quia potest esse quod pater post seminis decisionem moriatur, et tamen procreatur fetus, ergo hoc erit tantum mediante materia ministrata.” (B): “Nec mediatam mediante semine, quoniam illud quod est imperfectius aliquo non potest agere effective ad ipsum; sed semen decisum a patre est simpliciter imperfectius quacumque forma substantiali prolis - illud enim quod est caro, sanguis, et os in potentia tantum est imperfectius eo quod est ista in actu, semen autem est quodlibet istorum in potentia praecise, non autem in actu -; ergo etc.”

negli ultimi due stadi della formazione del feto. Il padre è come una spiga di grano dopo che il seme è stato tolto e gettato nella terra, mentre la madre è come la terra che riceve il seme. E prima che il grano possa crescere, il seme deve corrompersi. D'altro canto, la terra non è viva e non è nemmeno la causa della vita. Se si chiede come un bambino venga effettivamente generato, Francesco risponde chiedendo a sua volta come venga generato il grano, e dichiara: dalla causa prima. Così la Vergine Madre svolse lo stesso ruolo per quel che concerne suo figlio Gesù che le altre madri nei confronti dei loro figli - in maniera tuttavia più nobile ed eccellente, naturalmente¹².

Paragonata alle altre due opinioni, quella di Francesco sembra porre le donne ad un livello superiore nella procreazione e a chi dicesse che il ruolo attivo dell'uomo è "principale", egli controbatte che il ruolo passivo della donna è altrettanto "principale," sebbene alla fine preferisce attribuire l'importante rapporto di causa ad effetto a Dio stesso. Ciò non vuol dire che Francesco fosse una specie di profemminista. Da parte di Francesco, come per la maggior parte dei maestri medievali di teologia, si presumeva, infatti, che gli uomini fossero in un certo modo superiori alle donne nel corpo e nella mente: così nel libro IV, *quaestio* 47 (a. 2), discutendo della poligamia, Francesco dà per scontato che "il corpo dell'uomo è più nobile del corpo della donna"¹³. In *quaestio* 51 della *Reportatio* IIB (par. 38), discutendo dell'immortalità dell'anima e del fenomeno della senilità, Francesco disinvoltamente commenta: "Ma se l'intelletto prospera negli

12. FRANCESCO D'APPIGNANO, III *Sent.*, q. 7, a. 1 (ed. Duba-Schabel) (A): "Dico ergo quod quantum ad introductionem formae substantialis, nec mas nec femina se habent active... Unde non aliter se videtur habere pater ad generationem prolis quam spica a qua excussum est granum et semen quod proicitur in terram, nec mater aliter quam terra recipiens semen. A quo ergo generatur proles effective? Et ego quaero a te, a quo generatur bladum? Certum est quod non a spica a qua excutitur semen, nec a grano proiecto in terram, quia illud corrumpitur, quia 'nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet,' Iohanne. Nec ab ipsa terra planum est, quia est quid imperfectius." (B): "Et si quaeras a quo igitur sunt effective istae formae substantiales, dico quod a prima causa. Non enim potest eis attribui aliqua causa secunda a qua possint effective induci. Tunc ergo, hoc praemisso, dico quod omne genus causalitatis quod habent aliae mulieres respectu prolis habuit beata Virgo respectu Christi, et nobiliori et perfectiori modo".

13. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 2 (in E. Katsoura, C. Papamarkou, e C. Schabel, "*Francis of Marchia's Commentary on Book IV of the Sentences. Traditions and Redactions, with Questions on Projectile Motion, Polygamy, and the Immortality of the Soul,*" *Picenum Seraphicum* 25-27 [2006-08], in corso di stampa) (A): "... cum corpus viri sit nobilior corpore mulieris..." (B): "Sed corpus viri est nobilior..." Per le due redazioni di questo testo, si veda sotto.

uomini vecchi, ciò è dovuto ad una buona costituzione dell'immaginazione, poiché a quell'età le visioni ingannevoli la cui confusione è d'impedimento all'intelletto, come si vede chiaramente nei bambini e nelle donne sono state messe da parte e tenute a bada"¹⁴.

Per un teologo medievale la migliore occasione di trattare delle donne, sebbene in modo indiretto, si trovava nel libro IV, poiché la massima parte di quel libro tratta dei sacramenti. Nel suo commento Francesco solleva all'incirca quattordici *quaestiones* sul sacramento del matrimonio. Pare che queste questioni siano conservate in due redazioni diverse, ciascuna delle quali si suppone attribuibile a Francesco¹⁵. Qual è la corretta relazione fra uomo e donna nel matrimonio? Se si dovesse sfrondare le domande di Francesco sul sacramento del matrimonio dal loro pedante e formalistico aspetto esteriore e tradurle in italiano per il *Corriere della Sera*, il moderno lettore italiano a volte s'infastidirebbe, a volte sarebbe scioccato e a volte deliziato. "L'uomo è superiore", commenta Francesco, "per quel che riguarda la direzione della casa"¹⁶. E altrove: "i coniugi non sono uguali rispetto ai diversi gradi di sottomissione, poiché le donne debbono essere soggette all'uomo, come insegna l'Apostolo, specialmente nella vita presente, quale punizione per il loro peccato. Così Dio disse alla donna: 'Tu sarai sotto il potere dell'uomo'". Francesco cita anche l'affermazione di San Paolo secondo cui "l'uomo è capo della donna proprio come Cristo è capo della Chiesa." Questo, tuttavia, è vero soltanto nello stato attuale della Chiesa; prima infatti essa era sotto il suo potere solo nell'ordine dell'amore, mentre oggi lo è anche nel timore¹⁷.

14. FRANCESCO D'APPIGNANO, IIB *Sent.*, q. 51 (ed. G.J. Etzkorn e W.O. Duba, in corso di pubblicazione), par. 38: "Si autem in senibus vigeat intellectus, hoc est propter bonam constantiam imaginationis, quia tunc sunt promotu et magis sedata phantasmata quorum turbatio impedit in intellectu, sicut patet in pueris et mulieribus, sicut patet VII *Physicorum*".

15. Secondo R.L. 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), pp. 103, queste sono qq. 42-55. In questa sezione, c'è una tendenza generale secondo quella che ci si aspetterebbe nel caso in cui una redazione fosse un'abbreviazione dell'altra. Si veda Katsoura-Papamarkou-Schabel, "Francis of Marchia's Commentary on Book IV of the Sentences."

16. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 42, a. 1 (Prague, Metropolitni Kapituly 531 [C 99], 230ra [= P]): "...licet quantum ad regimen domus vir sit principalis..."

17. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 46, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "...licet coniuges sint pares per exclusionem servitutis quantum ad actum coniugalem, non tamen per exclusionem omnis ordinis subiectionis. Mulieres enim debent

Quando Francesco chiede se è contro la legge della natura che una donna abbia molti uomini, l'argomento iniziale è il seguente:

Sembra di no, poiché sembrerebbe meno conveniente che una *cosa* abbia molti proprietari piuttosto una donna molti uomini. Le *altre cose* sono infatti più nel potere del loro proprietario ed a lui soggette di quanto una moglie sia soggetta a suo marito. Il dominio del signore sul servo è un dominio dispotico, ma non [la sottomissione] di una moglie all'uomo. Tuttavia una *cosa*, per esempio un servo, può avere molti padroni diversi o subordinati. Allo stesso modo, una donna può avere molti uomini”¹⁸.

Ma in realtà questo non è ciò che pensa Francesco, poiché non è la stessa cosa quando si tratta di moglie o di marito e di qualsiasi *altra cosa* posseduta, “in quanto non è contrario al buon uso di una cosa avere molti padroni”, ma questa non è una buona idea quando si tratta di donne¹⁹. Per Francesco, quindi, la moglie è in un certo modo per il proprio marito come un possesso, soggetta a lui sia per natura sia a causa del peccato di Eva.

Ma nel contrarre il matrimonio e nel principale scopo del sacramento esiste un'uguaglianza fondamentale tra uomini e donne, secondo Francesco, e questo è un punto su cui egli pone la maggiore enfasi. Il matrimonio è l'eterno, reciproco e indissolubile dominio dei corpi dell'uomo e della donna, afferma Francesco ripetutamente. Quando un uomo e una donna si sposano,

esse subiectae viris, ut docet Apostolus, et maxime pro isto statu, in poenam sui peccati. Unde Deus dixit mulieri: ‘Sub viri potestate eris.’ Licet enim etiam ante lapsum esset sub eius potestate, aliter tamen nunc, prius enim erat sub eius potestate solo amore quodam ordine naturae, nunc autem timore.” (B): “... quia licet vir et mulier sint pares in actu coniugali quantum ad exclusionem servitutis, non tamen per exclusionem principatus simpliciter a viro respectu mulieris, quia mulieres debent esse subditae viris suis, *Ephesios* 5: ‘Quia vir est caput mulieris sicut Christus caput Ecclesiae,’ secundum eundem, et maxime in statu naturae lapsae, quia dictum fuit sibi a Domino, *Genesis* 3: ‘Sub viri potestate eris,’ et hoc etiam erat in statu innocentiae. Sed aliter quam modo, quia tunc tantum amore, modo autem non solum amore, sed timore et in poenam, quia fuit initium peccati”.

18. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 46, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): “Videtur quod non, quia minus videretur quod una alia res posset habere plures dominos quam quod una mulier posset habere plures viros. Magis enim aliae res sunt in potestate domini possidentis et subiectae sibi quam uxor sit subiecta viro. Principatus enim domini ad servum est principatus despoticus, non autem uxoris ad virum. Et tamen una res, puta unus servus, potest habere plures dominos disparatos vel subordinatos. Ergo et una mulier plures viros”.

l'uomo si sposa per il possesso del proprio corpo nei confronti della donna, e allo stesso modo la donna. In un vero matrimonio c'è "l'obbligo reciproco di accettazione dell'atto della copulazione coniugale", vale a dire che il matrimonio implica fare sesso quando richiesto. Francesco spesso asserisce che "l'uomo e la donna sono in un certo senso uguali, né vi è alcuna servitù dell'uno nei confronti dell'altro in quest'atto, cioè l'atto coniugale"²⁰. Il mio professore di storia medievale ha sempre sostenuto che il matrimonio è un contratto, ma mentre egli intendeva un accordo finanziario al di sopra di qualsiasi altra cosa, per Francesco il contratto è nella carne, e sebbene sia effettivamente un contratto, è un contratto di tipo più nobile:

“Ogni qualvolta esiste una reciproca traslazione del dominio di una cosa in favore del dominio di un'altra, in atto o in consuetudine, c'è un tipo di giustizia commutativa. [Il matrimonio] non è altro che lo scambio di un dominio in favore di un altro, come il dominio del corpo femminile in funzione del dominio del corpo del marito e viceversa. Quindi è un tipo di giustizia commutativa. Questo è il tipo più nobile che si possa avere per le cose materiali. Ma [nel matrimonio] le cose che si scambiano, vale a dire i corpi umani, ... sono più nobili di tutte le altre cose materiali che possono essere scambiate”²¹.

19. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 46, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): “Ad rationem in principio dico quod non est simile de uxore et de quacumque alia re possessa, quia quod una res aliqua habeat plures dominos non est contra bonum usum illius rei. Immo hoc est causa bene utendi illa re, quoniam uno domino non bene utente ipsa potest alius bene uti. Si autem mulier haberet plures viros, esset, ut ostensum est, contra bonum proles et etiam contra bonum pacis communis, ad quod etiam matrimonium communiter ordinatur”.

20. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 42, a. 1 (P 229vb-230ra): “Matrimonium est dominium [230ra] mutuum corporum viri et mulieris indissolubile propter commune bonum confovendum. Prima pars, videlicet quod est mutuum dominium maris et feminae, patet ratione et auctoritate. Ratione sic: ubique est mutua obligatio respectu alicuius actus, ibi necessario est mutuum dominium super extrema illius actus; sed ubique est verum matrimonium, ibi est obligatio mutua ad actum copulae coniugalis; ergo et super extrema huius actus est dominium, quae quidem extrema sunt corpora ipsa quae coniuguntur et copulantur... Prima est quod vir et mulier sunt aliquo modo pares, nec est ibi servitus in uno respectu alterius quantum ad istum actum, videlicet conjugalem... quia vir non habet proprietatem* sui corporis, sed mulieris, et e converso, vir habet proprietatem* corporis mulieris, non mulier...” (230rb): “Secunda particula huius descriptionis est quod huiusmodi dominium est perpetuum et indissolubile in vita ista”.

21. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 42, a. 2 (P 231rb): “Ubi cumque est mutua translatio domini alicuius pro dominio alterius in actu vel in habitu, ibi est species iustitiae

Oltre a questa giustizia, il matrimonio sicuramente coinvolge la virtù naturale dell'amicizia nella coabitazione del marito con la moglie, ma principalmente agisce come limitazione sulla licenza sessuale tramite la temperanza: è "la catena più difficile, perché è eterna e indissolubile, mentre il sesso è facile." Così ci si sposa e ci si limita a fare sesso con una persona. Il matrimonio è giusto persino secondo la legge della natura, nello stato d'innocenza, ma con la caduta divenne necessario per Dio e per l'uomo renderlo obbligatorio, poiché la gente non vuole legarsi ad esso o osservarlo²².

Francesco sembra sostenere l'attività sessuale nel matrimonio in generale. Quando gli si chiede se si può fare sesso senza peccato, Francesco rammenta ai suoi lettori che il matrimonio è conforme alla legge della natura, ragione per cui, dato che il matrimonio è in funzione del sesso, il sesso non può essere peccaminoso. Dopo tutto, esso è necessario per la perpetuazione della specie, che è lo scopo del fare sesso e, di conseguenza, del matrimonio. Tuttavia il sesso non può aver luogo senza vergogna - Francesco potrebbe tuttavia aver ammesso in privato che la vergogna è parte del divertimento - e così, forse, è concepito come una colpa veniale. Ma Francesco pone fine a questa questione dicendo che "forse si potrebbe sostenere che esso è praticato senza alcun peccato, né mortale né veniale"²³.

commutativae. Talis enim non est nisi translatio domini propter dominium, ut dominium corporis feminae propter dominium corporis maris et e converso. Ergo est species iustitiae commutativae, et ista est nobilissima species possibilis haberi in rebus materialibus, quoniam illa species iustitiae commutativae est nobilior cuius extrema quae commutantur sunt nobiliora; sed res quae commutantur, puta corpora humana, quorum dominium commutatur, sunt nobiliores quibuscumque aliis rebus materialibus commutabilibus; ergo etc."

22. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 42, a. 2 (P 231rb): "Ex hoc sequitur quod matrimonium est quoddam bonum notabile et excellens. Includit enim in se tres virtutes naturales supradictas videlicet temperantiam materialiter, amicitiam virtualiter, et iustitiam formaliter..." (231va): "Amicitia enim coniugalis consistit in mutua cohabitatione viri et mulieris..." A. 3 (232rb): "Quanto aliquid est magis difficile, tanto maior virtus requiritur ad ipsum. Nunc autem vinculum matrimoniale, quia perpetuum et indissolubile, et difficilissimum, licet copula sit facilis... Ideo, quia propter eius difficultatem homines post statum naturae lapsae matrimonium non servassent vel non contraxissent, non obstante quod sit de iure naturae, ideo ad obligandum magis eos ad hoc supervenit et fuit necessarium praeceptum divinum et etiam humanum..."

23. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 43 (P 233ra): "Respondeo. In ista quaestione tantum est videndum utrum actus coniugalis possit exerceri absque aliquo peccato, quod enim matrimonium non sit contra ius naturae, immo de iure naturae, iam ostensum est in alia quaestione... Nunc autem constat quod, loquendo de peccato mortali, tale non est necessario huic actui annexum, immo potest sine tali peccato exerceri... Sed sine vinculo

In realtà, questo sembra essere ciò che egli effettivamente pensa.

Un'obiezione potrebbe tuttavia essere che il sesso senza il fine della procreazione è peccaminoso. Così nella *quaestio* 49 Francesco chiede se persone sterili o molto vecchie possano sposarsi. Precedentemente egli ha osservato che i bambini, gli alienati e tutti quelli che non sono in grado di procreare non possono sposarsi²⁴, ma ora risponde che una coppia che non può concepire, ma può fare sesso, può benissimo sposarsi, sebbene questo matrimonio sia meno perfetto di quello fra persone che hanno bambini. Così le persone sterili possono sposarsi, poiché, sebbene non in grado di procreare, possono fare sesso. Francesco dice la stessa cosa riguardo ai vecchi che non possono concepire: se sono tanto vecchi da non poter fare sesso, non dovrebbero sposarsi, ma se possono ancora fare sesso, possono benissimo sposarsi. La lezione sembra essere che allo scopo di fare sesso ci si debba sposare, ma per sposarsi si deve essere in grado di fare sesso²⁵.

matrimoniali et eius actu non potest salvari species humana...” (233rb): “Utrum autem possit fieri sine omni peccato veniali est dubium... Sed copula carnalis non potest fieri sine verecundia... Sed per huiusmodi actum privat se usu rationis, qui est summum bonum eius...” (233va): “...actus sequens non videtur posse esse sine aliqua culpa veniali...” (233vb): “Forte etiam posset dici quod posset fieri sine quacumque culpa, tam mortali quam etiam veniali.”

24. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 42, a. 1 (P 230rb): “Tertia particula, videlicet quod sit propter bonum prolis confovendum et nutriendum...” (230va): “Ex prima enim condicione sequitur quod pueri et amentes et quicumque ad generationem impotentes non sunt habiles ad matrimonium contrahendum nec possunt contrahere ipsum.”

25. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 49 (P 235va): “Utrum steriles et totaliter senes sint habiles ad matrimonium contrahendum...” (235vb): “Respondeo. Ad cuius evidentiam est sciendum quod aliqui possunt esse ad matrimonium dupliciter impotentes secundum quod matrimonium datum est ad duo... in officium ad conservationem videlicet speciei... in remedium post lapsum... et ad actum cognoscendi et ad actum generandi; secundum enim quod datur in officium ordinatur ad actum generandi, secundum autem quod datur in remedium ordinatur ad actum cognoscendi... Primum patet, quoniam matrimonium est translatio mutua domini corporum coniugum ad talem actum; sed impotentes non possunt tale dominium recipere; qualiter etc. Secundum etiam patet, quoniam matrimonium, ut dictum est, datum est in remedium. Ut autem datur in remedium praecise respicit istum actum; ergo non potentes generare, dum tamen possint se cognoscere possunt vere contrahere, licet non sit inter ipsos ita perfectum matrimonium sicut inter alios...” (236ra): “Ex hoc dico ad quaestionem quod steriles non sunt ad contrahendum inhabiles quoniam steriles, licet sint impotentes et inhabiles ad actum generandi, non tamen ad actum se mutuo cognoscendi... Consimiliter dico de senibus quoniam vel senes pervenerunt ad tantam senectutem quod sunt simpliciter impotentes quantum ad utrumque actum, tam videlicet ad actum cognoscendi quam ad actum per consequens generandi, vel non sed sunt tan-

Naturalmente ci si può sposare senza fare sesso, giacché il sesso che segue il matrimonio è l'uso del dominio acquisito in virtù di esso. Allo stesso modo, non è necessario fare sesso durante tutto il corso del matrimonio²⁶. Nonostante ciò, poiché è un obbligo reciproco, sembra che si debba fare sesso quando il coniuge lo richiede.

Il sesso condiziona le domande di Francesco alla poligamia. Si potrebbe pensare che egli abbia un doppio standard a questo proposito, ma in realtà sembra seguire una sua logica. Secondo la legge naturale, può una donna avere più di un uomo? Se lo scopo del matrimonio è il sesso, e se il sesso è finalizzato per la procreazione, allora non è giusto che una donna abbia più di un uomo. Francesco lo dimostra ripetendo il detto italiano secondo cui l'identità della madre è certa, ma non si sarebbe certi sull'identità del padre nel caso in cui la donna facesse sesso con più di un uomo. E chi si prenderebbe cura del bambino e ne assicurerebbe l'educazione religiosa? Francesco aggiunge un interessante argomento: se una donna fa sesso con più di un uomo, il miscuglio del seme dei partners maschili impedirebbe la concezione. Per questo motivo "le male femmine," presumibilmente prostitute, "non possono concepire"²⁷. Io ritengo che Francesco si sia sbagliato su questo punto.

tum [236rb] impotentes ad actum generandi, non autem ad actum cognoscendi. Primo modo sunt simpliciter inhabiles ad matrimonium propter rationem iam dictam. Nec enim tales possent contrahere matrimonium ut matrimonium est in officium, cum non possint generare, nec etiam ut matrimonium est in remedium, cum non possint se cognoscere".

26. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 42, a. 1 (P 230vb): "Prius enim potest separari a posteriore; sed matrimonium est dominium mutuum habile, copula autem sequens matrimonium est actualis usus istius domini; etc... Sed matrimonium potest esse pro aliquo tempore sine huiusmodi copula, nec enim semper coniuges copulantur quamdiu manet matrimonium, ergo etc. Praeterea, causa prior tempore effectu potest absolvi ab ipso; sed istud dominium mutuum est causa sequentis copulae et prius ipsa etiam tempore; ergo etc."

27. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 46, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Minor patet, quia finis propinquus est proles. Constat autem quod esset contra bonum prolis, quia nesciretur cuius patris esset, et ita ut incerta et vaga derelinqueretur ab omnibus, propter quod non posset debite educari, et ita periret bonum prolis morale. Esset etiam contra bonum naturae eius. Propter complexiones enim diversas et contrarias diversorum, commixtio seminum impedit conceptionem. Unde et hoc est propter quod istae malae mulieres non possunt concipere." (B): "Probatur consequens, primo de fine propinquo debito: quia contra educationem religiosam prolis et bonos mores eius, quia proles esset incerta cuius esset, et sic nullus curaret de eius educatione. Item, periret proles quantum ad esse naturae, quia semen unius viri destruit et corrumpit semen alterius, et sic non haberetur proles, sicut patet in fatuis mulieribus".

Qualcuno potrebbe obiettare a ciò in due modi. Il primo: e se una donna, superata l'età della fertilità, volesse fare sesso con molti uomini? Il secondo: e se aspettasse abbastanza a lungo fra un partner e l'altro, in modo da evitare la mescolanza del seme? Francesco in verità non solleva nessuna di queste due obiezioni, ma tuttavia ne dà la risposta. Un forte motivo contro la poligamia è quello di impedire la discordia fra gli uomini. Se una donna avesse molti uomini, in quel caso, visto che il matrimonio comporta il dominio sul corpo della sposa, tutti i mariti potrebbero richiedere tale diritto. Di conseguenza, se tutti richiedessero sesso nello stesso momento, la donna non sarebbe in grado di soddisfarli contemporaneamente. Ora, ovviamente, Francesco non aveva a disposizione del materiale pornografico dei nostri tempi, ma possiamo tuttavia capire il suo punto di vista, e questo si applica sia alle donne fertili che a quelle che non lo sono. Così, al fine di impedire discordie tra i mariti, la natura e la giusta ragione non accettano che una donna sposi molti uomini. Ecco perché tale pratica "non si trova in alcuna nazione"²⁸.

Ma è la stessa cosa per quanto riguarda gli uomini? Può un uomo avere più di una moglie? Secondo la legge della natura, Francesco sostiene che può ben farlo, e i Santi Padri del Vecchio Testamento lo dimostrano²⁹. Una delle obiezioni contro la possibilità che una donna abbia più di un uomo non si applica alla situazione contraria: se un singolo uomo ha molte mogli, non c'è incertezza su chi siano il padre e la madre del bambino. Francesco aggiunge poi che gli uomini che vanno a letto con le mogli di altri uomini peccano mortalmente, poiché confondono tutto, con effetti potenzialmente negativi per la prole. Ma a condizione che gli uomini non si allontanino dalle proprie mogli - e si potrebbe aggiungere anche che sarebbe più facile

28. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 46, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Si ergo una haberet plures, quilibet haberet super eam ius petendi debitum. Et ita omnibus simul petentibus, cum ipsa simul non posset omnibus reddere, per consequens hoc esset non in remedium, sed magis in discidium. Sic ergo dico quod simpliciter est contra ius naturae et dictamen rectae rationis quod una habeat plures viros, et ideo hoc non invenitur in aliqua natione." (B): "Ergo, si una haberet plures viros, non posset omnibus oboedire, quia pro eodem tempore pro quo unus vellet eam sibi subicere, alius vellet eam, et tunc non posset reddere debitum, et esset in discidium, non in remedium".

29. FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 47 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Contra: quia quod non est contra rationem, nec contra ius naturae. Sed quod unus habeat plures uxores non est contra rationem, cum hoc fuerit in veteri lege, sancti enim patres sic usi sunt. Ergo etc." (B): "Contra: quia sancti patres habuerunt de facto, et adhuc ita est apud aliquas nationes".

non allontanarsi se si avessero diverse mogli -, questo tipo di poligamia non è contro natura o contro ragione³⁰.

Qualcuno - una donna forse? - potrebbe obiettare che l'intima amicizia fra marito e moglie sarebbe impossibile, se l'uomo avesse più mogli. Sciocchezze, ribatte Francesco! Dopotutto il nostro amore e la nostra amicizia per i nostri figli non può essere inferiore all'amore e all'amicizia che nutriamo per le nostre spose, e poiché possiamo avere molti figli, non vi è ragione per cui non possiamo avere molte mogli³¹.

La struttura della domanda potrebbe suggerire che per Francesco la poligamia è assolutamente giusta secondo natura e secondo ragione. Ma in realtà non la pensa così. E questo "perché un uomo non può soddisfare più donne, e ancor meno che una donna più uomini"³². Ora noi sappiamo che questo è un argomento ridicolo, e forse Francesco lo propone a causa della sua limitata esperienza personale, cioè quella che avrebbe potuto avere prima di entrare nell'ordine francescano. Ma egli va avanti dicendo che "l'unione di molte donne con un uomo è causa di divisione fra le donne, come risulta chiaro"³³. Forse il fratello di Francesco era giaciuto con tutte le

30. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Quantum ad primum videtur quod non sit contra bonum finis per se intenti, videlicet contra bonum prolis, quoniam uno habente plures potest haberi certitudo de prole cuius hominis sit filius, quod non potest haberi una uxore habente plures viros. Et ita per consequens proles, ex quo habetur certitudo de patre et matre eius, potest debite nutriri et ad cultum divinum. Immo videtur quod sit magis consonum rationi quod unus habeat plures uxores quam quod habeat tantum unam, pro eo quod est ad maiorem ampliationem cultus divini. Ergo etc. Et ex hoc sequitur quod omnes convenientes extra legem matrimonii, licet sint liberi, peccant mortaliter, tum quia omnes tales conveniunt contra bonum prolis, quae est finis matrimonii, cum proles talium sit incerta et vaga; quicumque autem conveniunt contra ordinem debitum finis matrimonii peccant mortaliter. Tum secundo quia conveniunt contra praeceptum Domini, contra illud videlicet quo dictum est: 'Adhaerebit homo uxori suae'; hoc enim est intelligendum cum negatione alterius cuiuscumque."

31. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (B): "Secundo, quia de ratione matrimonii est quod inter coniuges sit amicitia stricta, quod esse non posset si unus haberet plures - patet II *Ethicorum*. Sed hoc non valet, quia amicitia coniugum secundum rectam rationem non debet esse maior ad invicem quam ad filios nec strictior. Sed bene duo coniuges habent plures liberos."

32. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (B): "Modo secundo videndum est utrum sit contra ius naturae. Et dicunt aliqui quod sic, quia hoc derogat mulieri, cum unus non possit satisfacere pluribus minus etiam quam una pluribus viris; ergo et cetera." Benché Francesco metta questa argomentazione nelle bocche di "aliqui", non la rifiuta.

33. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-

ragazze di Appignano, e forse Francesco aveva visto come avevano combattuto tra loro. Possiamo quindi capire il suo ragionamento. Potrebbe essere tuttavia di qualche sollievo per gli uomini poligami presenti in questa sala una precisazione che Francesco aggiunge:

Da ciò consegue che è *maggiormente* contro la ragione per una donna avere molti uomini che per un uomo avere molte donne. Ciò è chiaro poiché, quanto più l'unità o l'unione degli estremi nel mezzo è causa di divisione o di una divisione maggiore, tanto più tale unità degli estremi nel mezzo è impropria e contro ragione. Ma l'unione di molti uomini in una sola moglie è causa di divisione, e di una divisione ancora più grande tra gli uomini di quanto non lo sia l'unione di molte donne in un solo uomo”³⁴.

Qualcuno potrebbe obiettare che il possesso comune di una cosa è segno di maggior perfezione e Francesco qui fa un'allusione al suo Ordine Franciscano. Ma egli risponde che ciò funziona solo quando il possesso comune *favorisce* l'unione, e questo non si verifica nel caso della condivisione di mogli e mariti³⁵.

CoLa posizione di Francesco è dunque alquanto vaga. Lo constatiamo ancora quando egli chiede se il fatto che un uomo abbia molte donne sia contro la giustizia commutativa, elemento questo importante nel contratto

Schabel) (A): “Sed unio plurium uxorum in uno viro est causa divisionis ipsarum inter se, ut patet evidenter.”

34. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): “Et ex hoc sequitur quod magis est contra rationem quod una mulier habeat plures viros quam quod unus habeat plures uxores. Hoc patet: quia quanto unitas sive unio extremorum in medio magis est causa divisionis sive est causa maioris divisionis extremorum inter se, tanto talis unitas extremorum in medio est magis indebita et contra rationem. Sed unio plurium virorum in una uxore magis est causa divisionis et maioris divisionis ipsorum inter se quam unio plurium uxorum in uno viro sit causa divisionis earum inter se, licet utraque unio istarum sit causa. Ergo etc.”

35. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 1 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (B): Sed contra: quia multi homines habent unam possessionem pro indiviso sicut erat in communitate sequente apostolos. Ergo, si istud est causa divisionis, illa communitas fuit illicita.” (A): “Respondeo quod ratio est ad oppositum, quoniam huiusmodi unio in rebus temporalibus pro indiviso possessis, ut religiosi communiter possident, non est causa divisionis ipsorum inter se, sed potius unionis. Ex hoc enim quod res est communis cuilibet, quilibet retrahitur ab affectu proprio quo vellet sibi rem illam appropriare. Secus autem est in proposito.”

matrimoniale. L'argomento di apertura dice che è effettivamente contro la giustizia commutativa, perché gli uomini e le donne sono uguali per quel che riguarda il dominio reciproco sui loro corpi. Ma Francesco presenta la confutazione alla quale ho accennato prima. Secondo la giustizia commutativa, le due parti danno e ricevono cose di *uguale* valore. Nel matrimonio, si tratta dello scambio reciproco del dominio sui corpi degli sposi. Ma poiché il corpo dell'uomo è *più nobile* di quello della donna, dal punto di vista della giustizia commutativa l'uomo dà più alla donna di quanto la donna non dia all'uomo, e questo non è davvero giusto.

Di conseguenza, poiché il matrimonio include la giustizia commutativa, secondo l'argomentazione di Francesco è legittimo che un uomo abbia più donne³⁶. In questo modo Francesco può rispondere al suo quesito dicendo che moglie e marito sono disuguali, in un certo modo, anche in questo mutuo scambio di dominio³⁷. Il nostro Francesco d'Appignano non dice esattamente quanti corpi di donne uguagliano il corpo di un

36. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Quantum ad secundum, utrum videlicet sit contra matrimonium formaliter supradictum, videlicet prout matrimonium includit iustitiam commutativam: videtur enim primo quod sic, quia secundum Apostolum, I *Ad Corinthios* 7: 'Mulier non habet potestatem sui corporis, sed vir, et e converso, uxor potestatem habet corporis viri, non autem vir.' Ergo, cum sint pares, ita videtur esse contra rationem matrimonii secundum iustitiam commutativam quod unus habeat plures uxores sicut quod una habeat plures viros. Sed contra: quia cum corpus viri sit nobilius corpore mulieris, et secundum debitam iustitiam commutativam semper debeat esse recompensatio dati sive commutati, et pro ipso debeat reddi aequivalens, per consequens videtur quod secundum debitam iustitiam vir possit commutare corpus suum pro pluribus corporibus mulierum."

37. FRANCESCO D'APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): "Potest etiam dici ad minorem quod vir et uxor non sunt simpliciter relativa aequiperantiae, licet enim coniuges sint pares per exclusionem servitutis, tamen non est inter ipsos paritas per exclusionem cuiuscumque subiectionis. Immo sunt aliquo modo dispares etiam in ordine ad finem matrimonii per se intentum." (B): "Vel potest dici ad minorem quod vir et uxor non sunt relativa aequiperantiae, quia licet sint pares in actu coniugali per exclusionem servitutis, non tamen per exclusionem cuiuscumque subiectionis. Immo ibi est relatio disquiperantiae. Primo quantum ad finem propinquum, quia mulier una non potest tot concipere a pluribus quot mulieres unus vir potest impregnare. Nec sunt pares quantum ad finem remotum vel ultimum, quia proles unius mulieris et plurium virorum non posset virtuose educari nec bene, quia incerta. Nec esset habitatio virorum pacifica. Et etiam in quantum matrimonium est in remedium non sunt pares, quia vir est principalior. Nec secundum iustitiam commutativam, quia corpus viri est nobilius corpore mulieris. Ideo possunt dari plura pro uno, et illud fuit dispensatum in sanctis patribus propter causam."

uomo, ma il termine “*plures*” significa almeno due e, probabilmente, almeno tre.

Ciononostante, in realtà qui si nasconde un tranello: questo matrimonio tra un uomo e molte donne non sarebbe un matrimonio perfetto, dato che ogni moglie non avrebbe un perfetto dominio sul corpo dell’uomo³⁸. Così, se ci si potesse accontentare di un matrimonio imperfetto, allora sarebbe davvero bello avere diverse mogli - almeno secondo la legge della natura. Francesco comunque, come possiamo aspettarci da un membro di un ordine religioso, dice che non dovremmo accontentarci di un matrimonio imperfetto.

Tanto per concludere, vorrei citare alcune parole dello stesso Francesco sul vero atto del matrimonio. Ci sono delle regole che riguardano la scelta di uno sposo. Può un cristiano sposare un’infedele? Sì, per quanto riguarda la legge di natura, “poiché sarebbe un vero scambio muto di dominio sui corpi in vista del sesso, tramite il quale si evita la fornicazione e il peccato di adulterio, il quale si commette comunemente quando si va con un’altra donna”. Ma tale matrimonio non sarebbe né indissolubile, né nell’interesse della prole, poiché un’educazione giusta e cristiana sarebbe difficile. Così consiglia Francesco³⁹.

38. FRANCESCO D’APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 47, a. 2 (ed. Katsoura-Papamarkou-Schabel) (A): “Sed tamen tunc non videretur esse simpliciter matrimonium, saltem perfectum, sed deminutum, quoniam de ratione eius est quod sit mutuum dominium corporum coniugum et mutua translatio domini ipsorum. Si autem unus haberet simul plures uxores, iam non transferret simpliciter nec perfecte dominium sui corporis in aliquam ipsarum. Quare etc. Dico ergo tunc quod aliud est aliquid esse contra perfectionem matrimonii, aliud contra rationem eius in communi. Unde dico quod unum habere plures uxores non est contra rationem matrimonii in communi, prout ipsum matrimonium includit iustitiam commutativam. Est tamen contra perfectum matrimonium, quia tunc, ut argutum est, neutra haberet perfectum dominium corporis viri... Sicut enim matrimonium simpliciter et absolute est conclusio necessaria iuris naturae, ita perfectum matrimonium est conclusio consona principio iuris naturae. Sed quod unus vir habeat plures uxores, hoc est contra perfectum matrimonium, cum tunc nulla earum habeat perfectum dominium corporis viri sui.”

39. FRANCESCO D’APPIGNANO, IV *Sent.*, q. 54 (P 240rb): “Utrum matrimonium inter fidelem et infidelem sit verum matrimonium... Respondeo. Ad cuius evidentiam est sciendum primo quod matrimonium, ut dictum est superius, est de iure naturae, de iure positivo divino, et etiam humano. Secundo est sciendum quod matrimonium est dominium mutuum corporum et dominium indissolubile ad talem actum propter bonum prolis ad cultum divinum educandae, ut saepe dictum est. Tunc, his praemissis, dico quod inter fidelem et infidelem esset verum matrimonium prout matrimonium est de iure naturae

Si può sposare un parente? Anche secondo la legge della natura, non si può sposare suo padre o sua madre, o il figlio o la figlia, poiché un genitore ha un dominio speciale sopra un figlio, e il figlio ha un amore speciale di riverenza per il genitore, o almeno così dice la teoria. Questi rapporti di dominio e di riverenza sono assenti nel rapporto fra marito e moglie, dice Francesco, nonostante ciò che si potrebbe pensare basandosi su quello che dice altrove. Ma secondo la natura tutte le persone sono lecite, il che spiega perché i figli di Adamo si sono sposati con le loro sorelle - questo era non solo lecito, ma anche richiesto per propagare la specie. Più tardi, invece, quando questa necessità non fu più presente, questo grado di consanguineità fu vietato, sicché non si poté più sposare un fratello o una sorella. In seguito anche altri gradi furono vietati, dice Francesco, e “quindi la Chiesa escluse di un pericolo, questa esclusione fu ridotta al quarto grado.” Suppongo che il pericolo fosse quello di infrangere la regola all’insaputa⁴⁰.

Se lo sposo è cristiano e non è un parente, allora le cose possono andare liscie. Ad esempio, non è necessario che tu sia in grado di parlare, di pro-

tantum, et hoc quantum ad translationem domini corporum ad talem actum, ita quod vere esset inter ipsos translatio mutua domini et dominium mutuum quo vitaretur fornicatio et peccatum moechiae quod communiter committit accedens ad non suam. Huiusmodi tamen mutuum dominium non esset indissolubile quin posset solvi. Est enim contra bonum prolis. Altero enim coniugum infideli existente, non posset proles religiose nec ad cultum Dei nutriri, propter quod, licet esset verum matrimonium quantum ad mutuum dominium, non tamen quantum ad indissolubilitatem quin fidelis posset infidelem demittere...”

40. Cito la risposta intera di FRANCESCO D’APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 55 (P 240vb): “Respondeo. Ad cuius evidentiam est sciendum quod matrimonium potest considerari tripliciter, quia vel ut est de iure naturae, vel ut est de iure divino, vel tertio ut est de iure positivo humano. Tunc dico quod matrimonium ut est de iure naturae excludit tantum tres personas, videlicet patrem et matrem et filium vel filiam. Et ratio huius, quare scilicet istae personae excluduntur, est quoniam filii vel filiae ad patrem et ad matrem est amor reverentiae et e converso patris et matris ad prolem est dominium. Inter virum autem et uxorem non est aliquod genus domini nec etiam talis amor reverentiae. Aliae autem personae non excluduntur. Constat enim quod filii Adae contraxerunt cum sororibus suis, nec tunc erat illicitum, immo licitum propter instantem necessitatem. Illud autem quod est contra ius naturae semper fuit illicitum. Ergo etc. Crescente autem genere humano, et per consequens non existente tanta necessitate, fuit exclusus secundus gradus, inter fratrem videlicet et sororem. Postea etiam tempore legis fuerunt alii gradus exclusi, ut patet Levitici. Ecclesia etiam postea exclusit omnem personam infra septimum gradum, sed tandem propter periculum reductum est usque ad quartum gradum”.

nunciare le parole: “Io prendo te, Angelina Jolie, come mia sposa.” Basta esprimersi con segni, come si farebbe in una qualsiasi transazione. Proprio come si può concludere un affare con una stretta di mano, si può significare con un gesto la propria intenzione ad Angelina, forse con qualche gesto farneticante che simbolizza il mio desiderio⁴¹. Ma non posso costringere Angelina a diventare mia moglie. Anche se io o i suoi genitori le facessimo pronunciare le parole: “Io prendo te, Chris Schabel, come io marito,” fintanto che nel suo intimo non le intendesse veramente, esse sarebbero nulle. E se io fossi un uomo più vigoroso, capace di prendere Angelina con la forza per consumare il matrimonio, lei rimarrebbe ancora vergine, malgrado io abbia fatto sesso con lei⁴².

41. FRANCESCO D’APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 50 (P 236rb): “Utrum ad verum matrimonium requiratur consensus expressus per verba de praesenti...” A. 1: “Cum matrimonium non sit nisi translatio sive commutatio dominii, videtur quod ad hoc sufficiat consensus utriusque partis qualitercumque, sive per verba sive per signa alia expressus, quia hoc sufficit ad quamcumque aliam commutationem cuiuscumque rei...” A. 2 (236vb): “Tunc ergo videtur mihi quod ad sacramentum matrimonii, sicut nec ad contractum non requiritur nisi signum aliquod exterius, quodcumque sit illud, signans consensum interiorem sive unionem, unio enim viri cum uxori signat unionem animae sponsae Christi cum Christo eius sponso, huiusmodi autem significatio potest haberi vel per verba vel per scripta vel per quaecumque alia signa...” Quaestione 52, a. 1 (P 238rb): “Dico quod in matrimonio concurrunt duo, videlicet consensus utriusque per verbum de praesenti expressus sive per quaecumque alia signa et copula carnalis sequens, quae est consumatio matrimonii seu praecedentis consensus...”

42. FRANCESCO D’APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 52, a. 1 (P 238rb): “Nullus potest cogi ab aliquo per modum efficientis quantum ad consensum interiorem. Cuius ratio dicta est statim. Potest tamen cogi quantum ad ipsum per modum finis et quantum ad actum exteriorem sequentem, puta quantum ad carnalem copulam per modum efficientis, sicut patet de opprimente aliquam virginem, et taliter violentum nihil facit ad matrimonium, sed totaliter diminuit...” (238va): “Sic dico in proposito de virgine oppressa quantum ad matrimonium. Unde nec ipsa virgo sic oppressa et quantum ad copulam per modum efficientis violata perderet virginitatem suam, licet cognosceretur realiter, immo multum, dum tamen consensus numquam superveniret, sed semper contradiceret, mereretur. Quanto enim aliqua persona quaecumque magis vult se conservare in maiori bono, tanto magis meretur. Nullum autem bonum est magis bonum propria forma; quare etc. Unde magis in tali actu forte ipsa mereretur ipsa renitente quam in quocumque alio citra matrimonium. Non enim coinquinatur corpus nisi de consensu mentis, nec dicebat illa Sancta Lucia...” (238vb): Ad cuius evidentiam est sciendum quod, quodcumque sunt aliqua duo obiecta realiter distincta non dependentia ad invicem, non est inconveniens quod voluntas habeat actum elicatum circa unum illorum non habendo actum circa aliud, et ita per consequens

Ci sono altri possibili ostacoli. Per esempio, se io credessi di sposare Angelina, ma in realtà per errore sposassi la Cancelliere della Germania, l'atto non sarebbe valido, poiché acconsentirei a negoziare il mio corpo con quello di Angelina, ma otterrei quello di Angela Merkel: in tal caso sarei ingannato nello scambio o nel contratto. Perdipiù, se Angelina mi dicesse di essere libera, ma in realtà fosse schiava di Priori, questo invaliderebbe il matrimonio - ma non viceversa, poiché, così spiega Francesco, "esiste in proposito una norma generale che si estende anche a qualsiasi altro contratto, ed è la seguente: sebbene un errore che provochi una condizione peggiore impedisca sia il matrimonio che qualsiasi altra transazione, questo non accade nel caso in cui provochi una condizione migliore, come quando, ad esempio, mi aspetto di ricevere pirite e invece ricevo oro vero". Ciò non significa tuttavia che, se voglio sposare la Cancelliere della Germania e ricevo Angelina al suo posto, io non abbia motivo di reclamare. Francesco tuttavia questo non lo dice. È però istruttivo osservare come egli consideri l'importanza relativa delle classi sociali e della ricchezza, poiché, mentre sposando, senza rendersene conto, una ragazza schiava, la situazione può essere rovesciata, se sposo una donna che afferma di essere ricca, quando in realtà è povera -, non posso farci niente, in quanto "le ricchezze temporali non hanno nulla a che fare con il sacramento del matrimonio" - il che è

ipsa voluntas potest habere actum transeuntem circa unum et etiam immanentem simul non habendo actum immanentem circa aliud..." (239ra): "Et isto modo dico quod est in contrahente violenter matrimonium sive in quocumque coacto ad proferendum aliqua verba exterius, talia quidem dicendo verba exterius, puta 'accipio te in meam' vel alia quaecumque verba, sicut profert verba exterius, ita etiam vult ipsa verba interius, non tamen vult illud quod signatur per verba. Et iste consensus, quo voluntas consentit interius ad verba, non tamen ad eorum significata, est consensus coactus per modum finis..." A. 3 (239rb): "Quantum ad tertium et ultimum, videlicet utrum iste consensus coactus impediatur matrimonium, dicunt aliqui quod quando consensus exterior est coactus, puta quando quis cogitur timore mortis ad dicendum verba exterius, dummodo non habeatur consensus interius, non tenet matrimonium. Et ideo, quia Ecclesia non praesumit ipsum non consentire interius, videns consensum exteriorem esse coactum, ideo ipsa iudicat matrimonium huiusmodi non tenere. Si tamen ipse quacumque ex causa consentiret interius, sicut consentit exterius, dicunt quod tunc secundum Deum matrimonium teneret. Sed contra hoc arguo, primo quia Ecclesia semper praesumit meliorem partem sicut et quilibet debet praesumere quando non constat sibi de contrario. Ergo isto consentiente sive proferente verba exterius, cum non sit praesumendum quod ipse velit peccare mortaliter, quod faceret nisi consentiret interius..."

ovviamente il punto di vista di chi appartiene ad un ordine mendicante ⁴³. Forse non si dovrebbe prestare orecchio a teologi medievali, persino a Francesco d'Appignano!

43. Il testo intero di FRANCESCO D'APPIGNANO, *IV Sent.*, q. 53 (P 240ra): “Circa distinctiones 35 et 36 quaero utrum consensus erroneus impediatur matrimonium. Respondeo quod error potest esse circa multa. Potest enim esse vel circa personam, puta quia credo cum una contrahere et contrahere cum alia. Vel secundo circa condicionem personae, videlicet quia credo quod sit libera et est serva vel e converso. Vel tertio circa fortunam, quia credo quod sit dives et est pauper vel e converso. Tunc dico quod primus error, scilicet qui est circa personam, impedit matrimonium. Cuius ratio est quia in matrimonio est contractus sive translatio mutua et commutatio domini corporis unius in alium et e converso. Constat autem quod error seu deceptio rei commutatae impedit omnem commutationem sive contractum; quare etc. Si autem sit error quantum ad condicionem personae, quia credo quod sit libera et est serva, talis etiam error impedit matrimonium, non tamen e converso, ut si credo quod sit serva et est libera. Unde est hic regula generalis quae etiam extendit se ad quemcumque contractum alium, quod licet error deterioris condicionis impediatur tam matrimonium quam etiam omnem alium contractum, non tamen error melioris condicionis, ut si credo accipere auricalcum et accipio verum aurum. Tertius autem error, qui videlicet est quantum ad fortunam, non impedit, quia nec temporales divitiae faciunt aliquo modo ad rationem matrimonii, nec etiam ad eius finem principaliter intentum, puta ad proles procreationem. Quare etc. Sic ad quaestionem.”

TIZIANA SUAREZ-NANI

CAUSALITÀ E ATTIVITÀ DEL SOGGETTO SECONDO FRANCESCO D'APPIGNANO

Riassunto

La messa in discussione della filosofia aristotelica che caratterizza la cultura filosofica e teologica del Medioevo latino sul finire del XIII secolo provoca il rimaneggiamento di svariate problematiche, tra le quali quella della causalità che interviene negli atti di conoscenza e di volere. Nelle questioni 42 e 43 del suo Commento al II libro delle Sentenze, Francesco d'Appignano si interroga sull'agire del soggetto e sulla funzione dell'oggetto che finalizza gli atti di conoscenza e di volontà.

Criticando tanto la posizione che fa dell'oggetto conosciuto o voluto la causa totale dell'agire (Goffredo di Fontaines), quanto quella che lo considera una causa parziale (Duns Scoto), Francesco difende una teoria che nega radicalmente la funzione causale dell'oggetto e che attribuisce esclusivamente all'essere umano la capacità di suscitare i propri atti. Questa concezione si iscrive in una visione antropologica secondo la quale l'uomo è un essere essenzialmente libero, chiamato a dominare il proprio agire e a forgiare la propria storia.

Summary

The debate concerning Aristotelian philosophy that characterizes the philosophical and theological culture of the Latin Middle Ages at the turn of the Fourteenth Century brought about the reworking of numerous problems, including that of the causality that occurs in acts of cognizing and willing. In questions 42 and 43 of the major redaction of his Commentary on Book 11 of the Sentences, Francesco d'Appignano investigates the agency of the subject and its function as the object that completes the acts of cognizing and of willing.

Criticizing the position that makes the willed or cognized object the

entire cause of acting (Godfrey of Fontaines), as well as that that considers it a partial Cause (Duns Scotus), Francesco radically denies that the object has any causal function, and attributes exclusively to human beings the capacity to elicit their own acts. This conception expresses part of an anthropological vision according to which man is an essentially free being, called to command his own action, and to forge his own destiny.

Francesco di Appignano si è interessato a svariate riprese alla problematica della causalità¹ e l'ha discussa in particolare nelle questioni relative all'agire dell'intelletto e della volontà. In quest'ambito, quello della causalità è del resto l'approccio da lui privilegiato: non si interroga infatti sugli oggetti dell'intelletto e della volontà o sul funzionamento e sui limiti di tali facoltà. Nemmeno la modalità del processo conoscitivo o dell'atto di deliberazione occupano molto spazio nelle sue analisi, mentre la determinazione della causalità che interviene negli atti conoscitivi e volitivi è costantemente presa in considerazione e oggetto di lunghe disquisizioni.

L'interesse per questa problematica risulta da svariate ragioni, sia interne alla sua concezione, sia derivate dal contesto culturale nel quale egli ha maturato le sue scelte teoriche. Per quanto riguarda i motivi interni, essi vanno situati - come vedremo - nella concezione della singolarità del reale,

1. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 22 (“ Utrum angelus possit causare effective aliquam formam substantialem materialem ”), q. 25 (“ Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli ”), 26 (“ Utrum angelus loquens causet in illo cui loquitur actum intelligendi ”), q. 42 (“ Utrum intellectus sit causa actus intellectus, voluntas actus volendi, vel tantum obiectum ”), q. 43 (“ Utrum intellectus sit totalis causa actus intelligendi et voluntas actus volendi et sensus actus sentiendi ”), q. 45 (“ Utrum voluntas movendo intellectum et alias potentias inferiores imprimat sive causet aliquid reale in eis ”), q. 46 (“ Utrum aliae potentiae a voluntate moventes ipsam voluntatem eam causent sive imprimant aliquid in eam ”), q. 48 (“ Utrum prima causa concurrat immediate in omni actione cuiuscumque causae secundae sive naturalis sive etiam libere coagendo secum et determinando ipsam ad agendum ”), q. 49 (“ Utrum Deus sit per se causa peccati effectiva ”). Importanti sviluppi sulla tematica della causalità si trovano anche nella prima questione di questo libro, relativa alla creazione (cf. *Questiones in II Sent.*, q. 1), nonché nel IV° libro, dove Francesco discute la causalità che interviene nel sacramento eucaristico e presenta la sua teoria dell' “ impetus ”: cf. C. Schabel, *Francis of Marchia 'virtus derelicta'*, in: “ Vivarium ”, XLIV (2006), p. 41-80. Citeremo i testi secondo l'edizione critica da noi curata e di prossima pubblicazione.

nell'idea di una gerarchia di perfezione che ordina le facoltà in funzione del valore superiore di ciò che è attivo rispetto a ciò che è passivo, nella tesi dell'autodeterminazione di ogni soggetto e nel rifiuto del modello della conoscenza come in-formazione²: questo insieme di motivi lascia intravedere una concezione che mette direttamente in relazione le singole realtà le une con le altre, che rinuncia per quanto possibile alla mediazione di entità intermedie e che le fa interagire dinamicamente attraverso l'esercizio di una causalità determinante quanto al loro statuto e ai loro rapporti; da lì l'importanza di mettere a fuoco la causalità che interviene nei vari tipi di attività, soprattutto in quelle degli esseri dotati di coscienza.

Dal punto di vista del contesto culturale nel quale Francesco ha elaborato le sue posizioni, occorre rilevare che la questione della causalità ha acquisito un'importanza del tutto particolare sul finire del XIII secolo, a seguito delle critiche rivolte al modello aristotelico della conoscenza da autori come Pietro di Giovanni Olivi - che rifiutava la causalità efficiente dell'oggetto sul soggetto conoscente e vi sostituiva l'idea dell'oggetto come termine dell'atto conoscitivo -, o Enrico di Gand - che criticava la necessità di specie intelligibili nella conoscenza umana. Dopo di lui Duns Scoto, criticando proprio Enrico di Gand, riammetteva le specie intelligibili ed elaborava la tesi di una doppia causalità della conoscenza³. Quanto a Pietro Aureoli, si ricorderà che egli, attraverso la teoria dell'*esse intentionale o apparens*, contribuiva a spostare l'esame della conoscenza verso il versante del soggetto e della sua attività. Sempre all'inizio del XIV secolo, in particolare negli anni 1306-1307, la disputa attorno alla tesi di un "senso agente"⁴ - quale versante sensitivo dell'intelletto agente aristotelico - rinforzava l'idea dell'attività causale esercitata dal soggetto conoscente nel suo rapporto con la realtà. Ed infine, in una prospettiva diametralmente opposta, anche la critica mossa da Durando di San Porziano all'epistemologia aristotelico-tomasiana contribuiva ad alimentare il dibattito attorno alla causalità, soprattutto in ambito domenicano⁵. E' questo l'orizzonte delle analisi di

2. Cfr. *In II Sent.*, q. 25 e il nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza: Francesco de Marchia e la spazializzazione del rapporto conoscitivo*, in: "Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 53 (2006), 1/2, p. 345-366.

3. Anche per quanto riguarda l'agire della volontà, Scoto aveva affrontato il problema dal punto di vista della causalità: cfr. M.-B. INGHAM, *The Condamnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics*, in: "Freiburgher Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 37 (1990), p. 91-103.

4. Cfr. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent*, Louvain 1988.

5. Per DURANDO si veda *In I Sent.*, d. 3, q. 5 e lo studio di S.-Th. BONINO, *Quelques*

Francesco che - come più studi l'hanno ormai appurato - riesamina gli elementi in gioco nel dibattito contemporaneo e li elabora nella formulazione di una posizione del tutto personale, non solo per quanto riguarda la teoria della conoscenza, ma anche in merito alla questione della libertà e, più generalmente, riguardo alla sua antropologia.

Nelle questioni 25 e 26, nell'esaminare la problematica della causalità nell'ambito della conoscenza e del linguaggio angelici, Francesco aveva messo in evidenza i motivi seguenti⁶:

- 1) l'oggetto materiale non esercita nessuna causalità efficiente sulle facoltà conoscitive, siano esse intellettuali o sensitive;
- 2) l'intellezione angelica non ha bisogno di specie intelligibili presenti nell'intelletto quali forme;
- 3) la conoscenza intellettuale angelica risulta dalla co-presenza del soggetto al proprio oggetto, il quale viene colto *extra*, cioè al di fuori del soggetto, proprio per evitare che quest'ultimo subisca un qualsiasi influsso causale da parte della realtà materiale;
- 4) la causalità esercitata dal linguaggio, sia angelico che umano, risiede nella produzione di segni destinati a trasmettere un messaggio;
- 5) analogamente all'oggetto materiale, il linguaggio non esercita nessuna causalità sul soggetto al quale è diretto: più precisamente, il linguaggio non suscita alcun atto di intellezione nel destinatario cui esso è rivolto.

Questi elementi sono implicitamente presenti e confermati nelle questioni 42 e 43 dedicate alla causalità dell'intelletto e della volontà, di cui ci occuperemo in questa sede, privilegiando tuttavia la tematica della causalità che interviene negli atti di conoscenza⁷. Esse sono seguite da una serie di questioni che compongono un vero e proprio trattato sulla volontà e nelle quali la problematica della causalità è posta in primo piano⁸. Occorre preci-

réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de St. Pourçain, in: "Revue Thomiste", 97 (1997), p. 99-128.

6. Rimandiamo in proposito ai nostri studi: *Un modello alternativo di conoscenza*, cit. e: *Linguaggio, conoscenza e libertà. Note in margine alle questioni 26 e 27 del commento di Francesco de Marchia al secondo libro delle 'Sentenze'*, in: "Freiburgher Zeitschrift f. Phil. und Theol.", 50 (2003), p. 354-375.

7. In *II Sent.*, q. 42: "Utrum intellectus sit causa actus intelligendi et voluntas actus volendi, vel tantum obiectum"; q. 43: "Utrum intellectus et voluntas sint causae totales suorum actuum".

8. Si tratta delle questioni 42-49. La questione 47 è stata esaminata da A. ROBIGLIO,

sare che le questioni 42 e 43 sono strettamente legate tra di loro, non solo per l'unità della problematica, ma anche perché si completano vicendevolmente da due punti di vista: infatti, mentre la questione 42 esamina la causalità di queste facoltà da un punto di vista generale, nella questione 43 l'analisi è rivolta all'esercizio di una causalità totale; d'altro canto, la questione 42 si occupa quasi esclusivamente della volontà, mentre la 43 studia unicamente la causalità dell'intelletto.

I. La causalità della volontà e dell'intelletto

Prima di entrare nel vivo della problematica relativa alla causalità dell'intelletto, è opportuno chiarire l'intento della questione 42, che ne rappresenta il presupposto. Come di consueto, Francesco affronta il quesito attraverso il confronto critico con alcune opinioni formulate in precedenza. L'orizzonte della problematica discussa nella questione 42 è costituito dal dibattito che ha marcato la fine del XIII secolo ed ha visto l'intervento di maestri illustri quali Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, nonché, agli inizi del XIV secolo, Giovanni Duns Scoto e Pietro Aureoli.

Il confronto con questo orizzonte culturale sfocierà nella tesi dell'auto-determinazione immediata della volontà. La dimostrazione di questa tesi fa seguito alla discussione dettagliata dell'opinione secondo la quale la volontà esercita una causalità soltanto *applicativa*, cioè indiretta. La causalità esercitata da una facoltà può infatti essere di due tipi: può trattarsi appunto di una causalità *applicativa* - ed è quella che agisce servendosi di uno strumento o causa intermedia, come ad esempio un individuo che provoca un incendio applicando il fuoco ad un combustibile; oppure di una causa *elicitiva* - ed è quella che suscita e produce immediatamente un effetto, come il fuoco applicato alla casa per bruciarla⁹. Questa seconda causalità è superiore alla prima, proprio perché è immediatamente attiva e non

Francis of Marchia and the Act of the Will, in: *Vivarium*, XLIV (2006), p. 151-183. La problematica della volontà è stata affrontata in vari studi da G. ALLINEY; per quanto riguarda Francesco si veda: *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in: *Atti del III convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto 2006, p. 9-34.

9. Cfr. *In II Sent.*, q. 42, § 3: " Et ideo duplex est causa, ut dicunt: quaedam elicitiva, sicut ignis est causa combustionis, et alia non elicitiva, sed applicativa, ut applicans activa passivis, puta ignem combustibili est causa ipsius combustionis ”.

necessita il ricorso ad uno strumento. Attribuendo alla volontà una causalità soltanto indiretta, l'opinione qui riportata fa della volontà una facoltà passiva, totalmente determinata dall'oggetto, il quale funge da causa *elicitiva* dell'atto di volizione¹⁰. Così concepito, l'agire della volontà si riduce ad un'applicazione o mozione delle potenze inferiori.

Questa opinione, che si avvale di svariate ragioni, può essere identificata con quella di Goffredo di Fontaines, il quale difendeva la tesi della determinazione totale della volontà da parte del suo oggetto¹¹. Per Goffredo non è la volontà a suscitare in sé il volere, ma l'oggetto in quanto rappresentato dall'intelletto, e questo in virtù dell'impossibilità che una facoltà sia nel contempo attiva e passiva rispetto a se stessa¹². Questo motivo costituisce il cavallo di battaglia di Goffredo, che lo ribadisce in tutti i *Quodlibeta* consacrati alla questione dell'agire volontario. Egli ne fa uso contro la dottrina diametralmente opposta di Enrico di Gand¹³, e questo dibattito sarà ripreso da Giovanni Duns Scoto, che criticherà entrambe le posizioni¹⁴.

La posizione di Goffredo è ampiamente criticata da Francesco¹⁵, che argomenta considerando tanto l'agire dell'angelo quanto quello dell'essere umano. Trattandosi della conoscenza, egli rileva che entrambi possono conoscere un oggetto non esistente o perlomeno assente: tale conoscenza non può perciò essere suscitata dall'oggetto, ma dalla sola facoltà conosciti-

10. Cfr. *ibid.*: “ Tunc dicunt quod tota causa elicitiva actus volendi est obiectum. Voluntas autem non est per se causa eius nisi tantum movendo potentias inferiores, quae quidem motae a voluntate repraesentant sibi obiecta, quae quidem obiecta voluntati praesentata sunt totalis causa actus volendi elicitive, et ita ipsa voluntas est causa activa solum applicativa activa passivis, puta applicando obiecta voluntati, et hoc movendo potentias inferiores ad repraesentandum obiecta ”.

11. Cfr. GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet* X, q. 3, ed. J. Hoffmans, Louvain 1924, p. 375-376; *Quodlibet* VI, q. 7, ed. M. de Wulf-J. Hoffmans, Louvain 1914, p. 164-167 e 171.

12. Cf. *Quodlibet* VI, q. 7, p. 152-154 e 161; *Quodlibet* VIII, q. 2, p. 19.

13. Cfr. GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet* VI, q. 7 e VII, q. 6; Enrico di Gand, *Quodlibet* IX, q. 5, ed. R. Macken, Louvain 1983, p. 99-139.

14. Cfr. G. DUNS SCOTO, *Lectura in II Sent.*, d. 25, q. unica: cf. *infra*, nota 41.

15. Occorre notare che Francesco riporta l'opinione di Goffredo inquadrandola nella distinzione tra causa “ applicativa ” e causa “ elicitiva ” che non appare nei testi di Goffredo, bensì in Pietro Aureoli. Costui presenta il quadro delle varie opinioni e chiarisce la propria posizione qualificandola di “ media ”: per Aureoli la volontà muove l'intellezione “ applicative ”, mentre il giudizio dell'intelletto interviene come “ causa elicitiva ” (cfr. *Scriptum in II Sent.*, d. 25, q. unica, a. 2, Roma 1605, p. 266-268). Francesco conosce il testo dell'Aureoli, che gli ha probabilmente servito da mediazione nell'accesso alla posizione di Goffredo di Fontaines; le ragioni addotte da Francesco a sostegno della posizione di Goffredo corrispondono tuttavia a quelle formulate nei *Quodlibeta* di quest'ultimo.

va, o eventualmente da una disposizione acquisita (*habitus scientiae*) nel caso dell'uomo; ne risulta che la facoltà esercita una causalità immediata sul proprio atto¹⁶. L'ordine di perfezione delle facoltà conoscitive conferma questa conclusione: nessun effetto può infatti sorpassare la perfezione della propria causa; ma l'atto di intellesione è più perfetto dell'atto di percezione, così come l'oggetto in quanto conosciuto è più perfetto dell'oggetto in quanto percepito; di conseguenza, nè l'oggetto come tale nè l'oggetto percepito possono fungere da causa totale dell'atto di intellesione¹⁷. E nemmeno l'oggetto in quanto rappresentato nell'immaginazione può esercitare tale causalità, poiché esso vi è rappresentato nella sua singolarità, mentre l'intelletto lo coglie indipendentemente dalle condizioni individuali. Soltanto l'intelletto può perciò essere la causa sufficiente di un agire essenzialmente rivolto verso l'universale¹⁸.

Quanto alla volontà, Francesco fa valere il primato della libertà¹⁹: se la volontà si determinasse soltanto muovendo le facoltà inferiori (che le sottomettono degli oggetti), essa non sarebbe più libera; in tal caso, infatti, la volontà non susciterebbe il proprio atto immediatamente e non avrebbe un'attività propria e indipendente, ma mediata e dipendente; ora, visto che c'è libertà solo laddove c'è possibilità di un'attività indipendente, la volontà perderebbe la propria libertà e agirebbe per necessità²⁰. Bisogna perciò concludere che l'oggetto in quanto conosciuto dall'intelletto non può essere la

16. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 11: “ Ergo potentia habet immediatam causalitatem super actum suum, non tantum per accidens, ut tu dicis ”.

17. Cfr. *ibid.*, § 12: “ Nec actus aliquis sentiendi nec obiectum ut habens esse in actu sentiendi est totalis causa actus intelligendi nec volendi ”.

18. Cfr. *ibid.*, § 13: “ Praeterea, impossibile est quod obiectum aliquod sit totalis causa actus intelligendi aliquid ut illud abstrahitur ab illo obiecto. Sed phantasia, sicut nec sensus aliquis, non apprehendit nisi singulare; (...). Ergo obiectum existens in phantasia non est totalis causa actus intelligendi obiectum universale ut abstractum a suis singularibus modo quo ipsum intelligit intellectum ”. Questo motivo sarà sviluppato ulteriormente nella q. 43.

19. Il volontarismo adottato dalla maggior parte dei pensatori francescani del XIII° e del XIV° secolo trova formulazioni diverse e di diversa radicalità. Per Giovanni Duns Scoto e la sua scuola si veda: F. PREZIOSO, *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo di Alnwick*, Napoli 1964; G. ALLINEY, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, in: “ Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale ”, XVI (2005), p. 339-391; per F. d'Appignano, si veda, dello stesso A.: *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di F. d'Appignano*, in: Atti del III° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, Appignano del Tronto 2006, p. 9-34.

20. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 14: “ Secundo ostendo quod iste modus ponendi (...) tollit a voluntate libertatem ”.

causa totale del volere: Francesco osserva del resto che la volontà non può muovere l'intelletto, affinché le presenti un oggetto, se non mediante un atto di volizione precedente tale atto di mozione²¹. La considerazione della superiorità della volontà rispetto all'intelletto sfocia in una conclusione analoga: così come il volere, in quanto libero, è più perfetto dell'atto di intellesione, parimenti l'oggetto in quanto voluto è più nobile dell'oggetto in quanto conosciuto; per questo, né l'atto di intellesione né l'oggetto in quanto presente nell'intelletto possono fungere da causa del volere. Non resta dunque che attribuire alla volontà stessa la causalità dei propri atti²².

Alla prima posizione ne vengono affiancate altre due, meno radicali della precedente: esse sono riportate molto succintamente e criticate in maniera piuttosto sbrigativa. Una di esse sostiene che la specie intelligibile è la causa totale dell'atto di intellesione, cosicché l'intelletto esercita la propria attività per mezzo di tali rappresentazioni, e che la volontà svolge la propria attività in maniera analoga, determinando i propri atti a seguito di un "influsso" esercitato dall'oggetto²³. Anche la critica di questa posizione fa leva sul motivo della libertà: in conformità con la tesi scotiana dell'etero-

21. Cfr. *ibid.*, § 17: "voluntas non movet intellectum ad actum considerandi nisi mediante aliquo actu volendi; existens enim sub privatione omnis actus volendi non movet ipsum. Ergo, ut prius est argutum, primus actus movendi intellectum praesupponit primum actum volendi, et primus actus volendi praecedit omnem motionem voluntatis qua movet intellectum ad considerandum".

22. Cfr. *ibid.*, § 19: "Praeterea, effectus non potest esse perfectior sua causa; sed actus volendi, cum sit liber et actus potentiae liberae, est perfectior actu intelligendi, et obiectum, ut habet esse in actu volendi, habet esse perfectius quam in actu intelligendi. Ergo nec actus intelligendi, nec obiectum ut intellectum, potest esse totalis causa actus volendi. Ergo aliquid est causa praeter ista; hoc non potest poni nisi voluntas; ergo etc."

23. Cfr. *ibid.*, § 20: "Alius modus dicendi est quod species intelligibilis in intellectu existens est totalis ratio eliciendi actum intelligendi, ita quod intellectus movet se per species ad actum intelligendi ut per totalem causam eius, et voluntas similiter ad actum volendi". Questa posizione potrebbe essere quella di Ioannes de Murro (o Murrovalle), ministro provinciale delle Marche negli anni 1270, bacceliere a Parigi nel 1283 e maestro di teologia nel 1289; egli fece parte del gruppo di maestri designati dall'ordine dei Minori per esaminare gli scritti del confratello Pietro di Giovanni Olivi (cf. E. LONGPRÉ, *L'oeuvre du cardinal Jean de Murro*, in: *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, p. 467-492). Giovanni di Murrovalle difendeva una posizione moderata, che poneva un'analogia tra l'attività dell'intelletto e quella della volontà: le specie intelligibili sono la causa dell'attività conoscitiva e l'influsso causato dall'oggetto (il bene) la causa che specifica l'atto del volere; per Giovanni la volontà rimane tuttavia una causa attiva, ma questa causalità necessita la mediazione di un influsso causato dall'oggetto (cf. *Quaestio disputata* "Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem", ed. E. LONGPRÉ, *ibidem*, p. 488-492).

geneità radicale dei principi che sono la natura e la volontà²⁴, Francesco esclude che un principio naturale possa fungere da causa totale di un atto libero; ora, un influsso esercitato sulla volontà da parte di un oggetto esterno (sia esso il bene) è necessariamente di ordine naturale ed il suo intervento comprometterebbe l'agire assolutamente libero che caratterizza la volontà²⁵.

La terza ed ultima opinione sostiene che la volontà è un principio attivo quanto all'esecuzione dell'atto, mentre è determinata dall'oggetto che ne costituisce il termine quanto alla specificazione dell'atto: si tratta della posizione di Tommaso d'Aquino, per il quale il soggetto è senz'altro principio dell'agire, cioè dell'esecuzione di un atto nonché della modalità di tale esecuzione, mentre l'oggetto specifica l'atto come tale (nel caso della volontà si tratta del bene determinato dall'intelletto)²⁶. Come già Enrico di Gand, ma diversamente da lui, Francesco critica Tommaso mettendo in discussione la distinzione tra principio di esercizio e principio di specificazione dell'atto: secondo il marchigiano, la volontà in quanto principio di esercizio di un atto lo è anche della sua specificazione (o natura intrinseca formale). Il principio di esecuzione pone infatti l'atto nella sua interezza, vale a dire tanto nella sua singolarità fattuale quanto nella sua natura specifica, posto che - conformemente alla critica del realismo degli universali²⁷ - nessuna natura specifica sussiste per sè, ma solo attraverso le realtà individuali. La specificazione dell'atto volontario non risulta perciò dall'oggetto, ma dal principio stesso di esecuzione che lo pone in atto quale entità individuale²⁸.

24. Cfr. G. DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, q. XV, ed. Wadding, t. VII, Parigi 1893, p. 609; rimandiamo in proposito a G. ALLINEY, *La ricezione della teoria scotiana*, cit., p. 339-345.

25. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 21: "Contra: nullum principium mere naturale potest esse totalis causa actus liberi; sed species et quidquid est impressum ab obiecto in potentia est mere naturale; ergo non potest esse principium elicivum actus volendi, qui est formaliter liber".

26. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disp. De malo*, q. 6, a. un., ed. P. Bazzi - P.M. Pession, Torino, Marietti, 1953, p. 559; *Summa theol.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1, ad 3.

27. Si veda in proposito la concezione dell'individualità presentata da Francesco nella q. 13 e il nostro studio: *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*, in: "Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale", XVI (2005), p. 405-459.

28. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 23: "Illud quod movet ad actum determinatum in specie, movet ad actum determinatum secundum speciem; sed

Sullo sfondo di questo primo esame, Francesco chiarisce la propria posizione: “ La volontà mouve se stessa direttamente, non accidentalmente muovendo le altre potenze (Ia opinione), nè mediante un’impressione operata dall’oggetto (IIa opinione), ma per sè, in virtù della propria attività ”²⁹. Di fronte e contro le posizioni fin qui discusse, il filosofo di Appignano difende dunque in maniera decisa la tesi dell’autodeterminazione della volontà, la quale agisce soltanto ed unicamente in virtù della propria capacità di agire, senza subire alcun influsso esterno. La posta in gioco è quella dell’essenza stessa della volontà, che è tale proprio perché domina i propri atti: un intervento esterno comprometterebbe questo dominio e rovinerebbe la sua natura di principio assolutamente libero. In tal modo, la distinzione scotiana tra natura e volontà è non solo mantenuta, ma anche sensibilmente accentuata attraverso la negazione dell’intervento di una qualsiasi causalità esterna nell’agire volontario³⁰.

La volontà è così concepita come una causa produttrice (*causa elicitiva*) che agisce direttamente suscitando il proprio atto. Tuttavia, allo scopo di precisare la sua posizione, il marchigiano si interroga sul rapporto della volontà al proprio agire: egli si chiede in particolare se la volontà che suscita l’atto di volizione (*voluntas elicitiva*) coincida con la volontà che riceve tale atto oppure se ne distingue³¹, posto che nel primo caso essa è attiva, mentre nel secondo è passiva e ricettiva. La risposta a questo quesito non

voluntas movens se ad exercitium determinatum in specie movet se ad actum determinatum in specie; ergo etc. ”.

29. Cfr. *ibid.*, § 26: “ Dico quod voluntas movet se directe, non tantum per accidens movendo potentias inferiores, ut dicit prima opinio, nec per aliquid ab obiecto impressum, ut dicunt alii, sed per se ratione propriae activitatis ”.

30. Questa tesi è confermata nella questione 46, dove Francesco nega la causalità dell’intelletto sulla volontà: “ Dico ergo ad quaestionem quod intellectus non movet voluntatem effective imprimendo vel causando aliquid in ea, nec per se nec per accidens, eo modo quo movet eam, videlicet imprimendo sibi obiectum; ipsum enim obiectum nihil in voluntate imprimit sive causat”. Quanto alla maniera in cui il francescano si rapporta alla dottrina di Scoto, essa trova conferma nell’esame di G. Alliney in relazione alla problematica dell’atto beatifico: cf. *La libertà dell’atto beatifico*, cit., p. 21-23.

31. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 42, § 27: “ Sed hic est dubium, videlicet utrum voluntas elicitiva actus volendi et receptiva eiusdem sit una et eadem potentia, vel alia et alia ”. Questo dubbio potrebbe essere stato sollevato in relazione alla concezione di Enrico di Gand, il quale distingueva la volontà in quanto principio attivo (libertà) dalla volontà in quanto ricettiva del proprio atto quasi fossero due “ vires in eadem potentia ”: cfr. *Quodlibet IX*, q. 5, ed. R. Macken, Louvain 1983, p. 131-134.

riserva alcuna sorpresa: per Francesco la volontà in quanto produttiva (*elicitiva*) e la volontà in quanto ricettiva (*receptiva*) sono una sola e medesima entità³². Non ci soffermeremo sugli argomenti prodotti a sostegno di tale identità: basterà rilevare che essi poggiano essenzialmente sul motivo della libertà. La facoltà attraverso la quale un individuo suscita un atto è infatti quella attraverso la quale egli lo suscita liberamente; ora, la facoltà attraverso la quale l'uomo vuole è quella in cui l'atto di volizione è formalmente presente, mentre la facoltà attraverso la quale egli vuole liberamente è quella attraverso la quale egli suscita tale atto: sarà perciò la medesima facoltà a suscitare l'atto e a riceverlo. La volontà è così direttamente e per sé principio attivo dei propri atti, in modo tale che in quanto movente e in quanto mossa, vale a dire in quanto principio attivo e ricettivo, essa coincide perfettamente con se stessa³³.

Francesco insiste su questa coincidenza e rifiuta ogni spaccatura tra una facoltà ed il proprio atto, tanto nel caso dell'intelletto quanto in quello della volontà. La posta in gioco nella critica delle posizioni fin qui rilevate è in fondo proprio questa: evitare che una realtà sia spaccata in due, cioè separata da se stessa attraverso l'intrusione di una determinazione estrinseca. Nel caso degli atti di conoscenza e di volizione bisogna perciò rifiutare l'intervento di una causalità esterna che ne comprometterebbe l'unità e negherebbe la capacità di autodeterminazione delle facoltà che vi sono implicate. Questo motivo va di pari passo con quello dell'individualità di ogni esistente, che deve solo a se stesso - e non ad un principio aggiuntivo - la propria individualità nonché la consistenza e la solidità del proprio essere. Francesco rinsalda così la relazione di ogni soggetto (la facoltà) con il proprio agire, facendone una realtà una e indivisibile, capace di determinarsi e dotata di una causalità propria. L'intervento e la funzione dell'oggetto non

32. Cfr. *ibid.*, § 29: “ Ostendo quod fundamentaliter voluntas receptiva et elicitiva actus est penitus indistincta ”. Nella versione del commento al II° libro delle *Sentenze* trasmessa dalla *Reportatio* IIB (Vat. Lat. 943), q. 55, fol. 39ra, questa identità è giustificata attraverso il principio di economia: “ Nolo ponere pluralitatem sine necessitate, ideo videtur mihi quod voluntas eliciens actum volendi, id est recipiens ipsum, est una et eadem potentia formaliter indistincta ”.

33. Cfr. *ibid.*, § 33: “ Tunc ergo dico quod voluntas per se et directe movet et elicit actum per se, ita quod voluntas movens et mota, sive eliciens et recipiens, est una formaliter et eadem numero, penitus indistincta quantum ad substratum ”. Questa tesi si oppone chiaramente a quella di Goffredo di Fontaines, per il quale ciò che è attivo si distingue secondo il soggetto (inteso come sostrato) da ciò che è passivo.

sono per questo negati, ma ne è chiaramente negato il ruolo di causa efficiente: l'oggetto infatti non è principio di determinazione e di distinzione dell'atto che si rapporta ad esso, ma ne è soltanto il termine o *causa terminativa*³⁴. Con questa precisazione - che, come vedremo, richiama la concezione di Pietro di Giovanni Olivi³⁵ -, Francesco mantiene la funzione propria dell'oggetto, impedendo tuttavia che esso determini intrinsecamente gli atti di conoscenza e di volontà. In tal modo viene salvaguardata l'autodeterminazione e la libertà del soggetto, che attraverso la conoscenza ed il volere si rapporta liberamente ai propri oggetti, senza dipenderne.

II. La causalità totale della volontà e dell'intelletto

L'affermazione della causalità dell'intelletto e della volontà rispetto ai propri atti fornisce il presupposto necessario alla soluzione del quesito sollevato nella questione 43 in merito alla causalità totale di queste facoltà³⁶. La risposta a questo interrogativo consentirà di precisare e di rinforzare ulteriormente la tesi precedente, nonché di cogliere la peculiarità della posizione di Francesco rispetto ai confratelli che ne rappresentano gli interlocutori.

Tra le posizioni estreme che sono, da un lato, la tesi della causalità totale dell'oggetto (difesa da Goffredo di Fontaines³⁷) e, dall'altra, quella della causalità totale della volontà (sostenuta da Enrico di Gand³⁸), trovano posto varie opzioni intermedie, che pongono la doppia causalità - dell'oggetto e della facoltà -, ma secondo modalità ed accentuazioni diverse³⁹. Francesco discute una sola di queste opzioni, quella di Giovanni Duns Scoto. Come già sostenuto in merito alla conoscenza - concepita come risultato delle due

34. Cfr. *ibid.*, § 34: " Sed tunc dico quod obiectum non distinguit actus intelligendi nec volendi effective, sed tantum terminative ".

35. Si veda in proposito: G. MARSCHALL, *The Causation of Knowledge in the Philosophy of Peter John Olivi*, in: " Franciscan Studies " 16 (1956), p. 313-318.

36. Cfr. *ibid.*, q. 43: " Utrum intellectus et voluntas sint causae totales suorum actuum " ; la medesima questione è trattata nella " Reportatio IIB " , q. 56.

37. Cfr. *supra*, nota 12.

38. Cfr. *Quodlibeta IX*, q. 5, p. 99-139 (in particolare p. 131); *X*, q. 9, ed. R. Macken, Louvain 1981, p. 220-255 (in particolare p. 229).

39. Nella dossografia che apre la sua trattazione, Pietro Aureoli elenca sei opinioni, di cui quattro sono appunto " mediae " e difendono la doppia causalità secondo modalità diverse: cfr. *In II Sent.*, d. 25, q. un., Romae 1605, p. 266.

cause parziali che sono l'intelletto e l'oggetto reso presente attraverso la mediazione di una specie intelligibile⁴⁰ -, Scotto difende anche nel caso dell'agire della volontà l'intervento di cause parziali ugualmente indispensabili all'atto di volizione: tali cause sono la volontà e l'oggetto in quanto conosciuto, laddove tuttavia la volontà costituisce la causa principale⁴¹. Secondo il Dottor Sottile, l'intervento dell'oggetto non compromette la libertà dell'atto, poiché la causa naturale costituita dalla conoscenza dell'oggetto non necessita la volontà: essa rimane comunque libera di volere o di non volere, cioè di fare uso o meno della conoscenza fornitagli dall'intelletto⁴². La compatibilità tra la causalità dell'intelletto e quella della volontà risulta dalla concezione scotiana del libero arbitrio: riferendosi ad Agostino e a Pietro Lombardo⁴³, Scotto sostiene infatti che il libero arbitrio esercita pienamente il suo dominio e la sua capacità di decisione soltanto se è cosciente del proprio agire, il che implica la conoscenza dell'oggetto. La volontà non può cioè agire rettamente se non conosce l'oggetto che finalizza il suo agire. Per questo, la conoscenza dell'oggetto non interviene soltanto quale causa indispensabile ma imperfetta, bensì contribuisce alla perfezione dell'atto di volizione⁴⁴.

40. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 2, Roma 1950, p. 289-295. Abbiamo esaminato il rapporto di Francesco a Scotto su questo punto nel nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit.

41. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, d. 25, q. unica, Roma 1943, p. 254-255: “ Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva. (...) Sic in proposito voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actus volendi et natura ‘actu cognoscens obiectum’ rationem alterius causae partialis – et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi. Voluntas tamen est causa principalior ”.

42. Cfr. *ibid.*: “ sic in proposito, quantumcumque aliqua causa sit naturalis et semper uniformiter agens, quia tamen non determinat nec necessitat voluntatem ad volendum, sed voluntas ex libertate sua potest concurrere cum ea ad volendum vel non volendum et sic libere potest uti ea, ideo dicitur ‘libere velle et nolle’ esse in potestate nostra ”.

43. Cfr. AGOSTINO, *De trinitate*, XV, c. 21, n. 41 (CCL 50A, p. 518) e PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri quattuor*, II, d. 24, c. 3, n. 1, Quaracchi 1916 (Spicilegium Bonaventurianum vol. IV), p. 452.

44. Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura II*, d. 25, q. un., p. 256: “ liberum arbitrium non tantum includit voluntatem, sed etiam cognitionem (...) ita quod liberum arbitrium complectitur illas duas potentias, scilicet intellectum et voluntatem. (...) Et propter hoc, quando obiectum – quod est bonum delectabile – est praesens et praesentialiter cognitum, tunc sequitur actus diligendi perfectior ”. Si veda anche la questione: “ *Circa libertatem voluntatis quaeritur, an actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam* ”.

Francesco d'Appignano conosce bene la posizione del maestro e la riassume fedelmente: “ un'opinione sostiene che la volontà – così come l'intelletto ed i sensi - non è causa totale del proprio atto, bensì parziale, in modo tale che l'oggetto e la facoltà costituiscono due cause efficienti parziali, benché la facoltà ne rappresenti la causa principale”⁴⁵. La critica della tesi scotiana poggia su svariati motivi. Francesco rileva innanzitutto che la copresenza dell'agente e del paziente non basta a produrre un effetto. Nel caso specifico, la copresenza del soggetto e dell'oggetto non produce immediatamente la volizione, poiché l'azione richiede tre termini: un soggetto attivo - in quanto agisce -, un soggetto passivo - che riceve l'azione - e un oggetto, che non è ricettivo dell'agire, ma di un patire. Contro Scoto, per il quale la presenza di due principi - uno attivo e uno passivo - basta a produrre l'azione, Francesco fa valere la necessità di tre funzioni nella produzione di un'atto: attiva e passiva nel soggetto, passiva nell'oggetto⁴⁶. Ribadendo in tal modo la passività radicale dell'oggetto, egli nega che esso possa svolgere una funzione causale attiva.

D'altro canto, considerando il conoscere ed il volere dal punto di vista della relazione da essi instaurata con il proprio oggetto, Francesco precisa che la causa di tale relazione risiede nel suo fondamento, che è nel contem-

vel a voluntate movente seipsam”, edita da C. Balic, in: “ Recherches de théologie ancienne et médiévale ”, 3 (1931), p. 191-208.

45. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 4: “ Est opinio quod voluntas vel intellectus vel sensus – quia eadem difficultas est de una sicut de alia – non est totalis causa actus sui, sed partialis, ita quod obiectum et potentia sunt duae causae partiales effectivae, licet potentia sit causa principalior illius actus ”; nonché “ Reportatio IIB ”, q. 56, fol. 39va. Occorre rilevare tuttavia che le ragioni addotte da Francesco a sostegno della posizione di Scoto non sono tratte da *Lectura* II, d. 25, q. unica, bensì da *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 2, dove Scoto argomenta in favore delle cause parziali che intervengono della conoscenza intellettuale.

46. Cfr. *ibid.*, qu. 43, § 12: “ Et primo, contra maiorem primae rationis, quae est quod praesente activo et passivo potest sequi actio, insto tripliciter. Primo, quia actio est subiective in agente et ita agens est activum et receptivum principium actionis; et tamen actio non potest poni nisi posito passivo receptivo non actionis, sed passionis; ergo etc. ”. Secondo l'accezione medievale del termine “ subiectum ” (“ ciò che sta sotto ”, “ sostrato ”), nelle risposte alle obiezioni Francesco distingue tre tipi di “ subiectum ”: quello in cui l'azione è ricevuta formalmente (il “ soggetto ” nel senso attuale), quello che è causato dall'azione e ne è il termine (vale a dire l'oggetto nel senso attuale) e quello che è presupposto all'azione e sul quale essa agisce (vale a dire l'oggetto quale presupposto materiale); la causalità efficiente è esercitata dal soggetto nella prima accezione del termine, un soggetto che è anche ricettivo della propria azione.

po principio attivo e ricettivo di tale relazione; anche in quest'ottica, l'oggetto risulta necessario quale termine della relazione, ma la sua presenza è puramente passiva e non è in grado di esercitare alcuna funzione causale⁴⁷.

La medesima conclusione è confermata attraverso l'esempio del moto locale: anche in questo caso, se è vero che non c'è movimento locale senza un luogo, è altrettanto vero che la presenza di un animale capace di movimento in un luogo non significa *ipso facto* che egli si muova, proprio perché il luogo non è nè principio attivo nè passivo del moto⁴⁸. Francesco considera così l'attività e la passività rispetto all'azione come funzioni interne all'agente: egli le riassume totalmente nel soggetto e riserva all'oggetto una doppia passività - quella di essere ricettivo di fronte all'agire del soggetto e di essere ricettivo non di un'azione, ma di una passione.

Il marchigiano non ammette d'altro canto gli argomenti scotiani relativi all'intelletto. Scoto sosteneva infatti che una potenza attiva produce sempre lo stesso effetto nella potenza passiva corrispondente, sicché la diversità specifica degli atti di conoscenza va attribuita ad una causalità esercitata dall'oggetto. Francesco nega l'assunto del maestro osservando che uno stesso intelletto può esercitare atti specificatamente diversi (come l'affermazione e la negazione, la composizione e la divisione) rispetto ad uno stesso oggetto, il che impedisce di attribuire tale diversità alla causalità dell'oggetto⁴⁹. Quanto all'argomento secondo il quale attribuire all'intelletto la causalità totale degli atti di intellesione significherebbe farne una facoltà dotata di una perfezione di intensità infinita, Francesco ribadisce che contenere (potenzialmente) un'infinità di effetti numericamente distinti non è indice di una perfezione infinita dal momento in cui tali effetti non sono prodotti

47. Cfr. *ibid.*, § 13: “Secundo, quia fundamentum est totalis causa relationis fundatae in ipso eo modo quo relatio habet causam, non tamen terminus, ut probatum fuit in primo, et ita idem est principium totale activum et passivum sive receptivum relationis. Nec tamen relatio potest poni nisi posito termino, qui nec est eius principium activum nec receptivum; ergo etc.”

48. Cfr. *ibid.*, § 14: “Tertio, quia animal habens in se perfectam virtutem motivam, qua potest se movere localiter, non potest se movere localiter non existente loco, cum tamen animal habeat in se principium motivum activum et receptivum motus localis (...). Nec locus est principium motus effectivum nec passivum et tamen, ipso non posito, motus non potest poni; ergo etc.”

49. Cfr. *ibid.*, § 15: “Secunda etiam ratio non concludit, quia etiam accipit maiorem falsam. Unde arguo contra istam sic: idem intellectus respectu eiusdem obiecti habet diversos actus specie (...). Vel secundo, concessa ista maiori, concedo quod infertur, videlicet quod omnes actus intellectus eiusdem ordinis, quantumcumque diversorum obiectorum, sunt eiusdem speciei, ut probabitur inferius”.

simultaneamente, ma in maniera successiva⁵⁰.

Contro Scoto, il discepolo appignanese nega dunque in maniera decisa la causalità efficiente dell'oggetto e rifiuta di ammettere gli inconvenienti relativi allo statuto dell'intelletto rilevati dal maestro in relazione all'ipotesi della causalità totale delle facoltà conoscitive e volitive. Sullo sfondo di questa critica, la soluzione di Francesco è quindi formulata in questi termini: " l'intelletto è la causa totale di ogni suo atto, così come la volontà del proprio atto ed il senso del suo, non distinguendo la causa totale dalla causalità della prima causa, ma soltanto dalla causalità dell'oggetto, poiché una facoltà è causa del proprio atto in modo tale che l'oggetto non può esserne in alcun modo la causa efficiente, nè totale nè parziale"⁵¹.

Ogni facoltà è così posta quale principio attivo sufficiente ed esclusivo dei propri atti, mentre l'oggetto, seppur necessario, non esercita alcuna causalità efficiente. Con questa tesi, Francesco sembra far ritorno alla posizione di Enrico di Gand - già criticata da Duns Scoto⁵² -, secondo la quale la volontà è causa totale dell'atto di volizione, mentre l'oggetto ne è soltanto la *causa sine qua non*⁵³. La terminologia e gli argomenti di Enrico non emergono tuttavia nella discussione di Francesco, che alla fine di questa questione chiarisce la funzione dell'oggetto in termini vicini a quelli di

50. Cfr. *ibid.*, § 17: " Sed ex hoc quod causa aliqua continet infinitos effectus distinctos numero non est infinitae virtutis intensivae, quia quaelibet causa continet infinitos effectus numero, sicut sol continet virtualiter infinitos calores in quos potest successive, unum post alium producendo; ergo etc. "

51. Cfr. *ibid.*, § 23: " dico concludendo ex praedictis quod intellectus est totalis causa cuiuslibet sui actus et voluntas sui et sensus similiter sui, non distinguendo causam totalem contra causalitatem primae causae, sed solum contra causalitatem obiecti, quia sic potentia est causa sui actus quod nullo modo obiectum est causa effectiva eius, nec totalis nec etiam partialis "

52. Cfr. *Lectura* II, d. 25, q. un., p. 246-252.

53. Cfr. ENRICO DI GAND, *Quodlibet* IX, q. 5, ed. R. Macken, p. 131; XI, q. 6, ad 2, Louvain 1518, fol. 455C; XII, q. 26, ed. R. Macken, p. 152. Verosimilmente la posizione di Enrico di Gand non era estranea alla condanna del 1277, nella quale - facendo eco alla condanna del 1270 (articoli 3-9) - numerosi articoli (ad esempio gli articoli 134, 159 e 194: cf. *Chartularium universitatis parisiensis*, ed. Denifle-Chatelain, Paris 1889, vol. I, p. 487, 551-552 e 554) censuravano la tesi della passività dell'intelletto e della volontà. Francesco non menziona tuttavia la condanna, ragione per cui non è possibile porre un legame esplicito di dipendenza tra la sua posizione e la censura ecclesiastica. Segnaliamo d'altro canto che anche Durando di San Porziano negava la causalità dell'oggetto nel processo conoscitivo e ne ammetteva soltanto la necessità quale causa *sine qua non*: egli lo faceva tuttavia in un'ottica ben diversa da quella di Enrico di Gand (cfr. S.-Th. BONINO, *Quelques réactions thomistes*, cit., p. 108).

Pietro di Giovanni Olivi. Anche costui difendeva la tesi della causalità totale delle facoltà conoscitive e volitive rispetto ai propri atti, ma - diversamente da Enrico di Gand - considerava l'oggetto come termine e concepiva la sua necessità quale *causa terminativa* dell'atto⁵⁴.

Aldilà di questi legami dottrinali, risulta chiaro che il nostro francescano propone una soluzione radicale del quesito riguardante la causalità degli atti di conoscenza e di volizione, una soluzione "pre-scotiana", che Pietro Aureoli dal canto suo aveva qualificato di *estrema* e di *falsa*⁵⁵. La giustificazione di questa tesi è ampia e dettagliata: nella questione 43 essa viene sviluppata unicamente in relazione alle operazioni dell'intelletto, ma è posta come valida anche nell'ambito dell'agire volontario⁵⁶. Questa scelta è chiarita osservando che gli atti di conoscenza intellettuale sono più noti di quelli della volontà⁵⁷, ragione per cui il loro esame permette di illustrare con più forza la tesi qui sostenuta.

III. La causalità degli atti di conoscenza

Gli atti di conoscenza possono essere classificati in due gruppi. Ci sono atti propriamente conoscitivi, che aumentano le nostre conoscenze e che sono formulati attraverso dei giudizi: questo tipo di atti è detto *formaliter cognitivus*. Ci sono poi atti virtualmente o causalmente conoscitivi - detti appunto *virtualiter et causaliter cognitivi* -, che contribuiscono alla conoscenza quali cause necessarie, ma non sufficienti: si tratta di atti come il comporre o il dividere, ai quali l'intelletto non dà necessariamente la sua approvazione⁵⁸. Questi ultimi vanno a loro volta suddivisi in tre sottogruppi: gli atti di apprensione, gli atti di composizione e di divisione, e gli atti

54. Cf. PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *In II Sent.*, q. LXXII, ed. B. Jansen, Quaracchi 1924-1926, vol. III, p. 1-51 e q. LVIII, vol. II, p. 395-517. Abbiamo rilevato una certa prosimità tra la posizione di Francesco e quella dell'Olivi nel nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit., p. 353-354.

55. Cfr. PIETRO AUREOLI, *In II Sent.*, d. 25, q. un., a. 2, p. 266a.

56. Per il parallelismo tra volontà e intelletto si veda G. Alliney, *La libertà dell'atto*, cit., p. 28, nonché il testo citato da A. ROBIGNIO, *Francis of Marchia and the Act of the Will*, cit., p. 180-181.

57. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 24: "Ad huiusmodi tamen evidentiam, quia actus intellectus sunt nobis notiores actibus voluntatis, distingo de actibus intellectus".

58. Cfr. *ibid.*

discorsivi che producono un sillogismo.

In base a queste suddivisioni, la tesi della causalità totale dell'intelletto viene illustrata in relazione ad ognuno di questi atti attraverso tre conclusioni.

I) La prima pone che l'intelletto è la causa efficiente totale dell'atto di apprensione di un concetto⁵⁹. Francesco giunge a questa conclusione attraverso un procedimento di esclusione. L'intellezione di una nozione universale può infatti risultare da una di queste tre cause: dall'oggetto singolare contenuto nella nozione universale, dalla nozione universale stessa in quanto astratta dal singolare, oppure dall'intelletto. La dimostrazione della prima conclusione consisterà quindi ad eliminare le prime due possibilità al fine di porre l'intelletto quale causa unica e sufficiente.

In primo luogo viene negata la causalità dell'oggetto singolare contenuto nella nozione universale, poiché nessun oggetto di questo tipo può causare l'intellezione di un concetto universale, cioè di un concetto che fa astrazione dal singolare. Infatti, posta la necessità di un legame determinato tra una causa e l'effetto che le è proprio, nessun oggetto singolare può far valere un legame con un concetto universale astratto, poiché quest'ultimo, proprio in quanto astratto, non ha un rapporto privilegiato con un individuo piuttosto che con un altro. Così, ad esempio, il concetto di essere umano in quanto astratto non ha un legame particolare con un tipo di individuo piuttosto che con un altro, vale a dire con Socrate e con Platone piuttosto che con una pietra o un asino: in quanto entità posta dalla ragione, tale concetto infatti non è legato in maniera privilegiata ad un'entità individuale extramentale; ne risulta che nessun individuo umano - così come nessun altro individuo particolare - può causare l'intellezione del concetto universale astratto di essere umano⁶⁰. Per questo, non va posta alcuna causalità dell'og-

59. Cfr. *ibid.*, § 25: "Prima est quod intellectus est totalis causa effectiva actus simplicis apprensionis".

60. Cfr. *ibid.*, § 29: "Confirmatur ista ratio, quia illud obiectum, quod non habet ad aliquod obiectum maiorem connexionem quam ad aliud, non magis potest esse causa actus intelligendi illud quam possit esse causa actus intelligendi aliud. Omnis enim causa, ut dictum est, habet aliquam connexionem ad suum effectum quam non habet ad aliud. Sed homo abstractus ab omnibus singularibus, ut sic, non plus habet ordinem ad sua inferiora, puta ad Sortem et ad Platonem, quam ad inferiora lapidis vel cuiuscumque alterius speciei, quia, ut sic, intelligitur separatus et est separatus secundum rationem. (...) ita consimiliter homo separatus secundum rationem a singularibus, cuiusmodi est universale, non magis secundum rationem apud intellectum habet ordinem ad singulare eius quam ad singularia equi vel asini. Sed constat quod inferiora alterius universalis, puta individuum equi, non est

getto singolare (sia extramentale che mentale) rispetto alla conoscenza di un oggetto universale astratto, vale a dire di un concetto⁶¹.

In secondo luogo, nemmeno l'oggetto universale in quanto conosciuto può causare l'atto di intellesione di un concetto universale, poiché in quanto presente nell'atto di intellesione, tale oggetto segue l'atto e non lo causa⁶². D'altro canto, nemmeno in quanto presente in una specie intelligibile tale oggetto potrà causare l'intellessione di un universale, poiché una specie, necessariamente causata da un oggetto singolare, rappresenta tale oggetto e non può quindi causare l'intellessione di un universale⁶³.

Come si può constatare, le ragioni di tali impossibilità risiedono in definitiva nel fatto che ogni causa ha con il proprio oggetto un rapporto di omogeneità che non può avere con un altro. Questo aspetto - con i corollari che ne derivano - ha un importante significato epistemologico: ne risulta infatti una forte spaccatura tra l'oggetto singolare e la conoscenza dell'universale prodotta dall'intelletto. Non c'è infatti nessun legame di causalità tra l'oggetto singolare e la nozione universale attraverso la quale l'intelletto lo

per se causa intelligendi hominem abstractum. Ergo nec aliquod singulare hominis potest esse per se causa intelligendi hominem abstractum, nec in virtute propria nec in virtute intellectus agentis, sicut nec equus aliquis singularis ”.

61. Cfr. *ibid.*, § 27: “ Ergo nullum singulare potest esse causa totalis nec partialis actus intelligendi huiusmodi obiectum universale ”.

62. Cfr. *ibid.*, § 28: “ Secundo probo quod nec ipsum obiectum universale intellectum potest esse causa huiusmodi actus totalis nec etiam partialis, et hoc sic: si obiectum universale est causa istius actus, aut est causa eius ut habet esse in ipso actu intelligendi, aut ut habet esse in specie intelligibili praecedente actum intelligendi, aut ut est in re extra. Non ut habet esse in actu intelligendi, quia ut sic sequitur ipsum actum intelligendi; causa autem non sequitur, sed praecedit effectum suum. Nec ut habet esse extra in re, quia sic non habet esse abstractum a singularibus, sed praecise habet esse in eis ”. Negli stessi anni, ma in una prospettiva ben diversa, la tesi che l'universalità è un prodotto dell'atto di intellesione e che, come tale, gli è posteriore, è sostenuta da Durando di San Porziano: *In I Sent.*, d. 3, q. 5 e S.-Th. BONINO, *Quelques réactions thomistes*, cit., p. 105.

63. Cfr. *ibid.*, § 28: “ Nec ut est in specie intelligibili repraesentante, ut dicunt quidam, quia aut huiusmodi species intelligibilis, si ponatur, repraesentat obiectum universale abstractum, aut repraesentat tantum obiectum universale in aliquo singulari determinato. Non primum, quia nulla species repraesentans obiectum singulare est ratio per se intelligendi obiectum universale nec representat ipsum (...). Cum ergo huiusmodi species non sit causata ab universali obiecto, sed a singulari, per consequens non repraesentat obiectum universale, sed singulare. Sed nullum obiectum singulare potest esse causa intelligendi aliquod universale abstractum, cum nullam habeat connexionem ad ipsum, ut dictum est; ergo etc. ”.

conosce, proprio perché l'oggetto in quanto singolare è eterogeneo allo statuto di universalità dei concetti prodotti dalla ragione⁶⁴. Il filosofo di Appignano fa così propria l'istanza averroista di eterogeneità tra il singolare e l'universale, negando appunto che l'oggetto singolare, nonché la sua rappresentazione nell'immaginazione, possa rendere conto dell'universalità che caratterizza la conoscenza intellettuale⁶⁵. Per questo, esistono soltanto rappresentazioni particolari di oggetti particolari: nessun rapporto di causalità permette infatti di porre specie che rappresentino un oggetto universale, visto che tale oggetto non esiste nella realtà extramentale⁶⁶. La negazione di tale causalità implica così anche la negazione di specie intelligibili che rappresentino un oggetto universale - una negazione che emerge anche nella questione 25, dove viene criticato il modello di conoscenza quale informazione della facoltà conoscitiva da parte di una rappresentazione intelligibile⁶⁷. La conoscenza intellettuale non consiste infatti per Francesco tanto

64. Cfr. *ibid.*, § 30: “ Sed species obiecti singularis, sive ipsum repraesentans, non potest esse causa effectiva speciei universalis repraesentantis obiectum universale abstractum ”. Tale spaccatura è confermata dall'impossibilità di conoscere una sostanza direttamente in se stessa e dalla necessità della conoscenza previa dei suoi accidenti, come si legge nella questione: “ Utrum intellectus noster naturaliter habeat aliquem conceptum de substancia sensibili vel non ”, ed. N. Mariani, in: *Francisci de Marchia Quodlibet cum quaestionibus selectis*, Grottaferrata 1997, p. 509-510; per il rapporto sostanza/accidente rinviamo allo studio di F. ARMERINI, “ Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis ”. *Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, in: “ Vivarium ”, XLIV (2006), p. 96-150.

65. Cfr. *ibid.*: “ Sicut enim singulare, quia nullam habet connexionem nec ordinem ad obiectum universale abstractum, non potest esse causa intelligendi ipsum, ita nec obiectum singulare nec speciem eius possunt esse causa speciei obiecti universalis abstracti propter eandem rationem ”. Francesco è tuttavia molto critico quanto alla soluzione data da Averroè a questa dicotomia, cioè quanto alla tesi dell'unicità dell'intelletto: cf. *In II Sent.*, q. 39-40 e il nostro studio: *Un nuova critica alla noetica averroista? Francesco della Marca e l'unicità dell'intelletto* (in via di pubblicazione).

66. Cfr. *ibid.*, § 31-32: “ Ex quo concludo quod non est aliqua species nisi tantum particularis et obiecti particularis. Species enim repraesentans obiectum universale non potest poni, quia huiusmodi talis species nullam potest habere causam. (...) Ergo impossibile est quod aliquod existens in phantasmate sit causa totalis speciei nec actus intelligendi universale abstractum ”.

67. Cfr. *In II Sent.*, q. 25: “ Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu, nec etiam aliqua sensibilis in sensu ad sentiendum, sed sola illa quae est in organo sufficit ”. (...) Non enim ad cognoscendum obiectum requiritur quod species obiecti cogniti informet potentiam quae cognoscit, sicut dictum est superius de intellectu nostro et sensu ”. Rinviamo in proposito al nostro studio: *Un modello alternativo di conoscenza?*, cit.

nella produzione di specie intelligibili quanto nella produzione di atti conoscitivi che si traducono in giudizi: in altre parole, la conoscenza propriamente detta coincide con l'attività di produzione di un contenuto piuttosto che con il contenuto stesso, il quale può essere posseduto senza essere conosciuto⁶⁸. Vale la pena osservare come in questa discussione si celino due problematiche strettamente legate tra di loro: quella della causalità dell'atto di conoscenza e quella della causalità del contenuto rappresentativo di tale atto. L'esame di Francesco mostra che la negazione della causalità dell'oggetto singolare rispetto all'atto di intellesione dell'universale implica anche quella della sua causalità rispetto al contenuto di tale atto⁶⁹, poiché il contenuto di un concetto universale non deriva dal contenuto di una specie che rappresenta (necessariamente) un oggetto singolare - come si è visto, infatti, dal punto di vista della causalità il concetto astratto di essere umano non rinvia ad un individuo umano più che ad una pietra o ad un cavallo.

Questa constatazione solleva tuttavia il problema della produzione dei concetti universali: qual'è la fonte del loro contenuto oggettivo, se esso non è derivato o astratto dalle specie che si trovano nell'immaginazione?

68. Cfr. *In II Sent.*, q. 43, § 54: “ Et hoc modo intelligo intellectum agentem et etiam sensum esse ponendum, videlicet ut iudicat eliciendo effective actum. (...) idem intellectus secundum se indistinctus, ut iudicat eliciendo effective actum, non ut causat speciem aliquam, quia nullam causat, dicitur intellectus agens ”. L'idea della conoscenza come atto piuttosto che come contenuto emerge a svariate riprese nei testi di Francesco: nella q. 25 essa risulta dalla distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva; ogni conoscenza intuitiva di un oggetto è infatti conservata dal soggetto come un contenuto che egli può riconsiderare o meno per produrre, a partire da esso, una conoscenza astrattiva dello stesso oggetto: “ [sicut in angelo] etiam in nobis ex notitia intuitiva, puta ex visione qua res videtur unitive in se, derelinquitur alia species ipsius rei visae, quae manet cessante visione, per quam potest postea haberi de illa re notitia abstractiva, tam intellectiva quam etiam sensitiva ”; conoscenza vera e propria è dunque la conoscenza in atto, piuttosto che un contenuto posseduto, ma non considerato in maniera attuale. Questo motivo ritorna nella q. 40, dove la critica della tesi averroista dell'unicità dell'intelletto verte proprio sulla singolarità e individualità di ogni atto di conoscenza indipendentemente dall'universalità del suo contenuto. Il primato dell'atto emerge anche nella trattazione riservata alla questione delle idee divine: nello *Scriptum in I Sent.*, d. 36, Francesco pone infatti che l'idea in Dio non è nient'altro che l'oggetto conosciuto in quanto termine di un atto di conoscenza; si veda in proposito lo studio di Ch. SCHABEL, *Francis of Marchia on divine Ideas*, in: M.-C. PACHECO-J. MERIÑOS (ed.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Actes du XIe congrès international de la S.I.E.P.M. (Porto 26-31 août 2002), Turnoult, 2006, p. 1489-1599.

69. Si vedano i testi citati alle note 63, 65 e 66.

Francesco non fornisce spiegazioni in merito a questa problematica, ma troviamo qualche indicazione utile della questione 25. Rifiutando il modello della conoscenza come informazione, egli spiega che ogni facoltà conoscitiva coglie l'oggetto al di fuori di sè, in una rappresentazione fornitagli dalla facoltà che le è inferiore nell'ordine di perfezione: così il senso coglie l'oggetto sensibile nella rappresentazione che si trova nell'organo sensoriale e l'intelletto lo coglie nella rappresentazione che si trova nell'immaginazione. In tal modo la facoltà non riceve un contenuto, ma lo coglie al di fuori di sè: questo " cogliere " sembra dover essere interpretato come la produzione di un contenuto rappresentativo a partire dai dati forniti dalla facoltà inferiore. Se questo è vero, quando l'intelletto produce un concetto universale a partire dai dati forniti dall'immaginazione, il rapporto del contenuto di tale concetto con l'oggetto extramentale è salvaguardato, senza tuttavia che quest'ultimo eserciti una causalità sull'intelletto⁷⁰. La realtà extramentale è così presente nel concetto *per modum obiecti*, di modo che l'oggettività del contenuto rappresentativo del concetto universale risulta garantita⁷¹.

70. Cfr. *In II Sent.*, q. 25: " Unde dico quod ad intelligendum nulla species intelligibilis est necessario ponenda nec potest poni in intellectu, nec etiam aliqua sensibilis in sensu ad sentiendum, sed sola illa que est in organo sufficit. (...) Et si quaeras: quomodo videt sensus et intelligit intellectus, ex quo non recipiunt aliquam speciem? (...) Dico quod (...) intellectus etiam intelligit per speciem existentem formaliter non in eo, sed in organo sensus interioris, videlicet phantasiae, usque ad quod obiectum exterius multiplicat speciem suam, vel usque ad organum sensus exterioris. Et ista causat aliam in organo sensus interioris, per quam quidem sive in qua intellectus habet obiectum sufficienter in ratione actu intelligibile sibi praesens ". Questa concezione può essere avvicinata a quella di Pietro Aureoli, per il quale le facoltà conoscitive svolgono un ruolo attivo che consiste nel porre la cosa conosciuta nell' " essere oggettivo " (" esse apparens, obiectivum ") del concetto (cfr. *In I Sent.*, d. III, sect. 14, ed. R. Buytaert, p. 696; *In II Sent.*, d. IX, q. 2, a. 4, Romae 1605, p. 109). Quanto a Guglielmo di Ockham, nelle *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 7 (ed. S. Brown, p. 411) si legge che: " Sed praeter intellectionem rei singularis format sibi intellectus aliae intellectiones quae non magis sunt istius rei quam alterius, sicut haec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem et ita non magis supponit pro Sorte quam pro Platone (...). Et ita est in intellectu aliqua cognitio qua non magis cognoscitur hoc animal [quam illud animal], et sic de singulis ". Francesco tuttavia non fa uso della terminologia dell'Aureoli nè di quella di Ockham, il cui approccio semantico sembra estraneo alla posizione dell'appignanese.

71. In quest'ordine di idee, segnaliamo che la questione 40 pone la " communis intentio per modum obiecti " quale prodotto della considerazione di un oggetto da parte di più individui (cfr. il nostro studio: *Una nuova critica alla noetica averroista?*, cit.). D'altro canto, nella q. 15, il cui primo articolo tratta dell'origine delle nozioni di differenza, di genere e di specie, Francesco si preoccupa di salvaguardare il fondamento oggettivo degli

Benché non sia possibile, allo stato attuale delle ricerche, fare chiarezza sull'insieme dei problemi posti dalla posizione di Francesco, si può tuttavia osservare come questo orientamento epistemologico confermi e rinforzi la tesi ontologica che pone la singolarità radicale del reale: la troviamo ribadita nella critica rivolta a Scoto in questa stessa questione 43, dove leggiamo che “ il principio di distinzione tra gli individui coincide con il principio del loro essere” ⁷² - una tesi sviluppata e precisata nella questione 14, dove è posta l'irriducibilità dell'individuo a principi che lo precedono ⁷³. L'affermazione della singolarità radicale delle cose e la negazione dell'esistenza di entità universali ha quale riscontro epistemologico la spaccatura di cui si diceva, una spaccatura che sfocia nella negazione della causalità efficiente dell'oggetto sull'atto di conoscenza. Da lì la conclusione che l'intelletto è la causa unica totale e sufficiente dell'intellezione dei concetti universali ⁷⁴.

II) La seconda conclusione volta ad illustrare la tesi della causalità dell'intelletto è relativa agli atti di composizione e di divisione: essa pone che l'intelletto ne è la causa efficiente totale ⁷⁵. Qui la dimostrazione consiste a rilevare che ogni atto di divisione o di composizione di contenuti relativamente ad uno stesso oggetto (come ad esempio l'enunciato: “ l'essere umano non è un essere umano ”) può essere effettuato unicamente dall'intelletto. D'altro canto, solo l'intelletto può produrre atti contrari - come l'affermazione e la negazione - relativamente ad uno stesso oggetto: l'intelletto è perciò la causa totale e sufficiente di tali atti ⁷⁶. Dall'evidenza di tale cau-

elementi della definizione: “ Sic ergo dico quod omne genus differt ex natura rei a sua differentia divisiva, sive illud unde sumitur genus ab illo unde sumitur differentia, et etiam ab ipsa inferiori specie constituta ”.

72. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO., *In II Sent.*, q. 43, § 19.

73. Cfr. il nostro studio: *Un nuovo contributo al problema dell'individuazione: Francesco de Marchia e l'individualità delle sostanze separate*, cit.

74. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *In II Sent.*, q. 43, § 25. “ Intellectus est totalis causa effectiva actus simplicis apprehensionis ”. Questa conclusione è rinforzata dal motivo della conoscenza delle intenzioni seconde (ad esempio i concetti di genere e di specie) e da quella del non-ente, che manifesta chiaramente come tali oggetti non possano fungere da cause dell'atto di intellesione (cfr. § 33-35).

75. Cfr. *ibid.*, § 36: “ Secundam conclusionem, videlicet quod intellectus sit totalis causa actus componendi et dividendi ”.

76. Cfr. *ibid.*, § 36-37: “ Nullum obiectum dividit se a se effective; intellectus natus est dividere quodlibet obiectum a seipso dicendo ‘homo non est homo’, ‘lapis non est lapis’; ergo ad huiusmodi actum non potest effective agere totaliter nec partialiter ipsum

salità risulta che la differenza tra le operazioni dell'intelletto non può derivare dagli oggetti, ma soltanto dalla modalità di intellesione⁷⁷. In altre parole, Francesco rifiuta la tesi della specificazione formale dell'atto da parte dell'oggetto, una tesi già criticata nella questione precedente⁷⁸. Egli aderisce in tal modo ad una concezione del rapporto conoscitivo che privilegia gradualmente il polo del soggetto: costui risulta esserne non solo il principale, ma l'unico attore. La produzione della conoscenza, così come quella degli atti di volizione, diventa ormai un fatto strettamente soggettivo, rispetto al quale l'oggetto è richiesto, ma in veste puramente passiva. Vale la pena rilevare anche qui come questo motivo non sia isolato, ma si inserisca in un quadro più ampio e si accordi in particolare con quello antropologico relativo alla libertà e al dominio dei propri atti: la volontà e l'intelletto quali facoltà esclusivamente umane sono tali proprio perché fanno dell'uomo il signore del proprio agire.

III) La terza conclusione - e cioè che “ l'intelletto è la causa totale dell'atto discorsivo ” - risulta quale corollario delle due precedenti, poiché la discorsività consiste nell'articolazione, da parte dell'intelletto, degli elementi precedentemente chiariti⁷⁹.

Con queste tre conclusioni Francesco ha chiarito la causalità che interviene negli atti “virtualmente e causalmente conoscitivi”. Resta da dimostrare che anche gli atti “formalmente conoscitivi”, cioè i giudizi, risultano unicamente dalla causalità dell'intelletto. Qui l'argomentazione poggia sul motivo della perfezione: se l'intelletto è causa totale di atti meno perfetti di quelli del giudizio, lo sarà tanto più di questi ultimi, che rappresentano la

obiectum. (...) Ergo huiusmodi actus dividendi est praecise et totaliter ab intellectu. Consimiliter potest argui de actu componendi (...)”.

77. Cfr. *ibid.*, § 40-43: “ Omnes actus intelligendi eiusdem ordinis sunt eiusdem speciei, non obstante distinctione specifica obiectorum; ergo etc. (...) Differentiae istorum actuum differentium secundum genus, puta actus simplicis et actus complexi et actus discurrendi, non sumuntur ex obiectis, cum iidem termini sint obiectum istorum actuum, sed sumuntur praecise ex diverso modo concipiendi sive intelligendi ipsius intellectus. (...) ergo huiusmodi actus non distinguuntur specificice ex obiectis ”.

78. Vedi *supra*, nota n. 29.

79. Cfr. *In II Sent.*, q. 43, § 47: “ Tertia conclusio est quod intellectus est tota causa actus discurrendi. Licet iam pateat ex dictis superius, probo tamen sic: nullum obiectum discurret ad terminum sibi impossibilem; (...) sed intellectus discussit ab obiecto ad aliquid sibi impossibile (...); ergo huiusmodi actus non est ab obiecto effective, sed est totaliter ab intellectu ”.

perfezione propria della facoltà intellettuale⁸⁰. L'intento perseguito è così raggiunto, attraverso la dimostrazione ormai completa che l'intelletto è la causa totale di tutti i suoi atti di conoscenza, senza eccezione alcuna⁸¹.

La conferma tratta da Agostino e da Averroè consente poi di mettere in avanti la tesi di un senso agente quale causa efficiente dell'atto di percezione⁸². Analogamente all'intelletto, tale senso è nel contempo causa attiva e ricettiva del proprio atto, mentre l'oggetto di percezione svolge una funzione puramente passiva. Questo motivo contribuisce ad accentuare il primato del soggetto, il cui ruolo attivo non interviene solo nell'ambito delle facoltà superiori, bensì già a livello della percezione. Come Agostino, Francesco fa così valere - contro Aristotele, ma avvalendosi del sostegno di Averroè⁸³ - il ruolo attivo della percezione allo scopo di accantonare l'oggetto fino a negarne definitivamente l'intervento quale causa efficiente.

Giunti al termine di questo percorso, è opportuno chiedersi quale sia il ruolo svolto dall'oggetto negli atti di conoscenza e di volizione. In questa questione non troviamo altra precisazione se non quella che l'oggetto è una *causa terminativa*: come già accennato, questa terminologia richiama quella di Pietro di Giovanni Olivi, che sembra così aver esercitato una certa influenza sulla concezione del confratello di Appignano. L'oggetto è il termine dell'atto: esso è ciò cui l'atto si rivolge, il fine di un'intenzionalità la cui iniziativa è dovuta esclusivamente al soggetto. Come abbiamo visto, Francesco nega - contro Scoto - che la semplice co-presenza di un oggetto

80. Cfr. *ibid.*, § 49: "Dico idem de actibus intellectus iudicandi qui sunt formaliter cognitivi, videlicet quod intellectus est totalis causa effectiva omnium istorum sicut aliorum, nec obiectum ad istos sicut ad illos cooperatur aliquid effective.(...) Praeterea, si intellectus est causa totalis istorum actuum qui non sunt ultima perfectio eius, multo magis istorum qui sunt ultima perfectio eius. Sed actus iudicandi, qui sunt actus formaliter cognitivi, sunt ultima perfectio intellectus; (...) ergo etc. "

81. Cfr. *ibid.*, § 51: "Et ita dico quod intellectus est totalis causa omnium suorum actuum quorumcumque".

82. Cfr. *ibid.*, § 54: "Et hoc modo ego intelligo intellectum agentem et etiam sensum esse ponendum, videlicet ut iudicat eliciendo effective actum ". Francesco aderisce qui ad un motivo che risale ad Agostino (*De musica*, l. VI), poi ripreso da Bonaventura (*Itinerarium mentis in Deum*, c. II). Per la problematica del senso agente rimandiamo a: A. Pattin, *Pour l'histoire*, cit., e J. BIARD, *Le système des sens dans la philosophie naturelle du XIVe siècle*, in: *Micrologus*, vol. X: *Les cinq sens*, Firenze 2002, p. 343-351.

83. Cf. *ibid.*, § 53: " Haec etiam videtur esse intentio Commentatoris super II *De anima*, commento 149, ubi dicit de sensu communi quod sensus communis non tantum recipit intentiones, sed iudicat, et subdit quod iudicium dignius est "

al soggetto faccia scaturire alcunché: la decisione del soggetto è sempre necessaria e previa ad ogni interazione con un oggetto⁸⁴. Quest'ultimo non esercita perciò alcuna causalità efficiente, ma una causalità vicina a quella esemplare svolta dal personaggio ritratto da un pittore: Francesco spiega infatti che in relazione all'atto soggettivo l'oggetto svolge un ruolo analogo di modello, cioè di termine di riferimento rispetto al quale il soggetto determina da se stesso il proprio agire⁸⁵.

Vale la pena osservare come questo modo di concepire il rapporto conoscitivo lasci in certo qual modo intatti il soggetto e l'oggetto: il primo non è determinato dal secondo ed il secondo non è assimilato dal primo. Si configura così un rapporto conoscitivo che mantiene l'esteriorità e l'eterogeneità degli elementi implicati. Questo conferma quanto constatato in merito alla conoscenza angelica delle realtà materiali: come già rilevato, in quell'ambito Francesco difende l'idea che l'angelo coglie il suo oggetto "al di fuori di sé", in uno spazio che rende possibile il rapporto conoscitivo evitando ogni determinazione della facoltà angelica da parte dell'oggetto materiale. Analogamente, l'intelletto umano coglie il proprio oggetto nelle rappresentazioni dell'immaginazione senza subirne alcuna causalità⁸⁶. Abbiamo visto che Francesco non esita ad attribuire questa modalità di azione anche al senso nel suo rapporto all'esteriorità dell'oggetto singolare. Nel processo conoscitivo così inteso viene perciò soppressa la continuità di tipo causale posta dal modello epistemologico aristotelico, per il quale l'oggetto svolge un ruolo attivo nella conoscenza. Qui la dinamica va in senso opposto: tutto parte dal soggetto che decide dell'oggetto cui rivolgere la sua intenzionalità.

Abbiamo così a che fare, se non con un nuovo, perlomeno con un diverso modello epistemologico, che prende le distanze anche dai modelli non aristotelici elaborati sul finire del XIII e agli inizi del XIV secolo da pensatori perlopiù legati alla tradizione francescana. Nel caso di Francesco, parla-

84. Cfr. *ibid.*, § 63: "Nunc autem patet inspicienti quod ex istis praemissis non sequitur quod obiectum cognitum congeneret in intellectu effective notitiam sui, sed tantum terminative".

85. Cfr. *ibid.*, § 65: "Nec arguit obiectum esse causam effectivam actus sibi similis, sicut nec similitudo imaginis factae a pictore alicui obiecto similis arguit illud obiectum esse causam effectivam totalem imaginis nec etiam partialem. Sic dico in proposito: obiectum enim respectu actus intelligendi, licet non sit proprie exemplar, magis tamen habet rationem exemplaris aliquo modo quam causae efficientis".

86. Cfr. *supra*, nota 70. Vale la pena ricordare che anche per Enrico di Gand l'intelletto agente fa apparire l'immagine sensibile, che si trova e resta nell'immaginazione, "sub specie universalitatis": cfr. *Quodlibet* IV, q. 21 e V, q. 14.

re di “ soggettivismo epistemologico ” non pare esagerato: la negazione della causalità efficiente dell’oggetto va infatti di pari passo con l’accentuazione di quella esclusiva del soggetto. Se tale soggettivismo non significa la produzione *a priori* del contenuto oggettivo della conoscenza – l’oggetto extramentale fornisce pur sempre il materiale della conoscenza intellettuale -, esso fa tuttavia del soggetto la causa esclusiva dell’attività conoscitiva, tanto sul versante della produzione degli atti quanto su quello della produzione dell’universalità del loro contenuto⁸⁷. Parimenti, sul fronte della volontà abbiamo a che fare con un volontarismo radicale: la volontà gode di una libertà assoluta ed è quindi causa unica e sufficiente dei propri atti⁸⁸ - un volontarismo certamente meno pacato di quello di taluni suoi confratelli⁸⁹, anche se è ancora prematuro valutarne il grado di novità⁹⁰.

Questa concezione dell’intelletto e della volontà rinforza un’antropologia che fa dell’individuo un essere chiamato a dominare il proprio agire: è questa autodeterminazione a rendere l’uomo capace di forgiare la propria storia e la comunità degli uomini capace di operare scelte volte a costruire una società più conforme al messaggio evangelico per il quale Francesco non ha esitato a combattere⁹¹. Lo squarcio sul suo pensiero aperto dalla que-

87. O. BETTINI aveva parlato di “ attivismo psicologico-gnoseologico ” a proposito di P. di Giovanni Olivi (cfr. *Attivismo psicologico-gnoseologico nella dottrina della conoscenza di Pier di Giovanni Olivi*, in: “ Studi francescani ”, 25 (1953), p. 31-64 e 201-223). La concezione di Francesco, apparentata a quella dell’Olivi su questo punto, ci sembra poter essere qualificata di “ soggettivismo ” nel senso appena chiarito.

88. Tale volontarismo radicale è confermato dallo studio di A. ROBIGLIO, *Francis of Marchia and the Act of the Will*, cit.. Esso va inteso nel senso della “ *libertas essentialis* ” costitutiva dell’essenza di ogni volontà, e che consiste nel “ *posse simpliciter elicere et posse non simpliciter elicere actum* ”, come chiarito in *Sent. I*, d. 1, q. 6, un testo già studiato da G. ALLINEY, *La libertà dell’atto beatifico*, cit., p. 30-31. La radicalità della libertà, considerata in relazione all’azione divina, sfocia nella tesi che Dio ha potuto creare il mondo fin dall’eternità: cfr. *In II Sent.*, q. 12 e lo studio di R. FRIEDMAN, *Francesco d’Appignano on the Eternity of the World and the actual Infinite*, in: Atti del 1° convegno internazionale su Francesco di Appignano, Appignano del Tronto, 2002, p. 83-99.

89. G. ALLINEY ha messo in evidenza la “ prudenza dei francescani parigini, che seguono Scoto nella classificazione delle potenze attive e nella concezione univoca della volontà, ma esitano ad oltrepassare i limiti di un volontarismo più moderato ” (cf. *La ricezione della teoria scotiana*, cit., p. 384).

90 La tesi della causalità esclusiva della libertà era infatti già stata sostenuta tanto da Enrico di Gand quanto da Pietro di Giovanni Olivi: sarebbe utile confrontare da vicino queste posizioni con quella di Francesco per valutarne l’eventuale influenza sul suo pensiero.

stione della causalità dell'intelletto e della volontà ne lascia così intravedere la grande coerenza interna: dall'epistemologia alla teoria dell'agire volontario, dall'antropologia all'ecclesiologia, passando dall'angelologia, il francescano di Appignano ha obbedito ad una medesima intuizione, di cui per ora solo alcuni barlumi ci sono accessibili.

91. Rimandiamo in proposito agli studi di R. LAMBERTINI, in particolare alla monografia: *La povertà pensata*, Modena 2000, p. 189-226.

FABIO ZANIN

**FRANCESCO D'APPIGNANO:
DALLA TEOLOGIA ALLA TEODICEA**

Sommario

La teologia di Francesco d'Appignano è uno dei massimi esempi di tentativo di unificare tutto il sapere umano in un sistema al vertice del quale doveva stare proprio la teologia. Francesco la intese in senso aristotelico, come una condizione in cui si trova l'anima razionale quando si esercita in dimostrazioni a partire da principi riconosciuti come validi. La parola di Dio è la premessa di qualsiasi dimostrazione in teologia e le logiche conseguenze che da essa si ricavano sono certificate da segni soprannaturali.

Per Guglielmo di Ockham, invece, la teologia non è una scienza teoretica. Non possiamo acquisire una disposizione a dimostrare alcunché a proposito di Dio e della sua creazione, dal momento che non abbiamo nessuna intuizione di ciò che supera le nostre capacità sensoriali; di conseguenza, non possiamo operare nessuna astrazione con la quale costruire un sapere scientifico. Possiamo solo dire che è possibile che Dio esista e che abbia degli attributi infiniti, ma non possiamo sapere se sia unico e distinguere il suo intervento miracoloso dal corso ordinario della natura.

Se non possiamo distinguere affermazioni vere da affermazioni false quando ci occupiamo di teologia, allora essa non può essere una scienza teoretica e, dunque, non può stare al vertice del sapere.

Summary

Francis of Marchia's theology is one of the highest instance of the attempt of unifying the whole human knowledge within a system, whose height should be theology itself. Francis grasped it in an Aristotelian meaning, that is a state of rational soul in which it stands when it trains demonstrations grounded on admitted valid principles. The Holy Writings give the introductory statements of any demonstration in theology, and their logical consequences are granted by supernatural marks.

On the contrary, according to Willam of Ockham, theology wasn't a theoretical science. In fact, we can't get such a state by training demonstra-

tions concerning God and his creation, because we can't get any intuition related to something that lies beyond our sensitive potencies; therefore, we can't abstract anything and get a scientific knowledge, too. We can only claim that it is possible that God exists and that his properties haven't any limit, but we can't be sure even that there's only one God and distinguish between his eventually miraculous works from ordinary natural course.

If we can't separate true statements from false ones, then theology won't never be a theoretical science. Therefore it can't be the height of human knowledge.

0. INTRODUZIONE

0.1. *Lo spunto per il titolo*

Il 21 ottobre 2006 fu presentato da p. Alexander Holowski ofm il secondo volume dell'edizione critica del commento alle *Sentenze* di Francesco d'Appignano, curato come il primo da p. Nazareno Mariani ofm,¹ nell'ormai consueto incontro biennale tra un convegno e l'altro, durante il quale si fa il punto sullo stato degli studi sul teologo ascolano. Il padre Holowski espresse, in quell'occasione, un giudizio critico su Francesco: il suo sforzo di ricerca, più che avere prodotto della teologia, sarebbe sfociato in una teodicea.

Rimasi interdetto da quel giudizio e, qualche tempo dopo, chiesi chiarimenti al francescano, che mi rispose puntualizzando che il termine 'teodicea' era stato da lui usato come sinonimo di 'teologia razionale': a suo giudizio Francesco d'Appignano, nel suo commento alle *Sentenze*, non pare intento a meditare i misteri della fede a partire dal testo sacro (vale a dire, a fare della teologia vera e propria, intesa come "scienza su Dio" fondata sulla sua parola, l'unico dato che il credente ha a disposizione e che può ricondurre al divino), ma piuttosto si impegna, avvalendosi dei soli strumenti della ragione, a rendere conto del rapporto che lega il creatore e il mondo e a dare delle spiegazioni le più plausibili possibili dei misteri della fede (il sacramento eucaristico e l'incarnazione, soprattutto).

1. *Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2006 ("Spicilegium Bonaventurianum", XXXII). Ringrazio il prof. Priori per avere concesso la pubblicazione di questo intervento, che non ha potuto essere presentato al Convegno 2007.

2. F. ZANIN, "Gregorio da Rimini contro Francesco d'Appignano sulla conoscenza scientifica dell'oggetto della teologia", in D. PRIORI-M. BALENA (cur.), *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, (Appignano del Tronto (AP) 5-6 settembre 2003)*, Ascoli Piceno 2004, 27-58.

Il giudizio del p. Holowski e la sua risposta mi spinsero a rileggere con attenzione le questioni iniziali del prologo del commento alle *Sentenze* di Francesco, che avevo già avuto occasione di analizzare nel mio intervento al convegno del 2003². Ritenevo, infatti, che da un lato le affermazioni critiche espresse nei confronti del teologo ascolano pretendessero troppo da lui: dalla metà del Duecento in poi, quando si impose la pratica di commentare le *Sentenze per modum quaestionis*, la teologia divenne una scienza che egli praticò secondo i canoni dell'epoca, ottenendo il titolo di dottore in teologia; per ottenerlo, peraltro, non era sufficiente commentare il testo di Pietro Lombardo, ma si doveva commentare anche un testo biblico (acquisendo il titolo di baccelliere biblico, dopo quello di baccelliere sentenziario). Ero persuaso tuttavia, d'altro canto, che il p. Holowski avesse messo correttamente in luce il razionalismo estremo che caratterizza Francesco d'Appignano come teologo: la spiegazione dei misteri della fede è da lui condotta di frequente ricorrendo ad una puntuale analisi del rapporto causa-effetto che lega i diversi eventi che compongono il "mistero" indagato, condotta in termini fisici. Si ricordi, per non citare che il caso più celebre, che il concetto di "*vis derelicta*" è introdotto da Francesco per rendere conto di come avvenga la trasformazione del pane e del vino, durante la consacrazione eucaristica, nel corpo e sangue di Cristo³.

0.2. *Il contenuto del presente intervento*

Mi sembra necessario a questo punto ricordare, da un punto di vista storico, cosa siano state la teologia razionale e la teodicea e in quali contesti culturali siano sorte, al fine di comprendere, innanzitutto, se è opportuno utilizzare il termine 'teodicea' per indicare il punto di vista e la metodologia di Francesco d'Appignano. È opportuno, poi, tirare delle conclusioni preliminari, dopo più di sei anni di convegni e ricerche promosse dal Centro Studi "Fr. Francesco d'Appignano", sull'ascolano come teologo; tenterò di farlo, ponendo a confronto la sua posizione sullo statuto epistemologico della teologia con quella di Guglielmo di Ockham. Emergerà chiaramente, a mio parere, che la teologia di Francesco è un esempio di razionalismo *stricto sensu* (almeno per i parametri dell'epoca) nel fare ricerca su Dio e le sue proprietà.

3. La più recente edizione critica della famosa *quaestio* di Francesco, nella quale è introdotto il concetto di "*vis derelicta*", si trova in appendice all'articolo di C. SCHABEL, "Francis of Marchia's *Virus derelicta* and the Context of Its Development", in *Vivarium*, 44/1 (2006), 60-80.

1. TEOLOGIA RAZIONALE E TEODICEA DA UN PUNTO DI VISTA STORICO

1.1. *Origini e scopi della teologia razionale*

La teologia assurse al rango di vertice del sistema delle scienze (l'insieme delle discipline insegnate nelle istituzioni scolastiche medievali) nel momento in cui, agli inizi del Duecento, furono fondate le università e fu formalizzato il percorso degli studi previsti dagli statuti; in precedenza, tra XI e XII sec., nelle scuole cattedrali e cittadine erano già state gettate le basi della teologia, ma fu necessario compiere un salto di qualità per poterla considerare una vera e propria disciplina scientifica. Essa era considerata il culmine della conoscenza perché appariva l'anello di congiunzione tra la fede (la parola di salvezza rivelata da Dio) e la ragione umana.

L'assimilazione completa del *Corpus aristotelicum* (l'insieme delle traduzioni latine delle opere considerate di Aristotele), un processo che si completò tra il 1120 e il 1270 ca. e che si svolse tra Toledo, Parigi, Oxford e Roma⁴, impresso una decisiva svolta alla teologia, in termini sia di contenuti trattati, sia di procedure d'indagine dei misteri della fede, ma non ne intaccò il primato; infatti la metafisica, la scienza dell'essere in quanto essere e dei principi primi della realtà, secondo la definizione di Aristotele, era trattata per ultima durante il corso di studi alla Facoltà delle arti nella quale, com'è noto, si acquisivano solo le competenze necessarie (matematiche e filosofiche) per accedere alle altre tre facoltà (diritto, medicina e teologia, appunto) dell'università medievale. La teologia come scienza (la teologia razionale vera e propria) era studiata e sviluppata, invece, alla Facoltà di teologia, lungo un corso di studi che si concludeva intorno ai 35 anni d'età, cioè circa vent'anni dopo (in media) l'ingresso all'università.

Le sue origini, però, risalgono ai secoli XI e XII secolo, in particolare al periodo compreso tra il 1050 e 1160⁵. Durante quel secolo si consolidò la

4. Tra i più recenti lavori nei quali è ricostruita la complicata vicenda della costituzione del *Corpus aristotelicum*, vedi J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Jaca Book, Milano 2003; M.-T. d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Variorum, Norfolk (GB) 1994.

5. Sull'università medievale e la sua centralità nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico medievale, vedi S. CAROTI-C. GRELLARD (cur.), *Nicolas d'Autrecourt et la Faculté des Arts de Paris (1317-1340)*, Stilgraf, Cesena 2006; R. French-A. Cunningham, *Before Science. The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Scholar Press, Aldershot (GB)-Brookfield (VE) 1996; L. Bianchi-E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990; Z. Kaluza-P. Vignaux (cur.), *Preuve et raisons a l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle*, Vrin, Paris 1984.

dottrina del primato del papa, che coprì non solo le materie strettamente di fede, ma si estese anche alle questioni legate all'esercizio del potere temporale. Gregorio VII la formulò per primo, esplicitamente, nel 1075 nel *Dictatus papae*, al culmine della lotta per le investiture; poi, alla fine del XII sec., fu eletto papa Innocenzo III (Lotario dei conti di Segni), sostenitore di una concezione teocratica del potere politico. Cominciò allora anche la lotta serrata contro le eresie, cioè contro quelle "scelte" (questo significa il termine greco da cui deriva 'eresia') di fede che, pur apparendo cristiane, si configuravano come fuorvianti dalla corretta interpretazione del messaggio evangelico veicolata dalla chiesa cattolica romana. Le principali eresie combattute furono quelle dei valdesi e dei catari, sterminati, questi ultimi, nel sud della Francia nel 1215.

I secoli XI e XII videro l'organizzazione delle prime tre crociate, la prima coronata dal successo (1096-99), la seconda (1147-48) e la terza (1189-91), invece, messe in piedi per difendere i regni cristiani di Palestina dalla riscossa dei musulmani che, nel 1187, riuscirono a riprendere Gerusalemme grazie alle imprese del celebre Saladino. Infine, al termine del XII secolo, ebbero ampia diffusione alcuni movimenti millenaristici, il più celebre dei quali fu quello del calabrese Gioacchino da Fiore, che anticiparono la formazione degli ordini mendicanti domenicano e francescano, riconosciuti dalla chiesa cattolica nei primi decenni del Duecento.

In quel secolo caratterizzato da radicali cambiamenti nella struttura organizzativa della chiesa stessa e nelle modalità della sua azione di evangelizzazione si pose pressante l'esigenza di sistemare il patrimonio della tradizione interpretativa della sacra scrittura, per rispondere efficacemente ai cambiamenti e alle sfide del tempo. La teologia razionale fu concepita per soddisfare queste esigenze, ma per essere efficace era chiamata, innanzitutto, a risolvere una serie di paradossi che emergevano nel momento stesso in cui si pretendeva di definire la corretta interpretazione del testo sacro. In un numero non trascurabile di occasioni, infatti, i Padri della Chiesa offrono interpretazioni discordanti di passi della Scrittura o di dogmi della fede; è possibile conciliarli? Se sì, In quale maniera? La risposta alla prima parte del quesito deve essere, naturalmente, positiva, ma la dimostrazione della sua validità può essere fornita solo ricorrendo alla ragione, dal momento che il contenuto della fede, per così dire, parla da sé⁶.

Le questioni principali sulle quali la tradizione patristica presentava dei

6. Sulle origini della teologia razionale, vedi soprattutto M. DREYER, *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII*, Jaca Book, Milano 2001.

disaccordi erano quattro: 1. la santissima Trinità e le relazioni che intercorrono tra le Persone che la costituiscono; 2. la predestinazione di ciascun individuo alla salvezza, che pare essere implicata dall'onniscienza di Dio; 3. la consacrazione eucaristica, durante la quale il pane e il vino diventerebbero il corpo e il sangue di Cristo, senza che mutino i loro accidenti; 4. l'onnipotenza divina e la validità delle leggi logiche e della natura. Non è casuale che i *Libri IV Sententiarum* di Pietro Lombardo (1155 ca.), testo canonico della teologia razionale, che tale rimase dal 1230 circa all'inizio del 1600, trattassero nell'ordine dei seguenti argomenti: 1. la Trinità divina; 2. la creazione; 3. l'incarnazione di Cristo; 4. il sacramento eucaristico e l'escatologia. Le *Sentenze* delineano un metodo di risoluzione delle controversie teologiche di tipo dialettico, scandito in due passaggi fondamentali: in primo luogo, la messa a confronto dei passi delle scritture e dei testi dei Padri della chiesa scelti; in secondo luogo, l'individuazione e la risoluzione delle contraddizioni tramite procedimenti logici.

Pietro Lombardo non fu il primo a tentare di sistemare compiutamente e risolvere così i conflitti tra la ragione e la parola rivelata da Dio e interpretata dai Padri della chiesa, ma in quest'opera fu preceduto dal bretone Pietro Abelardo (1079-1142). Questi pose le basi del metodo dialettico nel *Sic et non* (1121-1126 ca.), una raccolta sistematica in 155 paragrafi di passi selezionati dalle opere di numerose *auctoritates* (la prediletta è Agostino), nelle quali emergono contrastanti opinioni sui seguenti problemi (le tre sezioni del *Sic et non*): 1. *Fides*; 2. *Sacramentum*; 3. *Charitas*.

Abelardo considera il contrasto tra le *auctoritates* come un conflitto della ragione con se stessa, che deve essere risolto perché Dio non si contraddice e non inganna i suoi interpreti, essendo infinitamente buono, ma, al contempo, proprio il fatto che Dio sia buono esclude che sia l'uomo sia lasciato in uno stato di perenne incertezza⁷. Il bretone parte sempre da una domanda fondamentale, prima di sviluppare qualsiasi considerazione teologica, sia nel *Sic et non*, sia anche negli altri scritti di teologia pubblicati nell'arco di circa vent'anni, tra il 1120 e il 1140 (*Theologia summi boni*, *Theologia christiana*, *Theologia 'Scholarium'*): "È legittimo usare la ragione per dirimere questioni di fede?" La risposta che egli fornisce e che, com'è facile immaginare, è affermativa, è motivata da due ordini di motivazioni:

- 1) la ragione è di per se stessa un bene, essendo un dono di Dio, e solo

7. Vedi ABELARDO, *Teologia del sommo bene*, a c. di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996, II, 20, 108-111.

il suo uso può essere malvagio; usare bene la ragione equivale ad aderire pienamente alla volontà di Dio.

2) Se la fede è sostenuta dalla ragione, essa diviene un *habitus* dell'anima consolidato, capace di resistere efficacemente agli argomenti degli infedeli e a produrre decisivi contro-argomenti. Così si esprime Abelardo nella sua *Theologia summi boni*:

Noi tuttavia non riteniamo malvagia alcuna scienza, anche quella che riguarda il male; essa non può mancare all'uomo giusto, non perché egli compia il male, ma perché si protegga da esso dopo averlo conosciuto. [...] Se d'altra parte una qualsiasi scienza fosse malvagia, e fosse quindi male conoscere alcune cose, Dio stesso non potrebbe essere esente dalla malvagità, poiché egli conosce tutte le cose. In lui solo infatti vi è pienezza di tutte le scienze e ogni scienza è dono suo. La scienza è la comprensione della verità delle cose che sono, e Dio le distingue tutte secondo verità, in modo che a lui sono presenti, come fossero reali, anche le cose che non sono (Rom 4, 17) ⁸.

Condurre un'indagine di tipo razionale per dirimere il contrasto tra *auctoritates* è legittimo, infine, anche per altri motivi che potremmo considerare subordinati ai due fondamentali sopra esplicitati: in primo luogo, un'*auctoritas* può sbagliare (è pur sempre di natura umana), ma essa non commette mai intenzionalmente errori nell'interpretare la parola di Dio; inoltre, il credente conserva, anche di fronte ad essa, la libertà di giudizio, nel caso in cui non si fondi su prove certe o su ulteriori e non contestabili *auctoritates*; infine, il credente si dovrebbe disporre all'esame del contrasto tra *auctoritates* con atteggiamento umile, poiché (ed è questo che più preme ad Abelardo) l'*habitus* scientifico in cui consiste la teologia si può acquisire se e solo se si ha una disposizione d'animo corretta, riassumibile nella celebre espressione '*intelligo ut credam*'⁹. La scienza, insomma, e la teologia, in particolare, rendono buoni, ossia perfezionano, chi vuole esser tale.

Il metodo che Abelardo delinea per trovare una sintesi tra tesi teologiche e risolvere così i contrasti tra *auctoritates* che interpretano la sacra scrittura ricalca quello di Pietro Lombardo (sarebbe meglio dire, viceversa, che quello di Lombardo ricalca il metodo di Abelardo); esso è di natura dialettica e si articola in due tappe fondamentali:

1) l'ermeneutica del testo dell'*auctoritas* è preliminare a qualsiasi con-

8. ABELARDO, *Teologia*, II, 7, 102-105.

9. Vedi ABELARDO, *Teologia*, II, 10, 104-105.

siderazione speculativa; esso deve essere inserito nel suo contesto storico, ne deve essere esaminata la correttezza formale e deve essere esclusa la possibilità di errori interpretativi legati o all'ignoranza del contesto in cui il passo è inserito o a una sua errata lettura.

2) A questo punto possono essere applicate le regole della logica, cioè può essere organizzato il procedimento dimostrativo vero e proprio per risolvere il conflitto tra *auctoritates*; insomma, esclusi o risolti gli errori interpretativi più banali, non resta che analizzare l'argomentazione da un punto di vista puramente formale in merito a un problema specifico, valutarne la correttezza e dirimere, per via razionale, le controversie.

Non servono ulteriori considerazioni per ricordare quale successo abbia avuto, nel mondo di cultura latina tra XII e XIV sec. il metodo dialettico elaborato da Abelardo e Lombardo. La sua massima espressione fu la *quaestio*, l'unità-base dei commenti alle opere di Aristotele alla Facoltà delle arti, dei commenti alle *Sentenze* e delle somme di teologia; in essa si trova enucleato un problema, la cui soluzione è trovata attraverso precisi passaggi, scanditi spesso da espressioni canoniche: *a.* la posizione della questione da *Utrum*; *b.* gli argomenti a favore (o contro) l'enunciato della tesi, tratti da *auctoritates*, da *Videtur quod sic* o *quod non*; *c.* i contro-argomenti, tratti da altre *auctoritates*, da *Sed contra*; *d.* la risoluzione magistrale, che stabilisce la veridicità degli argomenti di una delle due serie di argomenti, da *Respondeo*; *e.* infine l'interpretazione degli argomenti scartati da *Ad primum, ad secundum etc.*

1.2. La teodicea: la ripresa di un antico problema nella filosofia moderna

Il termine 'teodicea' fu coniato da Gottfried Wilhelm von Leibniz e fu inserito nel titolo della sua unica opera di una certa consistenza pubblicata in vita (peraltro anonima) nel 1710, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*¹⁰. Tale termine è un originale composto di due parole greche, 'theòs' ('dio') e 'dike' ('giustizia'), il cui significato, rimasto oscuro ai lettori della prima edizione dei *Saggi di teodicea*, fu spiegato da Leibniz in alcune lettere scritte a vari suoi corrispondenti, in particolare in quella a Greiffencranz del 2 maggio 1715: "Théodicée

10. Tra le edizioni italiane è consigliabile, per l'ottimo saggio introduttivo, quella curata da G. Cantelli (traduzione di M. Marilli): G.W. VON LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, BUR, Milano 1993, dalla quale saranno tratti i successivi riferimenti in nota.

signifie la doctrine de la justice de Dieu”¹¹. La teodicea, dunque, è la dottrina che spiega cosa si debba intendere quando si afferma che Dio è giusto.

Che il creatore sia tale, infatti, era diventato un problema di notevole portata per il pensiero filosofico moderno, che aveva ereditato nel Seicento i frutti delle grandi rivoluzioni culturali e intellettuali rappresentate dalla Riforma protestante e della Rivoluzione scientifica: la prima aveva escluso ogni possibilità per l’uomo di conoscere le vie di Dio e, di conseguenza, di sapere se davvero, secondo il metro di giudizio dell’uomo, la sua azione sia buona e giusta; la seconda aveva limitato l’ambito di ciò che è conoscibile a ciò che è quantificabile e misurabile, escludendo così ogni possibilità per la metafisica e la teologia di diventare scienze, a meno che non si adeguassero ai metodi di quelle sperimentali. Il pensiero filosofico moderno pareva, dunque, costretto al silenzio su temi come l’anima e le sue relazioni col corpo, la causa prima dell’universo e così via.

Riemerse proprio in questo contesto, e in modo non programmato, il problema del male che, com’è noto, aveva assillato Agostino che lo aveva abilmente risolto. Questi, infatti, aveva messo in luce, innanzitutto, che, stando alla rivelazione cristiana, Dio e il male non possono coesistere: se il creatore è infinitamente buono (e non può non esserlo) non può avere voluto il male, la cui presenza, però, pare evidente; ma se non lo ha voluto, allora il male è indipendente da Dio, che dunque non è onnipotente¹². Agostino aveva risposto al quesito “*Si Deus est, unde malum?*” negando lo statuto ontologico di sostanza al male; esso è *privatio boni*, in altre parole è non-essere, essendo in realtà ciò che necessariamente manca ad ogni ente creato per essere perfetto come lo è il creatore. Sono così individuati due tipi di male: il male fisico, che rende limitato e corruttibile tutto ciò che esiste in natura, e il male morale, vale a dire la tendenza dell’uomo a non compiere il bene, a non conformare la propria volontà alla parola di Dio, dovuta anch’essa alla finitezza della natura umana¹³.

Leibniz riprese in mano la questione della relazione tra Dio e male su sollecitazione della principessa di Prussia Sofia Carlotta, organizzatrice di un circolo intellettuale presso il quale, all’inizio del Settecento, aveva attirato molta curiosità il *Dizionario storico-critico*, opera di un celebre polemi-

11. Citato in: LEIBNIZ, *Saggi*, 27.

12. Aug., *Civ.*, 12, 6..

13. Aug., *Civ.*, 12, 8. Di proposito non ho fatto riferimento al male metafisico, perché su di esso non c’è ancora un completo accordo tra gli studiosi del pensiero di Agostino.

sta antesignano degli illuministi francesi à la Voltaire, Pierre Bayle¹⁴. Questi aveva recuperato, trattando della questione del male in alcuni articoli del suo *Dizionario*, il metodo critico degli scettici antichi, da lui peraltro rivalutati nella stessa opera, e ne aveva ricavato una conseguenza che rendeva insignificante il problema stesso:¹⁵ dal momento che sussiste un contrasto insanabile, dentro il mondo cristiano, tra le posizioni dei cattolici, dei calvinisti, dei luterani e delle sette eterodosse (i sociniani, ad esempio) in merito all'origine del male e alla responsabilità che grava sul creatore in merito alla sua introduzione nel mondo, nulla di significativo si può dire su questa questione, sulla quale è meglio, perciò, calare il silenzio. Bayle non si fermò qui, tuttavia, ma si spinse addirittura ad affermare che, nell'epoca in cui egli viveva, le tesi dei manichei, un tempo confutate, risulterebbero le più plausibili tra tutte:

Le dispute che in Occidente, dall'epoca della Riforma, sono sorte fra i cristiani, hanno dimostrato in modo talmente chiaro che non si sa più a che cosa appigliarsi quando si vogliono risolvere le difficoltà sull'origine del male, che un manicheo sarebbe oggi più terribile di un tempo, perché ci confuterebbe tutti, gli uni per mezzo degli altri¹⁶.

Leibniz raccolse materiale da usare contro le tesi radicali di Bayle su sollecitazione di Sofia Carlotta e diede alla luce, nel 1710, i *Saggi di teodicea*, nei quali si sforzò di assolvere Dio dall'accusa di avere deliberatamente introdotto il male nel mondo e di avere così condannato gli uomini ad una vita per certi versi terribile e molti di loro, come se non bastasse, alla dannazione eterna. La risposta del filosofo e matematico tedesco al polemi-
sta francese è nota agli studiosi di filosofia moderna e ai lettori del *Candide* di Voltaire, romanzo nel quale se ne fa una parodia: nella mente di Dio sono presenti, in potenza, diversi mondi possibili, vale a dire diverse serie di eventi compostibili da un punto di vista logico, tra i quali Dio sceglie il migliore, vale a dire il mondo nel quale è presente la maggiore quota di bene¹⁷. Leibniz aggiunse che il creatore non è necessitato a compiere questa scelta, ma inclina verso di essa e, dunque, da un lato il male non limita l'onnipotenza divina, dall'altro quest'ultima sceglie l'opzione più razionale, che anche l'uomo può comprendere e che, se fosse dotato della stessa mente di Dio, avrebbe anch'egli scelto:

14. P. BAYLE, 2 (M-2), Georg olms verlag Hildesheim - New York 1982. *Choix d'articles tires du Dictionnaire historique et critique*.

15. Vedi l'articolo "Pirrone", in Bayle, *Dictionnaire "Pyrron"*.

16. Articolo "Pauliciani", in Bayle, *Dictionnaire "Pauliciens"*.

17. LEIBNIZ, *Saggi*, §§ 168-73, 308-19.

Rispondo che è la bontà che spinge Dio a creare, al fine di comunicare il suo essere; e questa stessa bontà, congiunta alla saggezza, lo porta a creare il meglio; cosa che comprende l'intera serie, l'effetto e i mezzi. Ve lo porta senza necessitarlo, perché non rende impossibile ciò che ha escluso dalla scelta. Chiamare ciò *fatum* significa intendere il fato in un senso buono, che non è affatto contrario alla libertà. *Fatum* deriva da *fari*, parlare, pronunciare; e significa un giudizio, un decreto di Dio, la decisione presa dalla sua saggezza. Dire che non si può fare una cosa solo perché non la si vuol fare, significa abusare dei termini. Il saggio non vuole che il bene; comporta quindi una servitù l'agire della volontà secondo saggezza?¹⁸

La risposta di Leibniz alle provocazioni di Bayle presenta molte somiglianze con la tesi di Agostino sullo statuto ontologico del male; infatti, anche per il filosofo tedesco, ciò che consideriamo male è tale solo in apparenza, mentre nel complessivo piano della realizzazione dell'universo esso risulta realmente un bene: nel dialogo che conclude i *Saggi di teodicea* e che Leibniz immagina avvenga tra il sacerdote del tempio di Apollo delfico Teodoro e la dea Pallade Atena, il primo comprende che, sebbene ad un singolo uomo possa toccare, in uno dei mondi possibili, un destino migliore di quello che gli capita nel mondo che attualmente esiste, il bene che è presente in esso è più grande che in qualsiasi altro e non può ragionevolmente essere sacrificato per l'interesse di un solo individuo¹⁹.

La teodicea è un tipico prodotto della filosofia moderna e può essere compresa alla luce del complessivo sforzo di rifondazione del sapere, e della metafisica in particolare, intrapreso da Cartesio, al quale contribuì in maniera originale Leibniz. La disputa con Bayle, peraltro, è solo un capitolo, e nemmeno quello conclusivo, di un dibattito che era cominciato già con alcune lettere di Cartesio del 1630 indirizzate a Mersenne, che vide come protagonisti Malebranche, Spinoza e Pascal e che si concluse, a fine Settecento, con la pubblicazione di un breve saggio di Kant intitolato significativamente *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*²⁰. Questo dibattito segnala comunque la presenza costante, nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico, di alcuni temi che rappresentano dei veri e

18. LEIBNIZ, *Saggi*, § 228, 368-9.

19. LEIBNIZ, *Saggi*, §§ 413-7, 518-23.

20. Per un quadro più dettagliato sul dibattito, nel pensiero moderno, sulla teodicea, vedi S. LANDUCCI, *La teodicea in età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986. Il saggio di Kant è compreso nella raccolta: I. KANT, *Scritti sul criticismo*, a c. di G. De Flavis, Laterza, Roma-Bari, 1991, 129-148.

propri crocevia della razionalità e che, per la teologia in particolare, romangono questioni non trascurabili.

2. LA RIGOROSA TEOLOGIA RAZIONALE DI FRANCESCO D'APPIGNANO

2.1. *Verità delle proposizioni teologiche ed evidenza del loro contenuto*

Intendo ora tornare sulla questione della scientificità della teologia, così come Francesco d'Appignano la tratta e la risolve negli articoli primo e terzo della *quaestio prima* del suo commento alla *Sentenze*, dopo avere delineato il contesto storico nel quale si inserisce il suo intervento. Ritorno così ad un tema già trattato nel mio contributo al II convegno internazionale sul teologo ascolano, ma stavolta punterò l'attenzione sugli aspetti logici del suo punto di vista, e ritornerò solo per brevi cenni su quelli fisici²¹; in particolare, nella prospettiva di far risaltare la posizione di Francesco se posta a confronto con quella radicalmente diversa di Ockham, metterò in rilievo, dapprima, come egli delinea il rapporto tra proposizioni e realtà, poi in che modo consideri la teologia un *habitus* scientifico unitario. Partirò da Aristotele per trattare entrambi questi aspetti del pensiero del teologo ascolano, perché questi si attiene rigorosamente a ciò che, per i parametri dell'epoca, era considerato scientifico; così, credo, risalterà ancora di più il rigore col quale Francesco analizza il problema della scientificità della teologia, offrendo una soluzione che a tratti appare disorientante, ma che è sicuramente originale.

Aristotele delinea i rapporti tra mente, linguaggio e realtà, all'inizio del trattato *Sull'Interpretazione*, in questi semplici termini:

Come nell'anima talvolta vi è un pensiero indipendente dall'essere vero o falso, talvolta ve n'è uno già al quale è necessario che competa una o l'altra di queste cose, così è anche nella voce. Infatti il falso e il vero

21. ZANIN, "Gregorio da Rimini contro Francesco d'Appignano", cit. Utilizzai allora una versione manoscritta della *quaestio prima* del Prologo, gentilmente fornitami da p. Nazareno Mariani; ora mi servirò della versione a stampa, edita criticamente dallo stesso Mariani, contenuta nel primo volume della sua edizione del commento alle *Sentenze* di Francesco, citata in n. 1 *supra*: *Francisci de Marchia Commentarius*, 445-68. Sono ben consapevole che ci sono pareri discordi sulla tradizione manoscritta del commento dell'ascolano, tuttavia, non avendo particolare importanza nel contesto del mio intervento le questioni filologiche, mi limito a precisare che la *quaestio* cui mi riferirò fa parte, secondo Mariani, della "Redazione B" del commento. Vedi in proposito *Francisci de Marchia Commentarius*, introduzione, 38-55.

concernono la congiunzione e la separazione. Ora i nomi stessi e i verbi, assomigliano ad un pensiero senza congiunzione e separazione, ad esempio ‘uomo’ e ‘bianco’, quando non vi sia aggiunto qualcosa. Infatti non è ancora né falso né vero. Eccone la prova: ed infatti ‘capricervo’ significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l’essere o il non essere, o in senso assoluto o secondo il tempo. [...] Ogni discorso è capace di significare, non però come uno strumento, ma come si è detto per convenzione; ma non ogni <discorso> è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso. E non in tutti quanti i discorsi sussiste: per esempio, la preghiera è sì un discorso, ma non è né vera né falsa²².

Lo Stagirita traccia un rapporto di rigorosa corrispondenza tra mente, linguaggio e realtà, che risalta già dai passi citati: i termini delle proposizioni sono segni di affezioni dell’anima, che a loro volta sono immagini delle cose reali²³; una proposizione è vera se, essendo di tipo enunciativo (vale a dire, essendo strutturata secondo il modello “ $x \text{ è } A$ ”, dove si attua una congiunzione tra termini diversi) si riferisce a una connessione tra affezioni nell’anima che corrispondono a come sono collegate le cose di cui le affezioni dell’anima sono immagini²⁴.

La definizione dei concetti di “verità” e “falsità”, che concernono precisamente le proposizioni dichiarative, insomma, pare formulata da Aristotele nella maniera più semplice e scontata possibile: si tratta di quella che è nota come “teoria corrispondentistica della verità” la quale, nel corso degli anni trenta del Novecento, ha ricevuto una rigorosa sistemazione formale da Alfred Tarski. C’è da sottolineare, tuttavia, che per lo Stagirita, mentre i termini del linguaggio sono segni delle affezioni dell’anima (*pathèmata tès psychés*, in greco), queste ultime sono immagini delle cose reali (*omoiòmata*, in greco). La corrispondenza che Aristotele stabilisce tra mente e realtà, dunque, prevede che le immagini nell’anima siano somiglianti alle cose, come immagini allo specchio o ritratti. Francesco d’Appignano aderisce a questa posizione teorica, mentre Guglielmo di Ockham se ne stacca; le loro differenti opinioni in proposito determineranno le rispettive tesi in merito alla scientificità della teologia.

Francesco aderisce alla teoria semantica aristotelica e ne fa, anzi, il fondamento di una distinzione tra generi diversi di scienze, che gli permette poi

22. *De int.*, 1, 16a, 9-18; 4, 16b 33-17a 4.

23. Vedi ARISTOTELE, *De int.*, 1, 16a 3-8.

24. ARISTOTELE, *De int.*, 9, 18a 34-5: “Se infatti ogni affermazione o negazione è vera o falsa, è necessario anche che ogni cosa sussista o non sussista”.

di stabilire in quale senso preciso si può dire che la teologia sia una scienza. Esistono scienze che sono tali in quanto stabiliscono che una proprietà appartiene ad una sostanza, o perché evidentemente le cose stanno così, o perché da un rapporto di appartenenza di una proprietà ad una sostanza, di per sé noto, si ricava un nuovo rapporto di appartenenza. Ci sono poi altre scienze, distinte dalle prime, che si occupano solo della coerenza delle proposizioni che le costituiscono, senza indagare la loro corrispondenza ai fatti, che è garantita dalle scienze del primo tipo. Francesco aggiunge così che le scienze del primo tipo determinano la scientificità di quelle del secondo tipo, dal momento che riguardano le cause della verità delle proposizioni; all'interno delle scienze del secondo tipo rientra la teologia:

E allora, secondo quanto è stato detto in precedenza, il teologo può avere l'evidenza della verità delle sue proposizioni, come ad esempio che questa è vera: "Dio è trino e uno", senza che sia per lui evidente che Dio sia trino e uno; è chiaro infatti che, senza avere l'evidenza del *perché* di qualcosa, di esso si può avere notizia a proposito del *che cosa*; ma, d'altra parte, queste due cose, vale a dire l'inerenza di un predicato ad un soggetto e la verità di un'intera proposizione, stanno tra loro nello stesso rapporto in cui stanno il *perché* e il *che cosa*; dunque *etc.* ²⁵

La teologia è una scienza, dal momento che è un *habitus intellectualis* (e tale è, come vedremo in seguito, ogni genere di scienza secondo Aristotele), una disposizione della mente, in virtù della quale sono riconosciute come vere le proposizioni che la costituiscono, ricavate in primo luogo dalle sacre scritture; a livello linguistico e mentale, insomma, precisa Francesco, la fede non è necessaria, mentre essa lo diventa quando, dal piano delle proposizioni, si passa a quello dei fatti ²⁶.

Approfondiamo questo punto, sul quale l'argomentazione di Francesco d'Appignano inizia ad apparire sconcertante per noi, pur conservando un innegabile rigore. L'*habitus* scientifico in cui consiste la teologia si costituisce a partire da principi per sé noti, in particolare da quello in base al quale "Tutto ciò che è rivelato da Dio è vero in modo stabile", e ciò che Dio ha

25. *Francisci de Marchia Commentarius*, 459: "Et tunc, secundum predicta, theologus potest habere evidenciam de ueritate suarum proposicionum, ut quod ista: 'Deus est trinus est unus' est uera, non habita evidenciam quod Deus sit trinus et unus; patet enim quod, non habendo evidenciam de *propter quid* alicuius, potest de eo haberi noticia *quia*; hec autem duo, uidelicet inherencia predicati ad subiectum et ueritas totius proposicionis, se habent sicut *propter quid* et *quia*, ut dictum est; ergo *etc.*". Traduzione dell'autore del saggio.

26. Vedi *Francisci de Marchia Commentarius*, 459-60.

rivelato è il contenuto della sacra scrittura. Ma come possiamo sapere che quel contenuto è rivelato da Dio? Francesco si pone questa domanda e risponde in modo apparentemente sorprendente: “per mezzo di segni soprannaturali per sé noti e certi, dotati tuttavia di una certezza di secondo genere, come quella per la quale sono noti e certi i principi filosofici o morali, benché non sia tale questa certezza quale si ritrova nelle matematiche”²⁷. Il filosofo ascolano ritiene, dunque, che sia possibile distinguere un segno soprannaturale da uno naturale, come, aggiunge, sa ogni filosofo, che riporta alla causa prima di ogni cosa ciò che eccede i limiti della natura e di cui si ha esperienza²⁸.

A questo punto è possibile concludere, a proposito del problema relativo alla scientificità della teologia, che la verità delle proposizioni che la costituiscono è stabilita da Dio e la loro corrispondenza ai fatti è garantita dai segni soprannaturali. Francesco conclude la sua analisi, descrivendo in questi termini l'*habitus intellectualis theologicus*: “Tale *habitus* procede *ex auctoritate*, non in modo semplice, ma tramite la riduzione dell'*auctoritas* [del testo sacro] a ciò che è noto di per sé tramite segni soprannaturali”²⁹. In altre parole, è di per sé noto che le cose stanno così come è rivelato, perché i segni che ci provengono dal cielo e che confermano le scritture sono riconosciuti come soprannaturali.

2.2. *La teologia come habitus intellectualis, vale a dire come scienza vera e propria*

La posizione di Francesco d'Appignano in merito alla scientificità peculiare della teologia può essere compresa e apprezzata appieno solo se si tiene nel dovuto conto il preciso significato che, per il teologo ascolano, ha il termine ‘scienza’. Ci sono diversi accenni nella *quaestio prima* del Prologo alla sua definizione, ma solo nell'articolo terzo essa è data nei termini canonici (cioè aristotelici) dell'epoca: la scienza è uno degli *habitus seu virtutes intellectuales* che Aristotele mette accanto all'*intellectus*, alla *sapiencia*, alla *prudencia* e all'*ars*; l'*habitus theologicus*, in quanto disposizione della mente a riconoscere come evidente, data la rivelazione divina, la

27. *Francisci de Marchia Commentarius*, 461: “Dico quod ex aliquibus per se notis, puta per signa supernaturalia per se nota et certa, saltem secondo genere certitudinis, qualiter sunt nota et certa principia philosophica uel moralia, licet non tanta certitudine quanta est in mathematicis, ut quod ‘omne totum est maius sua parte’”.

28. Vedi *Francisci de Marchia Commentarius*, 461.

29. *Francisci de Marchia Commentarius*, 459-60: “Iste habitus procedit ex auctoritate, non simpliciter, sed reducta ad per se notum per signa supernaturalia”.

verità di un certo genere di proposizioni, è in questo senso scienza³⁰. Il passo nel quale Francesco fa questo preciso riferimento alla teoria aristotelica della scienza appare scarsamente significativo, se l'opinione in merito dello Stagirita non viene esplicitata; essa è, infatti, più complessa e originale di quanto appaia dalle parole del teologo ascolano che, dandola per nota, non spende molte parole in proposito³¹.

I capitoli iniziali del VI libro dell'*Etica Nicomachea* forniscono la più precisa definizione di 'scienza' che Aristotele abbia dato. Essa si colloca all'interno del più ampio contesto della discussione su cosa sia la "retta ragione", vale a dire l'intelletto quando si rapporta all'azione e, in particolare, all'azione basata su norme morali. Lo Stagirita stabilisce innanzitutto che, in generale, la funzione delle parti intellettive dell'anima, in altre parole del pensiero inteso sia nel suo aspetto speculativo sia in quello pratico, è di perseguire la verità che, parimenti, è sia teoretica sia pratica. La scienza (*epistème*) sarebbe una delle cinque disposizioni (*èxeis*, traducibile anche con 'orientamenti') alla verità, accanto ad arte, saggezza, sapienza ed intelletto; per 'disposizioni' Aristotele intende proprio approcci differenziati alla verità, la quale ha dunque molteplici significati³².

La scienza è la disposizione alla dimostrazione e, per "dimostrazione", lo Stagirita intende un peculiare procedimento logico, un esempio del quale è il sillogismo scientifico per cui, da premesse universali e necessarie, si ricavano conclusioni necessarie; detto in altre parole, esso consiste nel possesso di una determinata convinzione che segue al possesso, da parte della mente, di principi noti e veri, e oggetto di scienza diventa, dunque, tutto ciò che non può essere diversamente da come esiste:

L'oggetto della scienza esiste di necessità. Quindi è eterno: gli enti, infatti, che esistono di necessità assoluta sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati e incorruttibili. Inoltre, si ritiene che ogni scienza sia insegnabile e che ciò che è oggetto di scienza può essere appreso. Ogni insegnamento, poi, procede da conoscenze precedenti, come diciamo anche negli *Analitici*: procede, infatti, o mediante l'induzione o mediante il sillogismo. Ora, l'induzione è principio di conoscenza anche dell'universale, mentre il sillogismo procede dagli universali. Ci sono, dunque,

30. Vedi complessivamente *Francisci de Marchia Commentarius*, 466-7.

31. Nell'edizione critica del commento di Francesco, curata da Mariani, si fa peraltro riferimento a un passo poco significativo della *Metafisica* (VI, 1, 1025b20-24), nella versione dell'*Aristoteles Latinus*.

32. Vedi *Et. Nich.*, VI, 2-3, 1139b 12-18.

dei principi da cui il sillogismo procede, ma dei quali non è possibile sillogismo: dunque, si ottengono per induzione. In conclusione, la scienza è una disposizione alla dimostrazione, insieme con tutti gli altri caratteri che abbiamo definito negli *Analitici*, giacché quando si è giunti ad una determinata convinzione e quando i principi ci sono noti, si ha scienza. Infatti, se i principi non sono più noti della conclusione, si avrà scienza solo per accidente. Si consideri conclusa in questo modo la definizione di scienza³³.

La posizione di Aristotele in merito al problema di cosa sia la scienza e, di conseguenza, la tesi di Francesco sul perché la teologia sia tale, possono essere comprese completamente se si fa attenzione al fatto che lo Stagirita distingue la scienza stessa dall'intelletto e dalla sapienza: mentre il primo è, infatti, la disposizione a cogliere i principi primi di una dimostrazione, che non sono a loro volta dimostrabili, la seconda è, in qualche modo, la scienza perfetta, la quale, in quanto disposizione della mente, permette di cogliere per intuizione ciò che di vero c'è nei principi. La sapienza è scienza e coscienza della propria validità insieme³⁴. Non si ha scienza, del resto, dei principi primi di una dimostrazione scientifica se non per via elenctica, come lo Stagirita mostra nella celebre dimostrazione per via confutativa del principio di non contraddizione in *Metafisica*, IV; se si dovessero dimostrare anche i principi primi, infatti, si avrebbe un regresso all'infinito nel ragionamento, non si coglierebbero le cause e, dunque, non si avrebbe conoscenza dell'oggetto indagato. La scienza è così una disposizione alla dimostrazione che si forma e si consolida a partire da principi noti, mentre cogliere la verità di questi ultimi è appannaggio della sapienza.

Dovrebbero risultare più chiare, ora, le parole di Francesco d'Appignano in merito alla scientificità della teologia. Essa è per l'ascolano una disposizione della mente che si acquisisce accettando la parola divina e riconoscendo, tramite i cenni forniti dai *signa supernaturalia*, che le cose stanno così com'essa afferma (la *connexio terminorum*); in questo senso, pienamente aristotelico, del termine essa è una "scienza": si tratta, infatti, di una disposizione alla dimostrazione, cioè a ricavare, da premesse vere universali e necessarie, delle conclusioni dello stesso tipo in virtù di regole

33. *Et. Nich.*, VI, 3, 1139b 23-36; nel passo citato Aristotele si riferisce ad *An. post.*, I, 2, 71b 17-22.

34. Sull'intelletto, vedi *Et. Nich.*, VI, 1140b 31-1141a 8; sulla sapienza, *ibidem*, VI, 7, 1141a 9-b 8.

logiche (quelle del sillogismo, la forma logica di qualsiasi ragionamento dimostrativo). È per queste ragioni che Francesco afferma che la teologia non implica necessariamente la fede, e non potrebbe essere diversamente poiché, come egli riconosce senza timore, “*sciencia proprie dicta non stat cum fide*”:

D'altra parte la teologia e la fede non riguardano la stessa cosa; la teologia, infatti, com'è stato detto, riguarda la verità delle proposizioni, la fede, invece, la connessione tra i termini ³⁵.

È chiaro che i *signa supernaturalia* conferiscono alla parola di Dio un grado di evidenza e di certezza di gran lunga inferiore a quella che si può acquisire nello studio della natura e delle sue leggi; ma, nel più puro spirito aristotelico, Francesco ritiene che ogni *virtus intellectualis*, vale a dire ogni scienza propriamente detta, sia il risultato dell'azione di cause esterne sulla mente, che in potenza può elaborare concetti che formula, in atto, grazie a quell'azione ³⁶. La teologia, insomma, rientrerebbe pienamente, secondo l'ascolano, nel gruppo delle scienze; per rendere legittima quella inclusione, infatti, non conta quale grado di certezza abbiano i principi primi dai quali si ricavano le proposizioni che la costituiscono, quanto piuttosto com'essa, in quanto *habitus*, sia acquisita.

3. LA CRITICA DI OCKHAM ALLA PRETESA DI SCIENTIFICITÀ DELLA TEOLOGIA

3.1. *L'epistemologia di Ockham: i concetti sono segni, non rappresentazioni, della realtà*

Guglielmo di Ockham assunse un posizione originale e influente sulla scientificità della teologia: egli negò che quest'ultima fosse una scienza teoretica, al pari della metafisica o della fisica, sulla base di precise motivazio-

35. *Francisci de Marchia Commentarius*, 467: “Nunc autem theologia et fides non sunt de eisdem; theologia enim, ut dictum est, est de ueritate propositionum, fides autem de connexionem terminorum”.

36. L'opinione di Francesco d'Appignano sulla scientificità della teologia è del tutto coerente con la teoria ilemorfica della conoscenza, formulata da Aristotele nell'*Anima*, vedi *De an.*, II, 5, 416a 32-418a 6.

ni di ordine epistemologico, in altre parole perché riteneva che l'oggetto della teologia (Dio e le sue proprietà, coi conseguenti misteri della fede) non fosse conoscibile. Per essere più precisi, il *Venerabilis Inceptor* non affermò che la mente umana fosse troppo debole per cogliere il divino e che ne potesse scorgere la natura solo attraverso pochi segni, così come sostiene, invece, Francesco d'Appignano, ma che, dato il modo in cui la mente si struttura e assimila la realtà (cioè esercita in atto le sue facoltà conoscitive), non ha alcun senso pensare che sia anche solo possibile conoscere qualcosa di Dio.

Ricostruiamo i principi fondamentali dell'epistemologia occamista. Innanzitutto, per Ockham l'unità-base del sapere scientifico è il giudizio intellettuale, che consiste nell'affermare o nel negare un predicato di un soggetto; ma il giudizio non è l'unità-base della conoscenza in generale (e, in particolare, di quella scientifica): tale è, infatti, l'apprensione dell'oggetto del pensiero e la sua conseguente astrazione dall'esistenza³⁷. Ciò che è conoscibile è ciò che, prima di tutto, può essere appreso intellettualmente tramite l'intuizione, l'atto mentale col quale riconosciamo qualcosa come esistente, a prescindere dal fatto che sia reale o solo un'illusione. Nulla può escludere in via definitiva, infatti, che ciò che la mente considera come esistente sia stato creato ad arte da Dio; insomma intuire, cioè riconoscere qualcosa come esistente, ribadisce a più riprese nei suoi scritti Ockham, non significa riconoscerlo come presente, cioè come reale³⁸.

L'intuizione è la condizione necessaria per l'astrazione, che a sua volta è la condizione necessaria per costruire giudizi. Quest'ultima è l'atto mentale col quale apprendiamo un oggetto del pensiero a prescindere dalla sua esistenza³⁹, in altre parole, astrazione e intuizione sono modalità diverse di rivolgersi a ciò che si trova nella mente o, per usare una terminologia cara alla fenomenologia, sono due atti intenzionali differenti, il primo dei quali non tiene in alcun conto l'esistenza dell'oggetto del pensiero. L'intuizione, si è detto, è la condizione necessaria dell'astrazione, ma tuttavia non ne è la

37. Tutte le citazioni relative ad Ockham sono tratte dai diversi volumi che compongono l'edizione dell'*Opera omnia Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham opera philosophica et theologica*, St. Bonaventure Institute, St. Bonaventure (NY) 1967-1980, curata dai membri della commissione del St. Bonaventure Institute. Sarà citato il titolo dell'opera, seguito da OPho Oth se si tratta della serie "Opera Philosophica" o "Opera Theologica", il volume di riferimento della serie e la pagina del volume. In questo caso, vedi *In I Sent., Prol.*, Oth, I, q.1, art. 1, 16-17.

38. *Quodl.*, Oth, V, q. 5, 497.

39. *In I Sent., Prol.*, Oth, I, q.1, art. 1, 30-3.

condizione sufficiente per l'attuazione. La loro relazione si struttura, peraltro, secondo Ockham, in modo circolare e non lineare. Intuizione e astrazione si sviluppano su due livelli: l'intuizione di primo livello consiste nella mera apprensione di un oggetto come esistente, mentre quella di secondo livello equivale al ricordo di ciò che era esistente e dipende dall'astrazione di primo livello⁴⁰; quest'ultima è l'atto mentale in virtù del quale ciò di cui ho avuto intuizione (di primo livello) è presente all'intelletto a prescindere dal fatto che esista o meno in un modo qualsiasi, mentre l'astrazione di secondo livello consiste nella costruzione dei concetti, che Ockham identifica *tout court* con gli universali e che egli intende come segni naturali delle cose, prodotti dalla reiterazione di immagini mentali simili e dal loro utilizzo con funzione significativa⁴¹.

L'epistemologia del *Venerabilis Inceptor* prevede, poi, che tra la mente e il linguaggio esista una perfetta corrispondenza, resa possibile dal fatto che i concetti (della mente) e i termini (del linguaggio) esercitano, nei loro rispettivi ambiti, la medesima funzione: essere segni della realtà, non rappresentazioni di essa. Da un lato, i concetti, che per Ockham sono sempre degli universali a diversi livelli, coincidono con gli atti mentali coi quali il soggetto conoscente significa poche oppure molte cose⁴²; da questo punto di vista, 'significare una sola cosa' equivale a distinguere mentalmente un ente, in virtù di proprietà accidentali, da quelli che fanno parte, per caratteristiche simili, del suo stesso gruppo. I concetti, in generale, sono dunque semplicemente dei segni naturali delle cose reali⁴³. Dall'altro lato, i termini

40. *In II Sent.*, Oth, V, q. 17, 390-4.

41. *Summa logicae*, Oth, I, pars I, cap. 15, 50-4.

42. Questa è la seconda versione della teoria occamista dei concetti; in un primo tempo, infatti, nei primi anni venti del Trecento, Ockham aveva sostenuto la tesi in base alla quale un concetto è un *fictum*, un'immagine arbitraria della realtà, poi abbandonò quest'idea in seguito alle critiche che alla sua posizione erano state mosse da Walter Chatton. Sulle critiche di Chatton a Ockham, vedi A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1992, 74-5; sui concetti come atti mentali, vedi *Summa logicae*, Oth, I, pars I, cap. 1, 7: "Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponet".

43. Nel Novecento la posizione occamista fu riproposta da Wittgenstein; nel *Tractatus logico-philosophicus*, si legge, infatti (proposizione 3.328 nella traduzione italiana di A.G. gg L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, 39): "Se un segno è inutile, esso è privo di significato. Ecco il senso del rasoio di Ockham. (Se tutto si comporta come se un segno avesse significato, esso ha significato)". Wittgenstein si riferisce al *Venerabilis Inceptor* anche nella proposizione 5.47321, vedi *ibidem*, 77.

che compongono le proposizioni, e in particolare i giudizi (l'unità-base della scienza) posseggono due proprietà fondamentali: *a.* un *significatum*, l'atto mentale che ad essi corrisponde; *b.* una *suppositio*, "ciò (che esiste nella realtà) al posto di cui" i termini stanno, nella mente o nel linguaggio (il verbo latino '*supponere*' significa proprio 'stare al posto di')⁴⁴. Ockham ritiene in definitiva che i concetti, che risultano essere segni naturali delle cose, siano assimilabili a termini di un linguaggio mentale i quali corrispondono a quelli convenzionali adottati nel linguaggio scritto o parlato.

La corrispondenza che il *Venerabilis Inceptor* individua tra concetti e termini linguistici può essere delineata in tre momenti successivi:

1. Concetti e termini esercitano la stessa funzione generale, essendo segni della realtà.

2. Questa funzione si esercita in modi diversi, a seconda di come i concetti/termini si riferiscono alla realtà, vale a dire o direttamente (secondo il loro significato naturale) oppure indirettamente (come atti mentali/termini di seconda intenzione).

3. Nella mente si struttura così un linguaggio mentale, formato da proposizioni che si dispongono secondo precise relazioni logiche, proposizioni che corrispondono a stati di fatto, cioè a situazioni nelle quali gli enti del mondo si trovano ad esistere. Il linguaggio mentale precede e condiziona quello convenzionale⁴⁵.

L'epistemologia di Ockham può essere efficacemente riassunta, a mio parere, nell'affermazione secondo la quale "Conoscere equivale (o consiste nel) significare la realtà", come risulta dal seguente passo tratto dal commento alle *Sentenze* del *Venerabilis Inceptor*:

44. Ockham distingue più precisamente, com'è noto, tre tipi di *suppositio* di un termine: 1. *personalis*, quando la *suppositio* coincide col *significatum* proprio del termine, come accade per 'uomo' nella frase "Un uomo è caduto"; 2. *simplex*, quando un termine 'sta al posto di' un concetto, come per lo stesso 'uomo' in "L'uomo è una specie"; 3. *materialis*, quando un termine 'sta al posto di' se stesso, come nella frase " 'Uomo' ha quattro lettere". Vedi *Summa logicae*, OPh, I, pars I, cap. 64, 195-197.

45. In proposito è chiaro il seguente passo, tratto da *Summa logicae*, OPh, I, pars I, cap. 11, 41: "Ex quibus omnibus colligi potest, quod quaedam nomina significant precise signa ad placitum instituta, et non nisi dum sunt signa, quaedam autem precise significant signa, sed tam ad placitum instituta quam signa naturalia, quaedam vero significant res, quae non sunt signa talia, quae sunt partes propositionis, quaedam indifferenter significant tales res, quae non sunt partes propositionis nec orationis et etiam signa talia, cuiusmodi sunt talia nomina 'res', 'ens', 'aliquid', 'unum' et huiusmodi".

Una certa cosa è per natura universale, vale a dire che è per natura un segno che si predica di molte cose, allo stesso modo, in proporzione, in cui il fumo per natura significa il fuoco, il gemito del malato il dolore e il riso la gioia interiore⁴⁶.

3.2. *Dall'epistemologia alla teologia: la ridefinizione del concetto di "scienza"*

L'epistemologia e la connessa teoria del linguaggio di Ockham implicano una radicale ridefinizione dei classici concetti di "scienza" e "verità" che la filosofia medievale aveva ereditato dalla tradizione platonico-aristotelica del pensiero antico e, a sua volta, tale ridefinizione implica l'esclusione della teologia dall'ambito delle scienze, per lo meno di quelle teoretiche.

Il *Venerabilis Inceptor* concepisce la scienza come un insieme di *habitus* mentali consolidatisi nell'intelletto, ciascuno dei quali consiste in un insieme ordinato di giudizi (cioè, di proposizioni dichiarative, di discorsi apofantici) veri e legati fra loro da nessi logici, tra i quali quello di implicazione ("se...allora") è il più importante, essendo quello che istituisce un ordine gerarchico tra i giudizi (separa le premesse dalle conclusioni, ad esempio)⁴⁷. Si tenga inoltre presente che, dal momento che all'origine della conoscenza c'è sempre, per Ockham, l'intuizione di un ente come esistente il quale, per sua natura, è contingente (non implica contraddizione, infatti, il pensarlo come non esistente), la scienza non si fonda mai su giudizi affermativi universali e necessari⁴⁸. Un *habitus* mentale scientifico, in altre parole, non è mai definitivo, ma è da considerarsi "scientifico" solo in quanto è più stabile di un *habitus* mentale non-scientifico.

Segue dalla ridefinizione del concetto di "scienza" quello di "verità". Ockham rifiuta decisamente, com'è facile immaginare, la sua definizione come corrispondenza del pensiero alla realtà o, in termini tomisti, come *adaequatio intellectus et rei* e ne propone una rigorosamente logica: la

46. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 2, 9.8, 290. "Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum predicabile de pluribus, ad modum proportionaliter, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitia". Si noti come il primo esempio di Ockham ne richiami uno celebre usato nella scuola stoica (quello del fumo e del fuoco), all'interno della quale fu sostenuta una posizione in merito alla natura della conoscenza simile a quella del *Venerabilis Inceptor*.

47. *Summa logicae*, OPh, II, cap. 31, 347.

48. Universale e necessario può essere per Ockham, al massimo, un giudizio universale negativo, come ad esempio "Nessun uomo è un cane", che rispetta senza deroghe il principio di non contraddizione. Vedi *Summa logicae*, OPh, I, pars II, cap. 7, 262-3.

verità è una proprietà del giudizio, in virtù della quale il soggetto e il predicato che lo compongo *supponunt* per la medesima cosa⁴⁹. Così, se nelle affermazioni di Francesco d'Appignano pare di scorgere l'idea per cui la verità di una proposizione, in qualche modo, richiama una verità dei fatti, per il *Venerabilis Inceptor* la verità è una proprietà solo ed esclusivamente delle proposizioni, ossia 'vero' è un termine di seconda intenzione (il concetto di un concetto)⁵⁰.

Sono tre le principali conseguenze che si ricavano dalla tesi di Ockham: 1. la verità non può essere attribuita a singoli termini dei giudizi, ma solo al giudizio tutto intero; 2. la *suppositio* del soggetto e del predicato (condizione di possibilità della verità o della falsità di un giudizio) è identica solo se è dello stesso tipo (vale a dire *personalis*, *simplex* o *materialis*, vedi nota 44); 3. infine, la verità non concerne l'esistenza, visto che, a livello dell'intuizione, non si danno giudizi, ma fatti accertati.

La negazione dello statuto epistemologico di scienza alla teologia è la naturale conseguenza della complessa, ma originale teoria della scienza di Ockham. Questi sostiene, infatti, che di Dio e delle sue proprietà non si ha mai alcuna intuizione e che, di conseguenza, non se ne può avere nemmeno un concetto che lo comprenda e ad esso rimandi; in altre parole, il concetto di "Dio" non ha un *significatum* e, quindi, non ha nemmeno una precisa *suppositio*⁵¹. Il *Venerabilis Inceptor* aggiunge, inoltre, una considerazione che potremmo definire "di buon senso" più che fondata da un punto di vista teoretico: siccome Dio non fa nulla di inutile, è assurdo ritenere che abbia rivelato una verità rimasta nascosta agli uomini, se questi ultimi fossero stati capaci, con le loro sole forze, di afferrarla⁵².

Cosa si può sapere, in definitiva, di Dio e delle sue proprietà? In altre parole, quale spazio d'indagine rimane alla teologia? Secondo Ockham, possiamo dimostrare, a partire dai dati a nostra disposizione e ricavati dall'esperienza (*in statu viatoris*), innanzitutto che è necessario che esista una causa che conserva nell'essere tutto ciò che rileviamo come esistente e che,

49. *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, OPh, II, cap. 1, 141.

50. Ockham ritiene, peraltro, che questa sia la posizione di Aristotele, vedi *Quodl.*, Oth, V, 5, q. 24, 578. "Ideo concordando cum Aristotele et dico quod veritas et falsitas propositionis non sunt distinctae res a propositione vera et falsa. Unde nisi ista abstracta: veritas, falsitas, includant aliqua syncategorematica, haec est simpliciter concedendo: veritas est propositio vera, falsitas est propositio falsa".

51. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 2, q. 9, 304-5.

52. *Quodl.*, Oth, V, q. 1, 11.

per sua natura, è contingente e, in secondo luogo, che è lecito attribuire a tale causa conservante quelle proprietà che si accordano sia con un ente finito, sia con un ente infinito: ad esempio, Dio non può essere di pietra, perché “essere di pietra” è una determinazione finita, mentre Dio può essere sapiente, perché “essere sapiente” è una determinazione che può non patire limiti⁵³. Tuttavia, la certezza che esista una causa prima che conserva le cose nell’essere non implica che tale causa sia unica; a favore di questa tesi si possono addurre solo ragioni persuasive, non definitive, dal momento che, per via dimostrativa, non si può escludere che esistano diversi mondi ciascuno fatto dal proprio creatore, essendo il nostro meramente contingente, cioè una pura possibilità realizzata che non ne esclude altre:

Prendendo ‘Dio’ secondo la prima definizione [*scil.* come ‘causa prima conservante’], non si può provare per via dimostrativa che esista soltanto un unico Dio. La ragione di ciò sta nel fatto che, dal momento che non si può sapere evidentemente che Dio esiste, intendendo Dio secondo la definizione sopra riportata, allora non si può sapere evidentemente che esiste soltanto un unico Dio. La conseguenza è innegabile. L’antecedente si prova come segue: la proposizione “Dio esiste” non è nota di per sé, visto che molti dubitano della sua realtà, e non può essere provata a partire da dati noti di per sé, dal momento che in ogni ragione addotta si troverebbe qualcosa di dubbio o di semplicemente creduto come valido, e non è nota per esperienza, come appare chiaro⁵⁴.

L’epistemologia e la teoria del linguaggio di Ockham riducono la teologia, dunque, ad un discorso limitato e incerto su Dio e le sue proprietà, che a sua volta lascia l’impressione che la ragione umana sia debole in modo irrimediabile. Il *Venerabilis Inceptor* anticipa tuttavia, giungendo a questa conclusione, buona parte della teologia protestante e del pensiero moderno su questi temi, riconoscendo peraltro che il Dio di cui parla la Bibbia non è il Dio cui giunge la ragione⁵⁵.

4. CONCLUSIONE

La ricostruzione del contesto culturale nel quale operava Francesco d’Appignano e le sue opinioni in merito alla scientificità della teologia dovrebbero consentire, da un lato, di comprendere quale alta forma di scien-

53. *In I Sent.*, Oth, II, dist. 3, q. 10, 556.

54. *Quod.*, Oth, V, 1, q. 1, 2.

za egli abbia praticato e quali siano state le peculiarità del suo punto di vista, dall'altro le ragioni delle annotazioni critiche fatte dal p. Holowski all'ascolano, riportate all'inizio di questo intervento.

Francesco d'Appignano fu un teologo di tendenze marcatamente razionaliste. Egli era ben consapevole che scienza e fede non potevano essere conciliate facilmente; piuttosto che tentarne un accordo, come aveva fatto Tommaso d'Aquino, egli separò gli ambiti della realtà rispetto ai quali esse si riferiscono: la teologia alla coerenza delle proposizioni della sacra scrittura, la fede alle cause che rendono vere quelle proposizioni. Non si accontentò, tuttavia, di questa separazione, ma individuò nei *signa supernaturalia* delle chiavi d'accesso al divino, accennando anche alla possibilità di distinguerli razionalmente dai più chiari *signa naturalia*. Ciò che si deve rimarcare è la continuità che Francesco stabilì tra le esperienze che la ragione fa quando si volge verso la realtà: sia nel caso delle leggi di natura, sia in quello dei miracoli ci troviamo di fronte a tracce che la ragione può utilizzare per ricostruire la struttura della realtà.

Il confronto tra la posizione di Francesco d'Appignano e quella di Guglielmo d'Ockham, in merito alla scientificità della teologia, tuttavia, ha mostrato quanto fondate fossero le critiche del p. Holowski: il Dio di Francesco appare lontano da quello della Bibbia, poiché molto vicino al corso naturale degli eventi e, comunque, la sua azione è considerata dalla ragione alla stessa stregua, fatte le dovute distinzioni, di quella degli enti naturali; essa è semplicemente descrivibile in termini meno precisi. La necessità di garantire scientificità alla teologia ha forse spinto Francesco troppo in là nell'indagine razionale e ha confinato in un angolo il messaggio evangelico e la sua valenza esistenziale. Non si tratta, a mio parere, di teodicea, poiché questo termine si applica a precise questioni filosofiche, ma di teologia razionale nel senso pieno dell'aggettivo. La teologia di Francesco d'Appignano è forse uno degli esiti più estremi del tentativo di garantire validità e certezza alla tradizione interpretativa delle sacre scritture.

55. Pascal avrebbe scritto: "Il Dio dei filosofi non è il Dio della Bibbia", vedi B. PASCAL, *Pensieri*, ed. P. Serini, Einaudi, Torino 1967, 421.

Rinito di stampare
nel mese di settembre 2008
presso il
Centro Stampa Piceno - AP