

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXIV (2020)

NUOVA SERIE

---



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI

---



eum edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori  
via S. Francesco 52  
60035 Jesi (AN)

### **in convenzione con**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata

### **Consiglio scientifico**

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Simonetta Bernardi †, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Vincenzo Brocanelli, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Kaspar Elm, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győriványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Massimo Morroni, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

### **Consiglio direttivo**

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (codirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, p. Lorenzo Turchi

### **Comitato di Redazione**

Alessandra Baldelli, p. Marco Buccolini, p. Ferdinando Campana, Laura Calvaresi, p. Simone Giampieri, p. Gabriele Lazzarini, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, p. Valentino Natalini, Annamaria Raia

### **Redazione**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata  
redazione.picenum@unimc.it

### **Direttore responsabile**

p. Ferdinando Campana

### **Editore**

eum edizioni università di macerata  
Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata  
tel (39) 733 258 6081 fax (39) 733 258 6086  
<http://eum.unimc.it>  
[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

3 Editoriale

## **Studi**

7 Chris Schabel  
Francesco d'Appignano, *Lector* in Naples in 1321

13 Andrea Nannini  
Idee di perfezione divina. La dottrina delle idee tra Giovanni Duns Scoto e Francesco d'Appignano

35 Francesco Fiorentino  
Idee divine secondo Francesco di Appignano

53 Marina Fedeli  
La relazione della creatura a Dio tra dipendenza positiva e negativa in Francesco d'Appignano

71 Fabio Zanin  
La predicabilità dell'essere in Francesco d'Appignano. La relazione creatore/creatura tra univocità ed equivocità

89 Tiziana Suarez-Nani  
Una sfida alla fisica aristotelica: Francesco di Appignano e la multi-localizzazione dei corpi

105 Alice Lamy  
L'ombre du platonisme mathématique critique dans la conception des êtres quantitatifs absolus chez Francesco d'Appignano (l'infini, le temps, le nombre)

123 Antonio Petagine  
Immortalità dell'anima: la posizione di Francesco d'Appignano all'interno del dibattito francescano tra il XIII e il XIV secolo

- 141 Maela Carletti  
*Ad butilitatem comunis: i libri iurium* marchigiani del Duecento tra ideologia e pragmatismo

### Note

- 157 Alessandro Giostra  
Cecco d'Ascoli e i motori celesti
- 173 Chris Schabel, Roberto Lambertini  
New Evidence for the Reception of the Michaelist Treatise *Allegationes de potestate imperiali* (1338-39): The *Parvum Decretum* of Pierre Ceffons and the *Somnium Viridarii*
- 179 Michele Spadaccini, Philipp Burdy  
Das *Provinciale ordinis fratrum minorum* (Italien, 14. Jh.). Neuedition und Analyse: Mitteilungen zu einem Forschungsprojekt
- 189 Francesca Ghergo, Roberto Lamponi  
Summer School "Scuola di Paleografia e Storia (SPeS)" Potenza Picena
- 195 Maela Carletti  
*Fucine della memoria* a San Ginesio: edizione 2020

### Schede

- 201 Roberto Lambertini, *Francesco, i suoi frati e l'etica dell'economia: un'introduzione. Francis, his Friars and Economic Ethics: an Introduction*, Cisam, Spoleto 2020, 96 pp. (M. Carletti); Paolo Evangelisti, *Dopo Francesco, oltre il mito. I frati Minori fra Terra Santa ed Europa (XIII-XV secolo)*, Viella, Roma 2020, 295 pp. (A. Baldelli); Wilhelm von Ockham, *De iuribus Romani Imperii - Das Recht von Kaiser und Reich (III.2 Dialogus)*, tradotto e introdotto da Jürgen Miethke, 2 voll., Freiburg-Basel-Wien 2020, 829 pp. (R. Lambertini); Sylvain Parent, *Le pape et les rebelles. Trois procès pour rébellion et hérésie au temps de Jean XXII (Marche d'Ancône, Romagne, Lombardie)*, (Sources et documents publiés par l'École française de Rome, 9), l'École française de Rome, Roma 2019, 744 pp. (R. Lambertini); Francesco Di Ciaccia, *Guerra carestia peste con i frati cappuccini nell'opera manzoniana*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2020 (Centro Studi Cappuccini Lombardi. Nuova serie, 6), 549 pp. (G. Marozzi).

Studi

# Idee di perfezione divina. La dottrina delle idee tra Giovanni Duns Scoto e Francesco d'Appignano

Andrea Nannini

## *Abstract*

In questo articolo verrà stabilito un confronto tra la proposta di Giovanni Duns Scoto e quella di Francesco d'Appignano in riferimento alla dottrina delle idee divine. Entrambi i filosofi considerano centrale la tematica, ma ciascuno la affronta in un modo personale. Per Scoto, che considera la 'produzione' delle idee come centrale per garantire la loro dipendenza dall'essenza divina e per garantire la loro eterna conoscenza da parte della medesima essenza divina, deve essere introdotta una divisione in quattro istanti di natura, che consentono alle idee, nel medesimo istante 'temporale', di essere (1) posteriori all'essenza divina, (2) prodotte dall'essenza divina, (3) conosciute dall'essenza divina e (4) rendono l'essenza divina capace di riflettere su questa struttura. Per Francesco d'Appignano, che sembra ignorare – in questa occorrenza – la struttura metafisica degli istanti di natura di Scoto, la semplice essenza divina è capace di conoscere le infinite idee, rendendo la loro produzione 'inutile', da un punto di vista strettamente metafisico. Entrambi gli approcci sono comunque profondamente connessi ad una serie di problematiche metafisiche che consentono di stabilire un confronto tra le due proposte, con il fine di fare emergere una particolare e autonoma 'idea' di perfezione divina.

In this article I will focus on a comparison between John Duns Scotus' and Francis of Marchia's theory of the divine ideas. Both the philosophers consider the relevance of the divine ideas, but both consider it in a peculiar way. For Scotus, who put the 'production' of the ideas as central for granting their dependence from the divine essence and for granting their eternal knowledge by the same divine essence, there must be introduced a four-fold division in instants of nature, which allows the ideas to be at the same 'temporal' time (1) posterior to the divine essence, (2) produced by the divine essence, (3) known by the divine essence and (4) makes the divine essence capable of reflecting upon this structure. For Francis of Marchia, who seems to ignore – in this context – Scotus' metaphysical structure of the instants of nature, the sole divine essence is able to know the infinite set of the ideas, making their production 'useless', from a metaphysical point of view. Both the approaches are nonetheless deeply involved in a set of collateral metaphysical issues which allow a comparison between the two proposal to be established, in order to focus the attention on the 'idea' of the divine perfection.

Ho avuto la splendida occasione di lavorare con gli amici Ernesto Dezza e Davide Riserbato alla traduzione italiana delle distinzioni 35 e 36 del primo libro di *Lectura* e di *Ordinatio* di Giovanni Duns Scoto<sup>1</sup>. Avendo in precedenza già dedicato attenzione alla tematica<sup>2</sup>, il lavoro di traduzione condotto in equipe mi ha permesso di approfondire ulteriormente la ricerca convincendomi della genuinità di una precisa interpretazione che vedrebbe collocata al centro della discussione scotiana sulle idee divine una ben determinata idea di perfezione – perfezione dell’essenza divina – che, unitamente alla critica di Duns Scoto alla proposta di Enrico di Gand, germinerebbe nella ben nota distinzione tra i quattro istanti di natura. Questi, ricordiamolo, corrispondono grossomodo (1) all’essenza divina, (2) alla produzione delle idee nell’essere intelligibile, (3) allo stabilirsi di una relazione di ragione tra l’essenza divina e ciascuna delle singole idee, (4) alla conoscenza riflessiva di questo processo. Il mancato riconoscimento dell’idea di perfezione che vorrei evidenziare, conduce inevitabilmente a leggere la dottrina di Duns Scoto come problematica sotto il profilo del rapporto tra eternità e produzione delle idee divine, oltre che a focalizzarsi sul particolare statuto dell’essere intelligibile delle idee. Ma c’è di più; c’è di più e c’è dell’altro, tanto più che l’evidenziazione di questa idea di perfezione divina – che mi riprometto di fare uscire allo scoperto – fornisce la chiave per comprendere la sensibilità con la quale Duns Scoto legge il problema delle idee divine, sensibilità che inevitabilmente diverge da quella di altri autori.

Senza addentrarsi nella lettura di alcuni di questi – lettura che è stata recentemente fornita da William Duba insieme a Roberta Padlina e Christopher Schabel<sup>3</sup> – si può azzardare un confronto con la sensibilità propria di Francesco d’Appignano, il quale, mettendo al centro della dottrina delle idee una differente concezione della perfezione dell’essenza divina<sup>4</sup>, rovescia la lettura di Duns Scoto e altera la centralità delle idee ai fini della conoscenza divina e, conseguentemente, della produzione delle realtà create. Una perfezione ben più “succinta”, ma non per questo meno sottile, consente a Francesco di guadagnare, dal lato dell’essenza divina, l’immediata ed unitaria conoscenza di tutti gli intelligibili, disinnescando così la necessità della loro produzione – centrale in Scoto – e ponendo dal lato di questi ultimi la necessità di distinguersi dall’atto unitario con il quale l’essenza divina conosce tutti i possibili intelligibili dall’eternità, dicotomia, questa, che genera (negli scritti del Succinto, non *in re*) la molteplicità delle idee.

<sup>1</sup> E. Dezza, A. Nannini, D. Riserbato, *Fare cose con il pensiero. L’eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto*, Roma 2018.

<sup>2</sup> A. Nannini, *Pensiero Creante. L’eterno fondamento delle idee. Tentativo di lettura globale ed aperture collaterali della dottrina di Duns Scoto*, «Antonianum», 92 (2017), pp. 227-273.

<sup>3</sup> W. Duba, R. Padlina, C. Schabel, *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes, in Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, ed. by J.F. Falà, I. Zattero, Roma 2018, pp. 239-369.

<sup>4</sup> Strada già aperta, ad esempio, da Guglielmo di Alnwick, il quale parte dal presupposto di una piena coincidenza tra essenza divina ed idee, coincidenza che disgrega la necessità di qualsivoglia produzione delle idee da parte dell’essenza divina, coeterna o meno alla stessa divina essenza. Si faccia riferimento allo studio di D. Riserbato, *Ut induit rationem ideae. L’essenza divina e l’essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 177-201.

*Giovanni Duns Scotto*

La proposta di Duns Scotto richiede, per essere compresa, il coglimento della sua origine storica, molto evidentemente collocata nella critica ad Enrico di Gand, tanto da condizionare il titolo stesso della questione *de ideis*: «Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita»<sup>5</sup>. Enrico, nella lettura di Scotto, aveva ipotizzato l'instaurarsi di una relazione di ragione, anteriore all'atto di conoscenza vero e proprio, tra l'essenza divina in quanto tale e l'essenza divina considerata sotto il rispetto di una particolare imitazione della sua infinita perfezione (imitazione che ne circoscrive i limiti, nonché la stessa perfezione). E così, non solo la conoscenza divina distinta degli intelligibili sarebbe preceduta da una relazione di ragione, ma dal momento che non si può ipotizzare una relazione senza i due suoi termini, e poiché un termine è la necessariamente esistente essenza divina, l'altro termine sarà l'idea considerata nel suo *esse essentiae*, già esistente, dunque, oltre che necessario.

Piuttosto inorridito da questa tesi, che anteporrebbe, di fatto, (a) l'intelligibile e (b) una relazione di ragione all'atto di conoscenza divino delle idee, Duns Scotto avanza con la propria soluzione. Innanzitutto, viene colpita la tesi alla base di questo impianto:

Contra opiniones istas, – et primo contra conclusionem in qua concordant istae opiniones, scilicet *quod illae relationes rationis sint necessario ponendae in Deo ad hoc quod creaturae intelligantur distincte*, secundum rationem, a Deo, in ratione obiectorum: Arguitur [...]»<sup>6</sup>.

Più che seguire le argomentazioni, per le quali rimando al testo di Scotto e agli studi già citati, è importante notare il cuore dell'argomento che Duns Scotto vuole criticare: la presenza di relazioni di ragione che risultino anteriori, in quanto necessarie, alla conoscenza distinta degli intelligibili, tesi dalla quale conseguirebbero, come corollari, l'esistenza necessaria dell'*esse essentiae* di ciascuna idea e l'anteriorità dell'idea stessa rispetto alla conoscenza divina della medesima, nonché l'anteriorità delle idee alla stessa essenza divina. Per rispondere a questa problematica, Duns Scotto introduce almeno due criteri che condizionano la natura dell'essenza divina: in primo luogo, le idee non possono risultare anteriori all'essenza divina, altrimenti l'essenza divina verrebbe vilificata dalla posteriorità nei confronti delle idee, che risulterebbero ad essa anteriori; in secondo luogo, non può essere una relazione di ragione la causa della conoscenza divina distinta delle idee, altrimenti l'essere delle idee risulterebbe, di nuovo, anteriore all'essenza divina insieme alla quale rappresenterebbe uno dei due estremi della relazione medesima. Il quadro è completato – complicato, se vogliamo – da un'importantissima distinzione che Duns Scotto è bene attento a far rilucere: quella tra la sapienza e l'onniscienza, che conferisce ulteriore gusto al percorso.

Se le idee non possono essere anteriori all'essenza divina, è evidente che la sapienza di Dio non dipenderà, in quanto perfezione, dalla conoscenza delle idee; dall'altro lato,

<sup>5</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, in Id., *Opera Omnia*, VI, Città del Vaticano 1963, p. 245. *Lectura* aggiunge l'interessante periodo «ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia» (Id., *Lectura*, I, dist. 35, q. unica, in Id., *Opera Omnia*, XVI, Città del Vaticano 1960, p. 445).

<sup>6</sup> Id., *Ordinatio*, I, dist. 35, q. unica, n. 14, p. 249.



però, non è possibile che Dio possieda la sapienza senza essere onnisciente, ragion per cui si deve comunque ammettere la conoscenza di tutti i possibili intelligibili, ossia delle idee. E poiché Dio non può “iniziare” ad essere onnisciente in un preciso momento (temporale), il quadro si complica ulteriormente, dal momento che è pur necessario garantire che la conoscenza delle idee sia attiva dall’eternità:

Concedi possunt auctoritates Augustini adductae: quod «nisi cognitis ideis, sapiens nemo esse potest», quantum scilicet ad omnem plenitudinem sapientiae. Licet enim Deus principaliter sit sapiens sapientia essentiae suae ut obiecti, tamen non omni modo, si non saperet creaturam, – quae creatura ‘ut intellecta ab ipso’ est idea, et ita non intellectis ideis, sapiens omnino esse non potest; ponitur enim esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non ‘sapiens omnino’ in primo instanti sine secundo<sup>7</sup>.

Dal punto di vista formale (*formaliter*), Dio è sapiente in virtù della sua stessa essenza in quanto essa è l’oggetto primo (della sua conoscenza), e in assoluto il più nobile. Almeno formalmente, dunque, la sua *sapientia* non dipende direttamente dalle idee, ed è pienamente espressa dalla stessa essenza divina che conosce sé stessa; in questo modo viene già attenuata la dipendenza della conoscenza divina da una forma di relazionalità intrinseca all’essenza divina stessa. Tuttavia, Dio non sarebbe realmente (*realiter*) onnisciente – e questo, naturalmente, dall’eternità – se non conoscesse le idee, se cioè il suo intelletto non si dirigesse eternamente verso le idee di tutti i possibili da Lui stesso generate nel medesimo atto del suo eterno pensiero, e se non si dirigesse verso tutte le idee possibili. È questo il complesso quadro delle istanze presenti nel discorso scotiano sulle idee/essenze; ed è dunque da questo terreno, fertilissimo ancorché comprensivo di elementi all’apparenza conflittuali – distinzione tra sapienza ed onniscienza; anteriorità e primalità assoluta dell’essenza divina; eternità-non-eterna delle idee – il sostrato dal quale nasce quell’idea di perfezione divina così importante per Duns Scoto.

### 1.2 *Alla ricerca della perfezione*

Per tenere insieme il complessissimo quadro così delineato Duns Scoto concede all’essenza divina un’anteriorità tutta particolare: un’anteriorità (che ne garantisce la primalità) alla quale si compenetra la distinzione dalle idee (oggetti del suo eterno pensiero), che sono tuttavia prodotte dal suo pensiero medesimo (coeterne ma non anteriori all’essenza divina). La perfezione di cui andiamo alla ricerca comincia ora ad essere più evidente. Si tratta di una perfezione assoluta, considerata nella sua interezza ed infinità, che non può confondersi con gli oggetti del suo stesso pensiero (pena il venirne sminuita), ma che ciononostante ne risulta formalmente e realmente conscia dall’eternità. Si tratta ora di capire come risolvere quello scarto tra l’eternità assoluta dell’essenza divina (*sapientia formaliter*) e l’eternità “condizionata” delle infinite idee (*omniscientia realiter*). La proposta di Duns Scoto si divide in almeno due momenti (lasciando per ora da parte la problematica dell’*esse intelligibile*, trattato nella distinzione

<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 43, p. 263.

36): capire se esistano relazioni di ragione tra l'essenza divina e ciascuna idea, indagando come possano non essere anteriori all'essenza divina (a differenza di Enrico di Gand); elaborare una dottrina completa che giustifichi gli elementi apparentemente contraddittori portati sinora in luce.

(1) Innanzitutto Duns Scoto non nega che esistano relazioni di ragione tra ciascuna idea e l'essenza divina che la conosce, ma per non ricadere nella proposta di Enrico, con la relativa anteriorità della relazione di ragione sulla conoscenza effettiva, l'unico modo consiste nell'ammettere l'anteriorità della conoscenza diretta dell'essenza divina in quanto tale<sup>8</sup>, insieme – per quanto riguarda la conoscenza degli altri oggetti – ad una relazione non biunivoca tale per cui l'oggetto intelletto (idea) si relaziona all'essenza divina che lo conosce, in modo tale che ne dipenda senza che al contempo l'essenza divina dipenda dall'intelligibile così compreso:

Respondeo ad questionem quod in Deo sunt relationes aeternae ad omnia scibilia quiditative cognita; et tamen non sunt priores naturaliter, tamquam rationes determinantes essentiam divinam ut sit ratio intelligendi vel essentiam ut sit obiectum quo intelligitur obiectum secundarium, vel actum intelligendi, – sicut dixerunt tres opiniones praecedentes<sup>9</sup>.

Perché non si può comunque negare la presenza di una relazione di ragione? Perché la conoscenza deve terminare ad un oggetto determinato, non potendo terminare al nulla e non potendo essere conoscenza della sola essenza divina, e perché deve essere una conoscenza consapevole, cosa che non potrebbe essere se non avesse un oggetto determinato. Senza relazionalità, inoltre, la conoscenza non può essere riflessiva (consa di sé stessa), perché non potrebbe riflettere su sé stessa in quanto oggetto. La relazione con l'intelligibile (idea), dunque, si stabilisce anche per Duns Scoto, ma è una relazione del tutto particolare, non biunivoca, o “del terzo tipo” (aristotelicamente)<sup>10</sup>: si tratta cioè di una relazione “non reciproca”, dove un termine dipende effettivamente dall'altro, senza che quest'ultimo dipenda a sua volta dal primo. In altre parole: la relazionalità è ‘sbilanciata’ dal lato del pensato (che dipende effettivamente dall'intelletto divino), senza che l'intelletto divino dipenda a sua volta dal pensato (ed infatti l'intelletto divino conosce in primo luogo la stessa essenza divina, non le idee). Tra la *omniscientia Dei* in quanto tale – distinta dalla sapienza puramente formale di Dio, già pienamente espressa nell'eterna conoscenza della sua stessa essenza – e un qualsiasi intelligibile (idea) si instaura, dunque, una relazione “genetica” tale per cui non si dà reciprocità dei due termini della relazione. Quest'ultima è una relazione di dipendenza fondativa dell'intelligibile all'essenza divina (come il misurato si rapporta alla misura), senza che sia necessaria una parallela e identica dipendenza fondativa dell'essenza divina all'intelligibile

<sup>8</sup> Id., *Lectura*, I, dist. 35, n. 19, pp. 450-451: «Primus actus intelligendi ipsius Dei non requirit aliquam relationem ad obiectum, quia primus actus intelligendi divinus est ipsius essentiae divinae in quantum essentia est; hoc autem non est relatio rationis, quia non est hic actus comparativus quo producatur relatio, – nec est relatio realis, quia est in eadem persona».

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>10</sup> Cfr. E. Dezza, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*, Roma 2016, pp. 53-70, in particolare si faccia riferimento alle pp. 59-61; per la traduzione italiana della *distinctio* 30, cfr. *ibid.*, pp. 170-217.

così pensato, che dunque sarebbe richiesto come termine *sine qua non* per la stessa conoscenza divina. Innanzitutto, l'indipendenza *formaliter* della *sapientia* divina dall'esistenza di relazioni eterne, rivolte ai molteplici intelligibili *quiditative cognita*, è garantita anzitutto dalla stessa essenza di Dio: dal momento che Egli è la sua stessa essenza, non c'è alcuna necessità di postulare una relazione di ragione tra sé e sé come *ratio causalis* che dia avvio alla conoscenza divina. È come se Duns Scoto volesse eliminare qualsiasi necessità estrinseca che dia avvio alla conoscenza divina, collocandone la causa esclusivamente nell'essenza divina stessa<sup>11</sup>. La presenza di relativi "del terzo tipo" garantisce poi la costante indipendenza, dal punto di vista fondativo, dell'essenza divina da qualsiasi intelligibile, legittimandone comunque, e pienamente, l'onniscienza<sup>12</sup>.

Riepilogando: la perfezione che stiamo cercando di portare in luce presenta molteplici istanze: a) innanzitutto l'attività conoscitiva (*sapientia formaliter*) in quanto tale non richiede null'altro dall'essenza divina considerata in sé stessa, tanto che non sono ipotetiche relazioni di ragione (anteriori!) a determinare la genesi della *sapientia* divina, bensì l'essenza divina stessa; b) l'onniscienza di Dio è comunque garantita dalla conoscenza di tutti gli (infiniti) intelligibili, conoscenza distinta da quella dell'essenza divina in quanto tale, ma comunque pienamente espressa dall'eternità, perché Dio non può iniziare ad essere onnisciente in un determinato momento temporale; c) solo a questo punto, una volta conosciuto un intelligibile determinato (idea), si stabilisce una relazione di ragione tra Dio e l'intelligibile così compreso, relazione che dunque *consegue* – e non precede – sia la conoscenza della stessa essenza divina in quanto oggetto primario, sia la conoscenza di un qualsiasi intelligibile (idea) in quanto oggetto secondario del pensiero divino; d) la relazionalità così intesa garantisce anche la riflessività della conoscenza, che dunque è in grado di riflettere su sé stessa, conoscendo i propri processi.

### 1.3 La dottrina degli istanti di natura: una produzione-non-prodotta

(2) I quattro momenti così evidenziati coincidono con la parte più creativa della proposta di Duns Scoto, l'individuazione e la distinzione cioè di quattro istanti di natura

<sup>11</sup> Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, dist. 35, n. 19, pp. 450-451: «Primus actus intelligendi ipsius Dei non requirit aliquam relationem ad obiectum, quia primus actus intelligendi divinus est ipsius essentiae divinae in quantum essentia est; hoc autem non est relatio rationis, quia non est hic actus comparativus quo producatur relatio, – nec est relatio realis, quia est in eadem persona».

<sup>12</sup> *Ibid.*, n. 18, p. 450: «Scientia nostra refertur ad scibile secundum tertium modum relationis, quae est mensurati ad mensuram: et differt iste tertius modus relationis ab aliis, quia non est mutuitas in isto modo relationis sicut in aliis, sed illud quod terminat relationem in isto modo relationis, terminat sub ratione qua absolutum est, quia aliter – ut terminat referretur et esset mutuitas in illo modo relationis sicut in aliis». Il testo di *Ordinatio* è ancora più esplicito «Terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum» (Id., *Ordinatio* cit., n. 27, p. 256). *Reportatio I-A* esplicita i membri della relazione: «Intellectum divinum [...] terminat relationem cuiuscumque intelligibilis per rationem mere absolutam, et non per relationem aliquam in Deo correspondentem relationi mensurati ad ipsum» (Id., *Reportatio I-A*, dist. 36, n. 50, in T. Noone, *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A*, d. 36, p. 416).

nei quali la *sapientia* e l'*omniscientia* divina si esprimono pienamente. Il cuore della proposta di Duns Scoto, infatti, non risiede nella tutto sommato “semplice” affermazione della produzione delle idee nell’essere intelligibile, quanto piuttosto nell’elaborazione della teoria degli istanti di natura – istanti metafisici, non temporali! – all’interno della quale la completa assenza di temporalità relega la produzione delle idee nell’essere intelligibile (*omniscientia*) ad un momento metafisicamente-ma-mai-temporalmente-distinto e successivo alla conoscenza dell’essenza divina (*sapientia*). È vero che l’unico modo per non cadere nelle secche in cui, a giudizio di Scoto, era caduto Enrico di Gand (ammissione di relazioni di ragione anteriori alla conoscenza degli intelligibili) consiste nell’ammettere una produzione delle idee (che a questo punto dipenderebbero esplicitamente dall’attività – questa sì anteriore – dell’essenza divina), ma la *subtilitas* della perfezione che Duns Scoto attribuisce all’essenza divina fa sì che tale produzione non abbia alcun “inizio” temporale. Si tratta piuttosto di un momento metafisico all’interno del quale viene prodotta un’idea, ma la differenza tra momento “metafisico” e momento “temporale” – genialmente introdotta da Scoto in questo punto – fa sì che in un singolo istante, quello eterno in cui vive l’essenza divina, non solo siano producibili simultaneamente infinite idee (in infiniti momenti metafisici compatibili con un singolo istante temporale), ma che la sapienza divina (garantita dalla conoscenza della sua stessa essenza) sia simultanea alla sua onniscienza (coincidente con gli infiniti momenti metafisici di produzione delle infinite idee).

La sottigliezza di Duns Scoto non potrebbe essere più acuta: abbiamo qui un’idea di perfezione che contempla una vera produzione, metafisicamente subordinata ad una simultaneità “temporale”, che garantisce la piena convergenza di *sapientia* ed *omniscientia*, la cui differenza è a sua volta garantita dalla distinzione formale dei loro stessi fondamenti (essenza divina anteriore, e posteriore produzione delle idee nell’essere intelligibile). È solo a questo punto che si può comprendere con grande agilità la dottrina degli istanti di natura, chiaramente formulata dal Sottile:

Potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognititis in ratione obiectorum. Hoc potest poni sic: Deus [1] in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; [2] in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem ‘lapidis ut intellecti’ ad ipsam; [3] in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et [4] in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quarto instanti. Et ista quarta via potest tenere illam propositionem – quae videtur probabilis – quod ‘relatio naturaliter non cognoscitur nisi cognito termino’ (sed nec intellectus comparat ad aliquid nisi naturaliter prius cognito termino)<sup>13</sup>.

Un aspetto significativo della dottrina di Duns Scoto riguarda il superamento, o – se vogliamo – la non esclusività della concezione delle idee quali *rationes cognoscendi*. Dal

<sup>13</sup> Id., *Ordinatio*, I, dist. 35, q. unica, nn. 31-33, pp. 258-259. Sulle differenze tra i testi di *Ordinatio* e di *Lectura*, cfr. Dezza, Nannini, Riserbato, *Fare cose con il pensiero* cit., in particolare pp. 32-33.

momento che l'atto con il quale Dio conosce le idee è anche l'atto – del secondo istante di natura – con il quale Dio le produce, è evidente che la centralità delle idee quali *rationes cognoscendi* per i relativi oggetti perde parte della sua centralità, superata dall'antiorità metafisica dell'essenza divina che è in grado di produrre le idee nel loro essere intelligibile<sup>14</sup>.

#### 1.4 Lo statuto dell'esse intelligibile

La questione dell'essere intelligibile delle idee è, in definitiva, più che altro una conseguenza dei presupposti della dottrina di Duns Scoto. Le istanze che giustificano questa tesi sono almeno due: in primo luogo, Duns Scoto ha la necessità (storica) di guardarsi dai rischi della posizione di Enrico di Gand, il quale aveva distinto tra un *esse essentiae* ed un *esse existentiae* il primo dei quali – a giudizio di Scoto – costituirebbe un'entità eterna ed eternamente contrapposta all'essenza divina. Troppo consistente dunque. In secondo luogo, la produzione delle idee ad opera del pensiero/essenza divini non può terminare al nulla, perché sarebbe del tutto inconsistente. L'unione di queste due tesi giustifica l'ammissione di un *esse intelligibile* per le idee, ossia un essere ridotto, meno consistente dell'essere reale ma più consistente di un essere di ragione. L'essere intelligibile risulta dunque più che altro una conseguenza dell'idea di perfezione divina messa in campo dal Sottile, e non può assurgere a quel ruolo centrale che spesso gli viene tributato.

Peraltro, Duns Scoto è piuttosto attento – tanto da dedicare al problema un'intera distinzione, la 36 – a qualificare l'essere intelligibile come *verum esse*, o come *esse metaphysicum*. A causa dei presupposti storico-filosofici (Enrico di Gand) e del lungo argomentare circa le relazioni di ragione, Duns Scoto imposta il problema nei seguenti termini: il fondamento della relazione eterna, che è la creatura/idea in quanto prodotta dall'intelletto divino nell'*esse intelligibile* in un secondo istante di natura, possiede in sé una reale consistenza in quanto *esse essentiae*, oppure no? C'è da dire che, secondo la lettura di Duns Scoto, l'*esse essentiae* di Enrico non solo ricadrebbe nel problema evidenziato – e cioè l'ammissione di un'essenzialità eterna anteriore e distinta da Dio – ma annullerebbe la creazione *ex-nihilo*, che per definizione deve essere una creazione che procede dal nulla in direzione di una realtà temporalmente esistente. Il carattere di prodotto, che Duns Scoto conferisce all'essere delle idee raggiungerebbe in questo senso un duplice scopo: a) non anteporrebbe nulla all'essenza divina, dalla quale procedono anzi, e proprio in quanto eternamente prodotte, le idee; b.1) non vincolerebbe l'essenza divina ad attingere ad un parco di essenze/idee già consistenti nel loro *esse essentiae*; b.2) la distinzione tra l'essere intelligibile delle idee e l'esistenza temporale delle cose che di esse partecipano fa sì che la volontà divina possa liberamente e contingentemente attingere solo e soltanto a quelle idee, peraltro prodotte e conosciute eternamente

<sup>14</sup> Cfr. Silvain Piron, *Note sulla formazione di Francesco d'Appignano*, in *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Jesi 2011, pp. 21-33, in particolare a p. 28.

dall'intelletto divino, che vengono effettivamente selezionate per essere create. Non è infatti detto che tutte le idee risultino effettivamente attualizzate nella creazione temporale, perché l'onniscienza di Dio supera anche i confini della realtà temporalmente esistente.

Dall'altro lato l'esigenza opposta è che l'esse intelligibile non sia un puro nulla, altrimenti l'onniscienza di Dio terminerebbe nel niente. Per questo Duns Scoto attribuisce all'esse intelligibile il carattere di *ens deminutum, sed verum et realis*<sup>15</sup>. Si potrebbe a lungo dibattere se questo statuto coincida con l'essere di ragione o no, e certamente l'*esse intelligibile* è più affine all'essere di ragione di quanto non lo sia nei confronti dell'essere reale. Tuttavia, la questione non è neanche così semplice e scontata, perché Scoto attribuisce all'*esse intelligibile* il carattere di *ens deminutum*, che non significa affatto *ens rationis*, ma – nella sua *ratitudo*, o consistenza – *verum ens et realis, sed deminutum*. Tale qualifica dell'essere intelligibile è chiara, e *Ordinatio* è esplicita nello svincolarla da una sua concezione puramente logica o di ragione:

Concedo quod ab aeterno Deus intellexit lapidem, et non ut idem sibi, – et intellectio ista fuit realis et metaphysica, non logica. Nec tamen plus sequitur – ex hoc de lapide quod sit essentia quam existentia<sup>16</sup>.

Anche per Francesco d'Appignano la consistenza delle idee avrà un suo “esse deminutum”, ma i presupposti saranno completamente differenti perché si prenderanno le mosse da una diversa concezione della perfezione dell'essenza divina. Procediamo dunque all'analisi dei testi di Francesco.

### *Francesco d'Appignano*

Un punto di tangenza con Scoto è rappresentato dal fatto che anche in Francesco d'Appignano si assiste, ancora più marcatamente che in Duns Scoto, all'indebolimento del ruolo delle idee quale *rationes cognoscendi* per i corrispondenti oggetti, come si evincerà dall'inizio del percorso che il Succinto dedica al problema delle idee<sup>17</sup>. È già stato tuttavia notato come la dottrina di Francesco sia principalmente interessata a salvaguardare la contingenza della realtà creata contro i rischi di una creazione necessaria; il punto sul quale mi vorrei soffermare è però la concezione dell'idea di perfezione divina in relazione alla molteplicità delle idee. Duns Scoto aveva avvertito la necessità di subordinare le idee all'essenza divina creando quel curioso concetto di produzione-non-

<sup>15</sup> Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, d. 36, q. unica, n. 27, p. 469: «Ex isto autem patet illud quod supra dictum est in quaestione praecedente, quomodo intellectus divinus producit lapidem in esse intelligibili: non enim tantum producit relationem, sed totum producit ad esse deminutum, quod est esse verum et cognitum».

<sup>16</sup> Id., *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, n. 53, p. 293.

<sup>17</sup> C. Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. III, éd. par M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 1589-1599, in particolare p. 1589. In aggiunta, nota l'autore a p. 1591: «Unlike the *Sentences* commentaries of most of his predecessors, who used distinctions 35 through 40 to discuss a large number of subject, Marchia's *Scriptum* represents a new trend to be much more selective».

prodotta (perché coeterna all'essenza divina) grazie al quale le idee possono essere eterne senza sopravanzare l'eternità dell'essenza divina, che le precede costantemente in un anteriore istante di natura. In Francesco d'Appignano il discorso torna ad essere più semplice, e privo anche del complesso impianto degli istanti di natura, che Francesco tuttavia conosce ed utilizza altrove, nel distinguere cioè tra l'indeterminazione *de possibili* e l'indeterminazione *de inesse* in riferimento alla dottrina della contingenza delle cose<sup>18</sup>. Se Francesco conosce la dottrina degli istanti di natura, centrali nella proposta scotiana, ma non li utilizza all'interno della propria dottrina delle idee, ciò si dovrà imputare ad una doppia sostituzione: e dell'interlocutore (Pietro Aureolo prende il posto che in Scoto era di Enrico di Gand)<sup>19</sup> e del concetto di perfezione divina (che non risente più della necessità di preservare l'anteriorità – quasi scontata, per Francesco – dell'essenza divina sulle idee).

Per Francesco, infatti, l'essenza divina infinita è di tanta perfezione che è di per sé sufficiente, senza bisogno di produzioni, creazioni o contrapposizioni essenziali, a comprendere la molteplicità delle infinite idee<sup>20</sup>, per una ragione, potremmo dire, di eminenza o contenenza perfettiva (il più contiene il meno; l'eminetissimo riassorbe la perfezione del meno eminente). Il problema dell'anteriorità o meno delle relazioni di ragione rispetto alla conoscenza divina degli intelligibili non trova più posto nel discorso del Succinto, che rimane essenziale nel suo percorso, ma non per questo meno interessante. Come è noto, Francesco pone il problema della presenza di molteplici o di infinite idee nella mente di Dio all'interno della distinzione 39 del primo libro del *Commento alle Sentenze*<sup>21</sup>, dopo che, in precedenza, aveva tentato di disgregare la proposta di Pietro Aureolo circa la conoscibilità dei futuri contingenti<sup>22</sup>, indicando come la contingenza degli effetti sia da ricercare nell'indeterminazione *de possibili*, e non in quella

<sup>18</sup> C. Schabel, *Il determinismo di Francesco di Marchia. I*, «Picum Seraphicum», 18 (1999), pp. 57-95, in particolare p. 63, nota 10: «Nel compiere questa distinzione, Francesco si avvale continuamente dell'idea degli istanti di natura promossa da Enrico di Gand e da Scoto. Francesco utilizza meglio degli altri autori questo concetto di istanti, o segni, di natura al fine di determinare la coerenza degli argomenti basati sul senso composito e diviso, la distinzione tra la necessità della conseguenza e quella del conseguente, e la nozione scotista di una capacità simultanea rispetto agli opposti».

<sup>19</sup> Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia. II*, «Picum Seraphicum», 19 (2000), pp. 15-67, in particolare p. 25: «La trattazione di Pietro Aureoli del problema della prescienza divina e dei futuri contingenti era forse la più ampia e probabilmente la più matura sino a quel momento. Nel suo lavoro era stata messa a fuoco la maggior parte dei problemi. Per Aureoli non si dà alcuna predeterminazione del futuro contingente e che possa determinare le decisioni libere della volontà umana: né la verità delle proposizioni contingenti riferite al futuro, né il sapere di Dio, né le determinazioni della volontà divina. L'opera di Francesco di Marchia è in qualche modo complementare a quella di Aureoli, poiché spazza via la restante confusione intorno alla natura e all'origine della contingenza. Mentre la distinzione tra la necessità della natura e la contingenza del libero arbitrio di trova già in Boezio, è Francesco di Marchia che, in questo contesto, la evidenzia per primo nel tardo medioevo. Egli mostra inoltre come una certa predeterminazione sia necessaria nell'intelletto umano perché sia evitata la completa casualità dell'azione e questo consente l'esistenza della prescienza *per sé*».

<sup>20</sup> Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, d. 39, q. 1, art. 1, § 16, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2009, p. 459: «Set intellectus diuinus, eodem actu numero quo intelligit se, intelligit quecumque alia a se; ergo et eadem ratione intelligendi, intelligit omnia».

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 1, p. 451: «Utrum in Deo sint plures vel infinite idee».

<sup>22</sup> Per una dettagliata analisi di questo problema rimando semplicemente a Schabel, *Il determinismo di Francesco di Marchia. I cit.*, pp. 57-95; Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia. II cit.*, pp. 15-67.

*de inesse*<sup>23</sup>. L'impostazione del problema *de ideis* tradisce già, dunque, il desiderio di comprendere come Dio possa conoscere la molteplicità o l'infinità, più che essere interessata alla *possibilità* strutturale di questa modalità di conoscenza (quasi scontata per Francesco, sulla base dell'infinità dell'essenza divina). Si spiega pertanto l'ordine dell'esposizione del Succinto, il quale avverte come necessità iniziale quella di escludere alcune proposte in base alle quali le idee sarebbero delle *rationes cognoscendi* per i relativi oggetti.

Il motivo, di base, sarebbe il seguente: poiché è necessaria una *ratio cognoscendi* per conoscere un oggetto qualsiasi, e poiché la *ratio cognoscendi* di un oggetto determinato non può essere quella di altri oggetti, Dio disporrebbe di una *ratio cognoscendi* per ogni singolo oggetto, e questa sarebbe la relativa idea<sup>24</sup>. È evidente che la forza dell'argomento risiede nell'enucleazione di questa componente: «Set idem sub eadem racione non potest esse racio intelligendi immediate plura ut plura et distincta», e l'argomento è talmente radicato che Francesco d'Appignano individua una triplice declinazione di questa tesi.

(1) Alcuni sostengono che le idee sono *rationes intelligendi* in modo tale che precedono l'atto di conoscenza divino del relativo oggetto<sup>25</sup>; in questo modo nell'essenza divina ci sarà un'idea per ciascuna perfezione specifica corrispondente ad una specie *ad extra* e tale idea servirà proprio come *ratio cognoscendi* per l'oggetto corrispondente<sup>26</sup>. (2) Altri sostengono una posizione simile, ma non antepongono l'idea in quanto *ratio cognoscendi* alla conoscenza del relativo oggetto, in modo tale che, secondo questa opinione, le idee si trovano *obiective* nella mente di Dio e servono come conoscenza degli oggetti creati *ad*

<sup>23</sup> Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia*. I cit., p. 80: «Et in hoc stat contingentia cuiuscumque cause contingentis, scilicet in prima indeterminatione et non in secunda. Quia causa contingens potest agere et potest non agere, ideo agit contingenter et sic est indeterminata solum de possibili – non autem de inesse, quia nulla causa de mundo est indeterminata de inesse, quia omnis causa de mundo de inesse est sub altero extremo contradictionis, quia vel agit, et tunc est determinata ad agendum, vel non agit, et tunc est determinata ad non agendum. Et ita de inesse nulla est indeterminatio in rerum natura, neque ex parte cause neque ex parte effectus».

<sup>24</sup> Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 1, art. 1, § 5, p. 454: «Quantum ad primum, dicitur quod in Deo sunt omnium intelligibilium distincte et proprie ydee, cuius racione est quoniam omnis intellectus, qui intelligit aliquid, indiget racione intelligendi ad intelligendum illud per quam quidem intelligit illud, set intellectus diuinus intelligit essenciam suam eciam omnia alia a se; ergo oportet quod habeat racionem intelligendi se et eciam alia a se; set idem sub eadem racione non potest esse racio intelligendi immediate plura ut plura et distincta; essencia autem est formaliter unica, alia autem ab essencia que quidem intelligit, sunt plura, ymo eciam infinita; ergo preter essenciam, oportet ponere in Deo racionem intelligendi proprias singulorum que intelligit».

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 7, p. 455: «Ydee sunt raciones intelligendi et ideo precedunt ipsum actum intelligendi diuinum, in ipsa essencia formaliter existentem».

<sup>26</sup> *Ibid.*, §§ 8-9, pp. 455-456: «In essencia diuina corresponderet propria perfeccio cuilibet nature specificæ, distincta a perfeccione correspondente alteri speciei (...). Tunc dicunt quod iste perfecciones in diuina essencia formaliter repræsentant perfecciones specierum quibus corresponderent, et iste sunt ydee ipsarum».



*extra*<sup>27</sup>. (3) Una terza prospettiva è che le idee siano delle relazioni di ragione che dunque conseguono la conoscenza divina dei relativi oggetti<sup>28</sup>.

È interessante notare come Francesco cerchi di disinnescare la forza delle argomentazioni precedenti andando a colpire i loro principi metafisici. Ad esempio: è vero che può esistere una limitazione del rappresentare qualcosa d'altro, ma questo deriva esclusivamente da una limitazione dell'essere, perché «Limitacio in representando non uenit nisi ex limitacione sui in essendo»<sup>29</sup>. La capacità di rappresentare un solo oggetto deriva dunque da una limitazione del proprio essere, non da un principio metafisico universale. La stessa pluralità di queste *rationes cognoscendi* è di dubbia utilità («Videtur ponere pluralitatem sine necessitate»<sup>30</sup>): vengono conosciute per mezzo di un'unica *ratio cognoscendi* (es. l'essenza divina) o ciascuna avrà a sua volta una *ratio cognoscendi* ulteriore, con il rischio di procedere all'infinito nella serie delle *rationes rationum cognoscendi*?<sup>31</sup> È chiaro che, per Francesco, è sufficiente la sola essenza divina, con il risultato – interessante – di una perfetta circolarità: se la limitazione nel rappresentare proviene esclusivamente da una limitazione dell'essere, è evidente che la non-limitazione di una singola entità nel rappresentare una molteplicità<sup>32</sup> implica un'illimitazione dell'essere, che è dunque di perfezione infinita<sup>33</sup>. Per usare le parole di Schabel, «because the ratio of the divine essence itself is sufficient for knowing a plurality»<sup>34</sup>. L'occasione è dunque fertile per affrontare la concezione di perfezione divina di Francesco (quantomeno in riferimento alla questione delle idee divine). L'infinita perfezione dell'essenza divina è infatti anche, simultaneamente, unica *ratio cognoscendi* degli infiniti oggetti secondari che possono essere conosciuti da Dio:

Et ideo dico aliter: quod Deus, quecumque intelligit, siue se siue alia a se, omnia intelligit immediate per essentiam suam, non per aliquid quomodocumque aliud a se, et ideo non pono ydeas ut rationes intelligendi diuino intellectui aliqua, quia nec sic inuenio quod eas posuerit Augustinus. Essentia enim, absolutissime accepta, sine determinacione quacumque, est ratio intelligendi quecumque intelligibilia, et ideo ydee non ponuntur ut rationes intelligendi nec etiam producendi, set ponuntur tantum propter ordinem actuum, ut inferius ostendetur<sup>35</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 20, p. 461: «Alius modus dicendi est qui ponit huiusmodi rationes intelligendi creaturas, que sunt ydee, non esse in diuina essentia ante actum intelligendi formaliter, ut ponit prima opinio, set tantum ponit eas esse in ea obiectiue; ante enim actum intelligendi, quodlibet relucet in diuina essentia, propria eius perfectio: que quidem, ut in diuina essentia relucet ante intellectionem cuiuscumque sunt rationes intelligendi ipsas res ut extra existentes».

<sup>28</sup> *Ibid.*: «Ydee sunt rationes, non precedentes actum intelligendi, set magis ipsum sequentes; sunt enim, ut dicunt, quedam relaciones rationis, facte per intellectum ad ipsa obiecta secundaria, ita quod diuerse ydee et proprie rerum non sunt nisi diuerse relaciones rationis, formate per intellectum ad diuersa obiecta secundaria».

<sup>29</sup> *Ibid.*, § 15, p. 458.

<sup>30</sup> *Ibid.*, § 14, p. 458.

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 30, p. 466: «Si autem per alios respectus, queram de illis: per quid eos intelligit? Et sic in infinitum».

<sup>32</sup> *Ibid.*, § 19, p. 460: «Sicut diuina intellectio est unica respectu omnium intelligibilium, ita et ratio intelligendi omnia erit unica, puta essentia ipsa».

<sup>33</sup> *Ibid.*, § 20, p. 461: «Intellectus, intelligens plura eque primo per rationes proprias, intelligit ea distinctis actibus; set intellectus diuinus, eodem actu numero quo intelligit se, intelligit quecumque alia a se; ergo et eadem ratione intelligendi, intelligit omnia».

<sup>34</sup> Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., p. 1593.

<sup>35</sup> Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 1, art. 2, § 31, p. 467.

Viene per così dire stabilita un'equipollenza tra una *ratio* perfettissima ed infinita in atto e una infinità di *rationes* meno perfette che possono essere ricomprese dalla/nella prima, in modo tale che la sola infinità attuale di una singola essenza, quella divina, sia di per sé sufficiente a comprendere l'infinità degli oggetti creabili: «Obiectum habens unam rationem equiualem in perfectione infinitis rationibus distinctis, potest esse sufficientissime ratio intelligendi infinita intelligibilia, que per illas rationes infinitas, quibus ista ratio unica equiualeat, possunt intelligi: ista patet; continens enim aliqua eminenter, potest esse ratio intelligendi illa ac si ea formaliter contineret»<sup>36</sup>. Val la pena notare che Francesco aveva già discusso questa modalità di conoscenza divina nella d. 36, stabilendone la superiorità rispetto a qualsivoglia intelletto creato<sup>37</sup> sia secondo la potenza che secondo l'atto<sup>38</sup>. Anzi, con lucida precisione Francesco aveva stabilito che l'essenza divina, formalmente e virtualmente una, contiene tuttavia – *potentialiter*, se vogliamo osare – praticamente tutto, ed è quindi di per sé sufficiente a conoscere tutto<sup>39</sup>. Nella versione dello *Scriptum*, recentemente edita da Nazareno Mariani, Francesco precisa che se le idee venissero considerate come causa della conoscenza divina dei futuri contingenti (ma potremmo intendere, più generalmente, “di qualsiasi cosa”), Dio non avrebbe bisogno che di una sola idea, con la quale conoscerebbe praticamente tutto<sup>40</sup>, che è poi la suggestione che Francesco va implicitamente a sviluppare nella d. 39 affermando proprio che l'essenza divina conosce qualsiasi cosa semplicemente in virtù di sé stessa.

Viene per così dire messo “fuori gioco” quel concetto di produzione-non-prodotta che Duns Scoto aveva sottilmente inserito nello scarto che separa l'essenza divina (formalmente sapiente) dalla conoscenza di tutti i possibili intelligibili (che ne garantiscono l'onniscienza reale), e che in Francesco d'Appignano non rappresenta più un problema perché l'illimitazione dell'essere dell'essenza divina è immediata apertura

<sup>36</sup> *Ibid.*, q. 2, art. 1, § 35, p. 470.

<sup>37</sup> Schabel, *Il determinismo di Francesco di Marchia*. II cit., p. 44: «Actio equalens in perfectione diversis actionibus potest nobiliori modo in omnia illa in que possunt actiones plures; sed actio Dei unica formaliter equivalet et superequivalet infinitis intellectionibus possibilibus nostris successive se habentibus, sicut essentia divina superequivalet infinitis animabus possibilibus ad invicem succedentibus; ergo Deus per unam intellectionem potest intelligere perfectioni modo quicquid intellectus noster potest intelligere, mediantibus intellectionibus infinitis successive se habentibus. Sed mediantibus infinitis intellectionibus successivis potest intellectus noster intelligere infinita successive; ergo Deus per unam intellectionem simul totam potest intelligere infinita simul».

<sup>38</sup> Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 36, q. un., art. 3, §§ 85-91, pp. 383-387.

<sup>39</sup> *Ibid.*, § 100, p. 391: «Dico quod uerum est de eo quod est unum formaliter et uirtualiter siue potencialiter; illud tamen quod est unum formaliter et plura potencialiter siue uirtualiter, bene potest esse causa plurium; diuina autem essentia, etsi una formaliter et uirtualiter, tamen continet omnia alia a se, et ideo potest esse ratio intelligendi ipsa».

<sup>40</sup> Franciscus Rubeus de Apponiano O. Min., *Quaestiones praecambulae et Liber primus Sententiarum*, d. 36, membr. 4, § 95, ed. N. Mariani, Roma 2019, p. 865: «Ergo non intellegit contingentia per ideas, nisi accipiat ideae ipse Deus, et tunc non intellegit per ideas, set tantum <per> ideam unam», corsivo mio. Già notato da Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas*, pp. 1592-1593: «Marchia concludes his refutation of the divine Ideas solution to the foreknowledge problem in distinction 36 with a curious remark: “Therefore [God] does not understand contingents through Ideas – unless the Ideas are taken to be God Himself, and then He does not understand through Ideas, but only through one Idea”».

verso la limitazione dell'essere di tutto ciò che l'essenza divina non-è, e che risulta comunque necessario non tanto per garantire l'onniscienza divina, ma piuttosto – lo vedremo – per garantire la creabilità di oggetti distinti dall'essenza divina, laddove “distinzione” combacia con “limitazione” (dell'essere di tutto ciò che l'essenza divina non-è). Il motivo per cui non è possibile mettere fuori gioco le idee, neppure per Francesco d'Appignano, risiede nel fatto che la creazione di realtà temporali presuppone la limitazione del loro essere – di contro all'illimitazione dell'essenza divina – limitazione che trova un confine proprio nella contiguità con la quale “una” cosa non è “un'altra” cosa.

Nella distinzione 39, Francesco avverte comunque la necessità di scendere nel dettaglio di questa modalità di perfezione. Come è possibile che Dio conosca infiniti oggetti per mezzo della sua sola essenza? Il Succinto distingue un triplice genere di oggetti: (1) ci sono oggetti finiti secondo l'atto e secondo la potenza, come ciascun individuo, e questi oggetti sono *rationes cognoscendi* soltanto di un numero finito di oggetti, sia in atto che in potenza<sup>41</sup>. (2) Ci sono poi oggetti infiniti in potenza ma finiti in atto, come gli universali, e tali oggetti sono *rationes cognoscendi* di infiniti oggetti in potenza, ma in atto, simultaneamente, soltanto di un numero finito di oggetti<sup>42</sup>. (3) Il terzo genere di oggetti, che coincide esclusivamente con Dio, è assolutamente infinito in atto, così che solo l'essenza divina è *ratio cognoscendi* di infiniti oggetti in atto<sup>43</sup>. Se infatti è possibile che un singolo oggetto, ad esempio un universale, sia in grado di rappresentare in potenza – confusamente ed in modo indistinto – tutti gli oggetti (infiniti) che di esso possono partecipare, a maggior ragione ciò che è infinito in atto potrà rappresentare, in atto – distintamente e simultaneamente – tutti gli infiniti oggetti possibili<sup>44</sup>, ed esistendo i membri meno nobili della divisione (l'infimo e l'intermedio), dovrà esistere anche il più perfetto. La perfezione infinita dell'essenza divina è dunque sufficiente a comprendere, per di più con un unico atto, sé stessa e tutti i possibili intelligibili<sup>45</sup>; le idee, per canto loro, intrattengono un rapporto “ordinativo” con il creato. Poiché Francesco restringe decisamente lo spazio alle idee, attribuendogli una “nuova” funzione (l'ordine degli atti con i quali Dio conosce e vuole e crea), si tratta a questo punto di capire a che cosa servono di preciso le idee.

<sup>41</sup> Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 2, art. 1, § 33, p. 469: «Aliquid enim est obiectum finitum actu et potencia, ut quodlibet indiuiduum ut Sortes uel Plato, et tale obiectum est tantum ratio intelligendi tantum finita actu et potencia».

<sup>42</sup> *Ibid.*, § 33, p. 469: «Aliud est infinitum in potencia, set finitum in actu, ut quodlibet uniuersale, saltem species que continet sub se infinita indiuidua in potencia, et tale est ratio intelligendi infinita in potencia, modo uidelicet quo ipsum est infinitum, non autem infinita in actu distincte».

<sup>43</sup> *Ibid.*, § 33, p. 469: «Est aliud quo est in actu simpliciter infinitum, ut diuina essentia que est infinita in actu infinite et extra genus».

<sup>44</sup> *Ibid.*, § 34, p. 470: «Set infinitum in potencia, puta homo uel quelibet alia species, est ratio intelligendi infinita in potencia, licet confuse et indistincte; ergo infinitum in actu simpliciter, cuius est diuina essentia, potest esse ratio intelligendi distincte et perfectissime infinita in actu».

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 38, p. 472: «Sicut non oportet in Deo ponere plures actus intelligendi ad hoc ut plura distincte intelligat, ita eadem ratione nec plures rationes intelligendi, cum possit per unicum ratione, sicut et per unicum actum, intelligere quecumque intelligibilia distinctissime et perfecte».

## 2.2 *Ad quid ponuntur ydee*

La seconda questione di questa d. 39 pone dunque il problema della funzione delle idee. Abbiamo osservato come nel caso di Dio l'infinita perfezione della sua essenza sia sufficiente a conoscere, con un singolo atto, distintamente e perfettamente, tutti gli intelligibili. Il problema, a questo punto, non è più per l'essenza divina, ma per il creato. Come "depotenziare" una perfezione infinita in modo tale che non venga creato una sorta di abominio unitario nel quale tutto è mescolato e confuso? Le idee potrebbero, a questo punto, rientrare in gioco: «ad quid ponuntur ydee? Ex quo non ponuntur sicut rationes intelligendi, dico quod ponuntur propter ordinem actuum»<sup>46</sup>. La trattazione vera e propria delle idee ha inizio ipotizzando non solo Dio nell'infinità della sua essenza, in quanto capace di conoscere tutti gli intelligibili possibili con un solo e singolo atto di altrettanta infinita perfezione, ma anche come *agens*, e quindi già rivolto ad una possibile creazione *ad extra*, dal momento che Dio è non solo "eternamente" *intelligens*, ma è anche eternamente "*volens*"; volendo, deve poter trasporre in esistenza ciò che eternamente conosce.

Il discorso di Francesco distingue dunque due operazioni, una immanente e una transiente – ma sarebbe meglio intendere *in-manens*, cioè che rimane all'interno (dell'essenza divina), e *trans-iens*, cioè che va al di fuori, in direzione del creato – tra le quali si stabilisce una sorta di ordine essenziale che premette l'operazione immanente a quella transiente, e il *terminus* della prima al *terminus* della seconda<sup>47</sup>:

Tunc ad propositum. Deus habet circa creaturam duplicem operationem, uidelicet inmanentem ut uelle et intelligere, et transeuntem sicut actum creandi, qui est quasi transiens secundum rationem, non tamen realiter, magis quam operatio inmanens, quia nec iste due operationes sunt, ut puto, distincte in Deo; Deus ergo propter ordinem istorum actuum predictorum, prius habet terminum intellectionis quam terminum creationis; ydee autem non sunt nisi ipsa obiecta secundaria actus intelligendi ut actum ipsum terminancia, ita quod lapis, ut cognitus, est ydea lapidis, ut lapis est terminus actionis sine operationis transeuntis, puta creationis, et ita de aliis secundariis obiectis omnibus diuini intellectus, ita quod, sicut operatio inmanens est quasi uia ad operationem transeuntem, ita terminus operationis inmanens ad terminum operationis transeuntis<sup>48</sup>.

L'idea è dunque un qualsiasi oggetto conoscibile dall'essenza divina "ut cognitus" (e come tale termine dell'operazione immanente "intellezione"), e – potremmo aggiungere, perché non esplicitato da Francesco d'Appignano – un qualsiasi oggetto volibile dall'essenza divina "ut volitus" (e come tale termine dell'operazione immanente "volizione"), mentre l'oggetto corrispondente – conosciuto e voluto – dotato della sua propria esistenza, è l'oggetto realmente esistente nel tempo e quindi già stato creato da

<sup>46</sup> Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 2, art. 2, § 39, p. 473.

<sup>47</sup> *Ibid.*, § 40, p. 473: «Sciendum est quod agens, per intellectum habens duas uel plures operationes subordinatas, uel unam continentem duas sic subordinatas, sicut habens operationem inmanentem et transeuntem, uel unam utramque continentem propter ordinem istarum, sicut operatio inmanens est prior operatione transeunete, ita prius agens habet terminum operationis inmanens quam terminum operationis transeuntis uel, si sit idem terminus utriusque, primo habet ipsum ut est terminus operationis inmanens quam ut est terminus transeuntis».

<sup>48</sup> *Ibid.*, § 41, p. 474.

Dio. Il motivo per cui Francesco non insiste sulla distinzione tra l'“ut cognitus” e l'“ut volitus” potrebbe risiedere nel fatto che, come esplicitato nella distinzione 36, c'è perfetta convergenza tra intelletto, volontà ed essenza divine, di modo che Dio «Non magis intelligit per illud quod est intellectus, quam per illud quod est uoluntas, sicut nec magis uult per illud quod est uoluntas quam per illud quod est intellectus»<sup>49</sup>.

Come si evince da questa struttura, tra l'infinita perfezione divina (in quanto tale infinita, semplice e capace di comprendere tutti i possibili con un singolo atto) e un qualsiasi oggetto temporalmente esistente, essenzialmente, specificamente ed individualmente distinto da ogni altro, è necessario interporre la mediazione di un termine intermedio che “dis-infiniti” ciascun possibile dall'infinita perfezione dell'atto con il quale l'essenza divina conosce simultaneamente *tutti* i possibili, rendendolo così adatto a “subire” la creazione *ad extra*. Attenzione: non si tratta di una necessità creatrice – perché Francesco nega che le idee siano necessarie alla creazione<sup>50</sup> – ma più che altro di una necessità metafisica imposta dal lato del prodotto più che del produttore. L'idea deve circoscrivere l'essenza di un determinato oggetto – circoscriverla dall'essenza di tutti gli altri – in modo tale che il termine della creazione di un determinato oggetto sia proprio quell'essenza già circoscritta e distinta dalle altre essenze. Ed infatti Francesco d'Appignano precisa che le idee non sono né *rationes intelligendi* né *rationes producendi ex parte producentis*<sup>51</sup>, ma non nega, quantomeno esplicitamente, che possano essere considerate – con atteggiamento stranamente “franceschiano”, anche se non esplicitato in questa circostanza – necessarie *ex parte producti*, dato che quella limitazione che era stata “tolta” dall'essenza divina capace di conoscere con un singolo atto tutti gli intelligibili (illimitazione che si accompagna ad una perfezione di essere infinita) deve pure in qualche modo essere riattribuita al dominio creaturale, se non si vuole cadere nelle secche della creazione di qualcosa come un “singolo” oggetto, assolutamente illimitato. E difatti, nonostante la presenza in Dio di un unico atto con il quale si conosce tutto, Francesco d'Appignano non ha problemi a stabilire la presenza di infinite idee in Dio<sup>52</sup>. Schabel individua nel testo di *Reportatio I-A* una chiarificazione del processo, che va peraltro nella direzione dell'interpretazione appena proposta:

Et secundum hoc idea non est aliud quam obiectum cognitum, sicut creatura, ut terminat actum immanentem divinae intellectionis. Creatura autem in re extra est terminus actionis transeuntis<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 36, q. unica, art. 4, § 141, p. 412.

<sup>50</sup> Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 2, art. 2, § 42, p. 474: «Et ita ydee non sunt rationes proxime intelligendi, nec rationes eciam producendi ex parte producentis, ut ymaginantur quidam; Deus enim eadem uolitione qua ab eterno uoluit res contingenter, illa semper stante eadem, ponit res in esse pro tempore pro quo ponit».

<sup>51</sup> *Ibid.*: «Et ita ydee non sunt rationes proxime intelligendi, nec rationes eciam producendi *ex parte producentis*».

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 44, p. 475: «Tunc, secundum hoc dico quod in Deo sunt infinite ydee: quot enim sunt obiecta cognita, tot sunt ydee, quodlibet enim habet propriam ydeam; obiecta autem cognita sunt in Deo infinita, cum cognoscat infinita; ergo etc».

<sup>53</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio I-A*, d. 39, a. 2, in Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1595, e, più recentemente, in Francisci de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 2, art. 2, § 41 (col. b), p. 474: «Deus autem circa creaturam habet duplicem actionem secundum rationem, licet unica sit secundum rem: unam videlicet immanentem, sicut intelligere, et aliam transeuntem, sicut creare... Et ideo propter

Le idee non sarebbero dunque altro che il correlato “ex parte producti/ex parte intellecti” di quell’unico atto con il quale Dio conosce qualunque cosa, e che diventano necessarie non tanto a Dio a fini della conoscenza delle singole realtà o della loro produzione, ma ai conosciuti/prodotti stessi che, in quanto finiti e molteplici, non sono in grado di “sopportare” l’infinità dell’essenza divina, e ne devono compensare l’infinita potenza per mezzo di questa divisione che le rende termini (moltiplici) e dell’intellezione (unica) di Dio e della loro stessa creazione temporale. La contingenza, a sua volta, è salvaguardata dalla distinzione termine intrinseco/termine estrinseco della volontà, dal momento che l’“ut volitus” di una qualsiasi idea non è ancora l’“esse simpliciter” della cosa, ma solo la determinazione contingente della volontà divina a produrre qualcosa. Francesco si esprime in questi termini nella d. 35, dove precisa che «Omne illud quod homo agit per electionem, prius determinat per electionem quam ponat illud in esse»<sup>54</sup>, e – secondo la distinzione *de inesse/de possibili* – Dio è sicuramente determinato *de inesse* a creare ciò che vuole (l’*ut volitus*), ma rimane indeterminato *de possibili* a volerlo (può sempre non volerlo)<sup>55</sup>.

### 2.3 Lo status delle idee

A questo punto – stante lo scarto tra l’atto, unico, con il quale Dio conosce sé stesso e tutti gli intelligibili, e la presenza di infinite idee in Dio – si deve indagare che statuto abbiano le idee considerate in loro stesse<sup>56</sup>. Una interpretazione dei testi di Agostino, che Francesco d’Appignano menziona a più riprese, vorrebbe che le idee non fossero distinte dall’atto di intellesione o volizione divino<sup>57</sup>. Eppure, obietta Francesco, lo stesso elemento (*idem*), in quanto tale, non può essere secondo il medesimo rispetto (*secundum idem*) necessario e contingente: se l’atto divino di *intelligenza* non è contingente ma necessario, lo stesso non si può dire dell’*essere conosciuto* o *voluto* di qualcosa – ecco che si registra di nuovo quella differenza tra *producens* e *productum*, che coincide questa

ordinem istarum actionum prius est creatura ut est terminus intellectionis quam ut est terminus creationis. Et secundum hoc idea non est aliud quam obiectum cognitum, sicut creatura, ut terminat actum immanentem divinae intellectionis. Creatura autem in re extra est terminus actionis transeuntis».

<sup>54</sup> Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 35, q. unica, art. 2, § 30, p. 324.

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 38, p. 329: «Causa contingens est indeterminata ad effectum indeterminacione de possibili, puta ad posse agere et posse non agere; impossibile autem est quod sit indeterminata indeterminacione de inesse, ymo isto modo semper est determinata, quoniam necessario uel agit, et tunc est determinata ad agendum, uel non agit, et tunc est determinata ad non agendum; et hoc indeterminacione de inesse, licet semper, siue agat siue non agat, sit indeterminata indeterminacione de possibili».

<sup>56</sup> Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum* cit., d. 39, q. 2, art. 3, § 45, p. 476: «Utrum uidelicet quiditates rerum cognite ab eterno ab intellectu diuino, que quidem, ut dictum est, sunt ydee, ipse habeant aliquod esse distinctum ab actu intelligendi uel sint penitus idem cum actu».

<sup>57</sup> *Ibid.*, §§ 48-49, p. 478: «Preterea, secundum eum, ydee sunt forme principales, non facte seu formate, incommutabiles et eterne: constat autem quod solus Deus est talis; ergo sequitur quod quiditates rerum cognite non habent aliquod esse distinctum ab actu diuine cognitionis. Confirmatur: quia si haberent aliquod aliud esse, illud esset formatum seu constitutum per actum intelligendi seu uolendi; set, secundum Augustinum, ydee non sunt formate; ergo etc».

volta con quanto Agostino afferma nella questione 46<sup>58</sup> – che deve essere necessariamente contingente, per evitare i rischi di una volizione necessaria<sup>59</sup>. Tanto più che se due cose non sono identiche tra di loro, non saranno neppure identiche ad un terzo elemento, e poiché essere voluto ed essere non-voluto (o essere conosciuto ed essere non-conosciuto) non sono identici tra di loro, non saranno neppure identici all'atto con il quale l'essenza divina conosce sé stessa e tutto l'esistente – si noti di nuovo la differenza, sottile ma presente, tra l'*intelligere* (di Dio) e l'essere-intelletto/non-intelletto (di una idea), o come si esprimerà Francesco: «Actus diuinus intelligendi uel uolendi est unus uel unicus, ipsis intellectis et uolitis multiplicatis»<sup>60</sup> – in modo tale che l'essere delle idee non potrà coincidere con l'essere dell'atto unico e perfettissimo con il quale Dio conosce tutto<sup>61</sup>: «Posset dici quod habent aliquod esse distinctum ab actu»<sup>62</sup>, «Habent terminum aliquem accipientem esse per»<sup>63</sup> *ipsum*, potremmo chiosare. Poiché non c'è azione che non abbia un termine, anche le idee, in quanto correlati (molteplici) dell'unico pensiero divino, avranno un essere di qualche tipo; poiché infatti non è il medesimo l'essere dell'atto (unico) e l'essere del suo termine (molteplice), le idee avranno dunque, in sé stesse, un *esse deminutum et secundum quid*, mentre i correlati delle idee – ossia le creature realmente esistenti – possiederanno un *esse simpliciter* che rappresenta la loro reale esistenza temporale.

A questo punto Francesco approfondisce la sua teoria della duplice azione: così come si incontrano un'azione immanente e un'azione transiente, così – poiché non c'è azione senza un termine – anche i termini dell'agire divino saranno due: immanente e transiente.

Nunc autem intelleccio et uolicio in Deo sunt acciones siue operationes inmanentes, ergo habent terminum aliquem accipientem esse per ipsas; terminus autem istorum actuum non est res producta secundum esse quod habet in re extra quoniam ut sic, secundum istud esse, res sunt terminus accionis transeuntis nec sunt ab eterno, set ex tempore, cum tamen ab eterno fuerint intellecte et uolite; ergo sicut per actum creacionis transeuntem obiectum capit esse simpliciter, ita eciam per actum inmanentem, puta per intelleccionem et uolicionem, obiectum capit aliquod esse deminutum et secundum quid<sup>64</sup>.

La distinzione tra un termine di un atto immanente ed un termine di un atto transiente è funzionale a garantire la contingenza delle cose create, che sono termini esclusivamente dell'atto transiente con il quale Dio le pone nell'*esse simpliciter*; le idee, al contrario, saranno i termini (molteplici) dell'unico atto di intellesione o volizione divina,

<sup>58</sup> *Ibid.*, § 52, p. 479: «Ad hoc eciam uidetur esse intencio Augustini in libro 83 *questionum*, questione 46, ubi dicit quod 'alia racione conditus est homo, alia equus'; etc.».

<sup>59</sup> *Ibid.*, § 50, p. 478-479: «Quia idem secundum idem non potest esse necessarium et contingens; set actus intelligendi diuinus est necessarius, cum sit idem quod Deus; esse autem intellectum uel uolatum est contingens; contingenter enim Deus uult alia a se, et ita potest ea non uelle nec intelligere, et ita tam esse intellectum quam uolatum est contingens; ergo etc.».

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 52, p. 479.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 51, p. 479: «Preterea, que non sunt eadem inter se, nec alicui tercio; set esse uolatum et non uolatum, et intellectum et non intellectum, non sunt idem inter se, ergo nec cum actu; set quicquid extra se est uolatum et intellectum, potest esse non intellectum et non uolatum; ergo etc.».

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 52, p. 480.

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 54, p. 480.

<sup>64</sup> *Ibid.*

con il quale Dio dall'eternità conosce e vuole le cose. Come termini dell'atto immanente di conoscenza o volizione, dunque, le idee rappresenteranno il termine dell'atto di conoscenza divino (di nuovo l'accento si muove dal "pensante" al "pensato", dal "volente" al "voluto", ...dall'infinito in quanto tale al finito, necessariamente molteplice, di ciascuna delle realtà create o solo creabili), e – proprio in virtù della loro molteplicità – non potranno condividere il medesimo essere che condividono con l'atto di conoscenza o volizione divino. Le idee, in quanto termini dell'atto immanente di Dio, avranno dunque un essere ridotto, *secundum quid*, che ne garantisce al contempo la molteplicità e la differenza reciproche. Infatti:

Secundo, dicit substratum: quod quidem denominatur ab ipso cognitionis actu, quod quidem est esse deminutum, factum uel formatum per ipsum actum cognitionis qui fuit ab eterno, sicut etiam huiusmodi esse deminutum<sup>65</sup>.

In realtà il discorso di Francesco è ancora più complesso, dal momento che è possibile distinguere una doppia "natura" delle idee in Dio: virtualmente esse coincidono con Dio, non si distinguono cioè dalla sua stessa essenza, e non possono essere né prodotte né non-conosciute (Dio è da sempre onnisciente come lo era per Duns Scoto; a differenza di Scoto, Francesco non insiste sulla distinzione tra sapienza e onniscienza), mentre, considerate dal lato oggettivo – dal lato cioè della loro natura più "circoscritta" (l'uomo non è la pietra) – esse hanno un essere oggettivo ridotto, *deminutum*, che ne garantisce l'identità costitutiva. È dunque quella necessità *ex parte producti* che rende le idee indispensabili ai fini degli atti con i quali la volontà/intelletto divini si può determinare all'effettiva creazione temporale di ciò che Dio conosce dall'eternità:

Vel potest dici aliter: quod obiectum ab eterno habuit duplex esse in Deo, siue dupliciter fuit in eo: fuit enim in ipso uirtualiter, et quantum ad istud esse, uidelicet uirtuale, obiectum intellectus et actus sunt omnino idem, quia huiusmodi esse uirtuale non est nisi ipse Deus, a quo non distinguitur ipse actus; nec quantum ad illud esse, res siue rerum quiditates scibiles sunt in potestate Dei, sicut nec ipse Deus; licet enim Deus possit ponere et non ponere diuisim res in esse et, per consequens, sit in eius potestate producere uel non producere eas, non tamen posse producere, licet enim contingenter producat, necessario tamen potest eas producere<sup>66</sup>. (...) Alio autem modo obiectum habet esse in Deo, uidelicet intencionaliter seu obiectiue, et isto modo habet esse aliquod distinctum ab actu<sup>67</sup>.

Il testo di *Reportatio I-A* che Schabel individua sembra confermare la nostra interpretazione. Dice infatti Francesco che «L'azione è duplice: immanente e transiente. La transiente, quale è la creazione, non è mai senza un termine, e così neppure l'immanente. Per questo motivo l'intellezione in Dio ha un determinato termine. Questi termini *non sono le cose al di fuori*, perché quelle sono create nel tempo. Perciò sono conosciute dall'eternità, e di conseguenza possiedono (*habent*) un certo essere

<sup>65</sup> *Ibid.*, § 56, p. 481.

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 59, pp. 482-483.

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 61, p. 483.



dall'eternità in virtù dell'atto immanente»<sup>68</sup>. È dunque, l'atto *immanente* con il quale Dio conosce tutto, atto unico *secundum rem, secundum rationem*, tuttavia, deve essere diviso nella serie (serie infinita di elementi finiti: le idee) degli elementi che possono essere conosciuti, e che non possono rappresentare un *unum*, perché altrimenti Dio potrebbe conoscere solo sé stesso (*unum infinitum*) oppure tutte le cose sarebbero mescolate in un indefinito uno, che sarebbe l'unica realtà in grado di uniformarsi all'atto di intellesione infinito di Dio. In aggiunta, la distinzione tra una virtualità immanente "indistinta" ed una oggettività immanente "distintiva" fa sì che nessuna delle idee sia non-conosciuta da Dio, che dunque è pienamente onnisciente, dall'eternità, proprio grazie al fatto che conosce virtualmente ed oggettivamente tutte le idee. La contingenza è salvaguardata dal fatto che l'atto transiente, che si innesta sulla radice del logicamente anteriore atto immanente, potrebbe anche non trasporre un'idea, pure eternamente conosciuta, in una creatura temporalmente esistente.

A questo punto si può osservare come anche la percezione della contingenza cambi nella proposta di Francesco, rispetto alla più "semplice" proposta di Duns Scoto. Mentre per il Sottile la contingenza è garantita dal fatto che Dio conosce tutte le idee (nel secondo istante di natura) ma, in un istante successivo, si decide all'effettiva creazione di una determinata idea, in Francesco d'Appignano Dio potrebbe anche essere – anzi, di fatto è – necessitato a conoscere una qualsiasi idea "ut volita" *de inesse*, ma rimane costantemente libero *de possibili* nei riguardi della medesima idea, di modo che, se anche volessimo rintracciare una determinazione e un determinismo ultimo all'interno della proposta di Francesco, l'ineliminabile contingenza *de possibili* rende l'intera creazione un prodotto contingente dell'azione divina, che quindi ne salvaguarda la natura non-necessaria.

### Conclusioni

Il percorso sin qui delineato conduce ad alcuni rilievi conclusivi. Innanzitutto, esiste una convergenza tra Duns Scoto e Francesco d'Appignano nello svincolare le idee dal ruolo di *rationes cognoscendi* per i relativi oggetti, nel caso di Duns Scoto perché è l'essenza divina a produrre (nel secondo istante di natura) l'idea stessa, e nel caso di Francesco perché l'illimitazione dell'essenza divina è immediata apertura verso tutto ciò che è possibile (senza tenere conto dell'esplicita critica rivolta all'inutilità della teoria delle *rationes cognoscendi*). Secondariamente, entrambi gli autori hanno la necessità di postulare un "esse deminutum" per le idee, nel caso di Duns Scoto perché lo statuto dell'idea non

<sup>68</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio I-A*, d. 39, a. 2, in Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1595-1596: «Dico quod duplex est actio: immanens et transiens. Transiens qualis est creatio numquam est sine termino, ita nec immanens. Igitur intellectio in Deo habet aliquem terminum. Isti termini non sunt rerum extra, quia illae sunt in tempore creatae. Igitur(?) sunt intellectae ab aeterno, et per consequens habent aliquod esse ab aeterno per actum immanentem. Et hoc probatur, quia obiectum per actum intellectus nostri capit aliquod esse distinctum ab actu; igitur et per actum divinum. Antecedens probatur, quia obiectum intellectus habet esse primo apud intellectum, intellectus non habet esse primo; igitur obiectum per intellectionem capit aliquod esse distinctum ab ipsa intellectione».

deve essere “troppo” consistente (l'enrichiano *esse essentiae*), senza per questo risultare prossima al nulla; nel caso di Francesco d'Appignano perché il termine dell'unico atto immanente con cui l'essenza divina conosce/vuole è – contemporaneamente – molteplicità dal lato di ciò che è conosciuto/voluto, senza contare che, *ex parte producti*, è necessario postulare una molteplicità di soggetti che possano risultare termini dell'atto transiente con il quale l'essenza divina pone nell'essere temporale le creature conosciute/volute nelle loro idee.

Si potrebbero tuttavia, idealmente, ricavare almeno tre punti di distinzione tra le proposte di Duns Scoto e di Francesco d'Appignano.

(1) Motivi ed interlocutori di natura storica – la problematica delle relazioni di ragione ed Enrico di Gand da un lato, la problematica delle *rationes cognoscendi* e Pietro Aureolo dall'altro – condizionano l'impostazione iniziale e la genesi del problema delle idee.

(2) Motivi di natura teoretica – la distinzione tra sapienza ed onniscienza da un lato, l'illimitazione strutturale dell'essenza divina dall'altro – inducono i due autori ad ipotizzare o non ipotizzare una sorta di “scarto” metafisico tra l'essenza divina e l'insieme delle idee: tale scarto, supportato in Duns Scoto dalla dottrina degli istanti (metafisici) di natura, determina l'ideazione di un concetto di produzione-non-prodotta che garantisce l'antioriorità dell'essenza divina (formalmente sapiente) sull'insieme delle idee che, prodotte in un istante metafisico successivo, legittimano comunque l'eternità dell'onniscienza divina, contigua ma non coincidente, con la sapienza dell'essenza divina; l'indebolimento di tale scarto, supportato da un concetto di illimitazione, che è anche immediata ricomprensione del meno perfetto nell'eminentissimo, determina l'uscita dall'orizzonte degli istanti di natura e l'approdo ad un più lineare ed immediata conoscenza – leggasi: atto unico – con la/il quale l'essenza divina conosce sé stessa e tutti i possibili conoscibili. La necessità delle idee è garantita, in Duns Scoto, dall'onniscienza divina che è un attributo eterno dell'essenza divina; in Francesco d'Appignano è garantita invece dal lato del “prodotto”/“creato”, che non può supportare quell'illimitazione tipica dell'essenza divina.

(3) La contingenza è salvaguardata, in Duns Scoto, dalla dottrina degli istanti di natura, che consente di distinguere il momento metafisico della conoscenza (secondo istante di natura; conoscenza di tutte le infinite idee) da uno successivo della volizione (non tutte le idee conosciute nel secondo istante di natura sono anche volute nel medesimo istante); in Francesco la distinzione tra una determinazione *de inesse* (necessaria) ed una *de possibili* (contingente e sempre presente), unitamente alla distinzione tra un atto immanente ed uno transiente consente di ricondurre le idee ad una necessità *ex parte producti* che legittima l'essenza divina a conoscere (in-manere) e poi volere (trans-ire) realizzato l'oggetto della propria conoscenza nell'*esse simpliciter* rappresentato dalla sua esistenza temporale.

Sullo sfondo, due idee di perfezione divina – una (Duns Scoto) che, interessata a salvaguardare la co-eternità delle idee rispetto all'essenza divina senza ammetterne l'antioriorità, introduce il concetto di una “produzione-non-prodotta” che ‘sbilancia’ l'intera problematica delle idee in un istante metafisico distinto dall'essenza divina senza al contempo introdurne una posteriorità; l'altra (Francesco d'Appignano) che,

interessata a salvaguardare l'illimitazione dell'essenza divina in quanto immediata apertura verso ciò che, in quanto limitato, trova contiguità, determinazione e finitezza e – in ultima istanza – molteplicità (le idee), non ha problemi a postulare una strutturale ricomprensione delle idee nella perfezione illimitata dell'essenza divina – contribuiscono a generare il quadro che abbiamo descritto e le numerose istanze che lo contraddistinguono.