

---

# 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 Viridarü*
- 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 Franciscana, 2020 (Centro Studi Cappuccini Lombardi. Nuova serie, 6), 549 pp. (G. Marozzi).

Studi

# Idee divine secondo Francesco di Appignano

Francesco Fiorentino \*

## *Abstract*

Christopher D. Schabel ha editato e studiato la distinzione 39 del primo libro sentenziario di Francesco di Appignano, sia nella forma dell'*Ordinatio*, che presenta una mutilazione *ex post*, sia nella redazione delle *Reportationes* I-A e I-B. Come ha spiegato Schabel, la definizione consueta di idea come principio di conoscenza e di creazione prelude all'individuazione di tre *modi dicendi* sulla relazione dell'idea con l'essenza divina, modi tutti rigettati da Francesco. Schabel ha mostrato dapprima la determinazione dell'Appignanese a favore dell'autosufficienza dell'essenza divina in quanto ragione di conoscenza e poi la distinzione tra gli atti immanenti e transuenti e tra l'essere virtuale dell'essenza possibile, l'essere obiettivo della cosa creata in Dio e quello reale della cosa creata nella realtà extra-mentale. Questo contributo indaga il tema delle idee divine nel commento sentenziario di Francesco di Appignano e nel suo contesto storico-dottrinale, mostrando che il pensiero complessivo di Francesco di Appignano è mosso dall'influenza della teoria agostiniana delle idee, con la quale Francesco tenta di concordare la teoria dell'*esse deminutum*, originata da Scoto e molto dibattuta sia nel primo scotismo tra Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, sia nello scotismo seicentesco tra Giovanni Punche e Bartolomeo Mastri. Questa influenza accomuna Francesco proprio a Scoto. Ma la mancata considerazione dell'esito più innovativo della teoria scotiana apre a Francesco di Appignano uno scenario lasciato inesplorato da Scoto, in direzione della rimodulazione del concetto di denominazione e della risoluzione del contrasto che si manifestava, in Scoto, tra la teoria della produzione intellettuale della pensabilità della creatura e quella della possibilità intrinseca di tale creatura, a prescindere da Dio.

Christopher D. Schabel has edited and studied the distinction 39 of the first book to *Sentences* by Francis of Appignano, both in the form of *Ordinatio* that introduces a mutilation *ex post*, and in the editing of *Reportationes* I-A and I-B. As Schabel has explained, the usual definition of idea as principle of knowledge and creation precludes the individualization of three *modi dicendi* on the relationship of the idea with the divine essence, ways Entirely rejected by Francis. Schabel has shown At first Francis' determination for the self-sufficiency of the divine essence as reason for knowledge and then the distinction between the immanent and transient actions and between the virtual being of the possible essence, the objective being of the thing created in God and that real of the thing created in the extra-mental reality. This contribution investigates the subject of the divine ideas in the comment to *Sentences* by Francis of Appignano and in its historical-doctrinal context by showing that the general thought of Francis of Appignano is moved by the

\* Ringrazio Roberto Lambertini e Antonio Petagine per le loro preziose osservazioni.

influence of the Augustinian theory of the ideas, to which Francis tries to arrange the theory of *esse diminutum*, originated by Scotus and widely debated both in the early Scotism between James of Ascoli and William of Alnwick, and in the seventeenth-century Scotism between John Punch and Bartholomew Mastri. This influence unites Francis just to Scotus. But the missed consideration of the most innovative result of Scotus' theory opens to Francis of Appignano a scenery left unexplored by Scotus, in direction of the remodeling of the concept of denomination and of the resolution of the contrast that manifested, in Scotus, between the theory of the intellectual production of the thinkableness of the creature and that of the intrinsic possibility of this creature, aside from God.

Christopher D. Schabel ha editato e studiato la distinzione 39 del primo libro sentenziario di Francesco di Appignano, sia nella forma dell'*Ordinatio*, che presenta una mutilazione *ex post*, sia nella redazione delle *Reportationes* I-A e I-B. Come ha spiegato Schabel, la definizione consueta di idea come principio di conoscenza e di creazione prelude all'individuazione di tre *modi dicendi*, ossia tre modi di dire sulla relazione dell'idea con l'essenza divina; i tre modi vengono rigettati da Francesco: i primi due perché, rendendo le idee precedenti all'essenza divina, depotenziano tale essenza che è sufficiente come principio di conoscenza, il terzo perché introduce relazioni di ragione, prodotte dagli atti dell'intelletto divino, senza tener conto dell'essenza divina. Schabel ha mostrato dapprima la determinazione dell'Appignanese a favore dell'autosufficienza dell'essenza divina in quanto principio di conoscenza e poi la distinzione tra gli atti immanenti e transuenti e tra l'essere virtuale dell'essenza possibile, l'essere obiettivo della cosa creata in Dio e quello reale della cosa creata nella realtà extra-mentale<sup>1</sup>.

In effetti, nella prima questione della distinzione 39 del primo libro sentenziario sotto la forma della *Reportatio*, Francesco d'Appignano parte dalla considerazione dell'idea<sup>2</sup>. Tale considerazione è ispirata dalla teoria agostiniana che pone la presenza delle idee appropriate e distinte come esemplari nella mente divina, perché l'intelletto divino intende l'essenza divina e le ragioni delle cose singolari<sup>3</sup>; per cui le idee risiedono nell'essenza divina e sono le *rationes intelligendi*, ossia i principi di conoscenza degli oggetti

<sup>1</sup> Cf. Ch.D. Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas*, in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, actes du 11 Congrès internationale de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, éd. M.C. Pacheco e J. Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 1589-1599, in particolare pp. 1589-1597; Id., *La dottrina di Francesco di Marchia sulla predestinazione*, «Picum Seraphicum», 20 (2001), pp. 9-45; Id., *Francis of Marchia*, in *The Stanford Enciclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/>> (ult. cons. 11- 04-2020).

<sup>2</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, I, distinctio 39, quaestio 1, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2009, p. 453, § 4; si veda anche l'edizione in Ch. D. Schabel, Francis of Marchia, in *The Stanford Enciclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/entries/francis-marchia/>> (ult. cons. 11- 04-2020).

<sup>3</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., p. 454, § 5, ed. Schabel cit.; cf. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus* 83, quaestio 46, ed. A. Mutzenbeker, Turnhout 1975, p. 71.

secondari, intendendo per tali oggetti tutto ciò che è incluso nell'essenza divina allo stato di virtualità o di potenzialità<sup>4</sup>.

L'Appignanese avverte il grande seguito di tale teoria ai suoi tempi, seppure con alcune differenze di vedute, che Francesco schematizza nei tre *modi dicendi*, ossia nei tre modi di dire<sup>5</sup>. Questi modi sono differenziati dalla preesistenza delle idee rispetto agli atti dell'intelletto divino. Infatti, mentre i primi due modi concordano su tale preesistenza, il terzo modo sostiene la produzione delle idee in seguito a tali atti. Stando al primo modo, le idee sono principi di conoscenza e quindi precedono l'atto divino di pensare, che sussiste formalmente nella stessa essenza divina<sup>6</sup>.

Il secondo modo si scinde in due opzioni di cui la prima afferma che «idee non sunt nisi quedam divine perfectiones speciales in essentia divina distincte perfectionibus creaturarum quarum sunt idee correspondentes et ipsas representantes, que quidem sunt rationes intelligendi illa obiecta que representant distincte incommutabiles et eterne»; ossia «le idee sono certe compiutezze divine speciali che risiedono nell'essenza divina e sono distinte dalle compiutezze delle creature di cui vi sono idee corrispondenti che rappresentano le creature stesse; queste ultime idee sono i principi di conoscenza di quegli oggetti che esse rappresentano in modo distinto, rimanendo immutabili ed eterne»; per cui le compiutezze dell'essenza divina rappresentano quelle delle specie delle creature<sup>7</sup>.

La seconda opzione colloca le idee nell'essenza divina *obiective*, ossia come oggetti: «Ante enim actum intelligendi quodlibet relucet in divina essentia propria perfectio eius, que quidem ut in divina essentia relucentes ante intellectionem cuiuscumque sunt rationes intelligendi ipsas res ut extra existentes»; ossia «Infatti, prima dell'atto di conoscere, tutto risplende nell'essenza divina come sua compiutezza appropriata; queste compiutezze sono i principi di conoscenza delle cose stesse in quanto esistenti nella realtà extra-mentale, come se tali compiutezze risplendessero nell'essenza divina prima della conoscenza di qualsiasi cosa»<sup>8</sup>. Vale a dire che le compiutezze delle cose extra-mentali risplendono, nell'essenza divina, come suoi oggetti, ossia secondo lo statuto puramente gnoseologico dei principi di conoscenza.

Come ho spiegato altrove, la teoria dell'*esse obiectivum*, distinto dall'essere reale, è appoggiata da Ha Enrico di Harclay, Erveo di Nedellec, Pietro Aureolo, nella forma dell'*esse apparens*, e dal primo Guglielmo di Ockham nella forma del *fictum*, ma subisce forti attacchi che procedono secondo due direttrici. In base alla prima che si trova a vario titolo in Guglielmo di Alnwick, Landolfo Caracciolo di Napoli, Francesco di Meyronnes, Walter Chatton, il primo Ockham e Adamo di Wodeham l'*esse obiectivum*, a

<sup>4</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., pp. 454-455, §§ 5-6, ed. Schabel cit.

<sup>5</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., p. 455, § 7, ed. Schabel cit.

<sup>6</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., p. 455, § 7, ed. Schabel cit.

<sup>7</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., pp. 455-456, § 9, ed. Schabel cit. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>8</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., pp. 455-456, § 20. La traduzione del brano latino è mia.

prescindere che si presenti nella forma dell'essere conosciuto o in quella dell'essere intenzionale, va ridotto ad un puro essere reale che impedisce la distinzione tra il rappresentante ed il rappresentato; questo essere equivale perfettamente alla cosa e ne costituisce un modo di significare e una proprietà assoluta per Alwrick, Chatton, Ockham e Wodeham o relativa per Francesco di Meyronnes. Questa proprietà inerisce accidentalmente alla cosa e ne rappresenta la possibilità e la pensabilità dapprima *ad intra* e poi da parte dell'intelletto divino che, allorché concepisce la cosa come possibile e pensabile, ingenera nell'essenza divina la formazione di un'altra proprietà assoluta, accidentalmente predicata di tale essenza, ossia la capacità di pensare la cosa come possibile. Così la singola cosa viene conosciuta sempre in quanto tale, ma secondo vari esseri, ad esempio l'essere intellegibile, l'essere conosciuto e l'essere conosciuto di essere conosciuto, sventando il rischio della moltiplicazione indefinita degli enti assoluti e quindi l'argomento aristotelico del terzo uomo. La seconda direttrice è condivisa da Chatton e dal secondo Ockham. A loro avviso l'essere conosciuto non è affatto una proprietà della cosa, ma una qualità della mente, un mero cambiamento di stato intellettuale, un puro contenuto psichico che significa le molteplici realtà materiali<sup>9</sup>.

Il terzo modo esposto da Francesco di Appignano, non accetta la preesistenza delle idee:

Tertius modus dicendi est quod idee sunt rationes non precedentes actum intelligendi, sed magis ipsum sequentes. Sunt enim, ut dicunt, quedam relationes rationis facte per intellectum ad ipsa obiecta secundaria, ita quod diverse idee et proprie rerum non sunt nisi diverse relationes rationis formate per intellectum ad diversa obiecta secundaria. Que quidem non sunt rationes intelligendi ipsa obiecta secundaria, immo essentia est ratio intelligendi ea, sed sunt rationes sub quibus essentia est ratio propria intelligendi quodlibet. Nec enim determinata per unam relationem rationis terminatam ad aliquid est propria ratio intelligendi illud ut per aliam aliud et sic de aliis. Dicunt enim quod essentia divina potest considerari dupliciter, quia vel in se absolute et sic non est ratio intelligendi nisi se ipsam tantum; vel ut est sub distinctis relationibus rationis ad distincta obiecta intelligibilia secundaria et ut sic essentia est ratio intelligendi illa, et ideo ipsa essentia est ratio intelligendi. Idee autem sunt rationes sub quibus ipsa essentia est ratio intelligendi.

[ossia] Il terzo modo di dire è che le idee sono principi che non precedono l'atto di conoscenza, ma che piuttosto lo seguono. Infatti, come dicono, esse sono certe relazioni di ragione, costituite dall'intelletto proprio per gli oggetti secondari in modo tale che idee diverse e appropriate delle cose sono relazioni diverse di ragione, formate dall'intelletto per i diversi oggetti secondari che non sono i principi di conoscenza degli oggetti secondari stessi; anzi l'essenza è il principio di conoscenza di essi; ma esse sono i principi sotto cui l'essenza è il principio appropriato di conoscenza di qualsiasi cosa. Infatti, il principio appropriato di conoscenza di una cosa è determinato da una relazione di ragione, che ha quella cosa in quanto termine, come il principio di conoscenza di un'altra cosa è determinato da un'altra relazione e così via. Infatti dicono che l'essenza divina può essere considerata in due modi, perché può essere considerata in sé in senso assoluto – e così è il principio di conoscenza soltanto di se stessa - o in quanto è sotto diverse relazioni di ragione per diversi oggetti secondari conoscibili e così l'essenza in quanto tale è il principio di conoscenza

<sup>9</sup> Cf. F. Fiorentino, *L'autonomia ontologica delle idee platoniche. Il dibattito ottocentesco e le radici scolastiche*, in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, tomo IV, ed. A. Muni, Villa Franca 2014, pp. 21-64; Id., *Lo scotismo trionfante nella prima epoca moderna. Profilo storico-dottrinale*, in *Filosofi e modernità. Antichi e nuovi sentieri*, ed. A. Pizzo e I. Pozzoni, Villa Franca 2015, pp. 69-83; Id., *La disputa tra Giovanni PUNCH e Bartolomeo MASTRI riguardo allo statuto ontologico delle essenze in quanto enti possibili sulle orme dello scotismo delle origini*, in *Filosofi e modernità. Antichi e nuovi sentieri II*, ed. A. Pizzo e I. Pozzoni, Villa Franca 2015, pp. 87-120.

di tali oggetti e perciò proprio l'essenza è il principio di conoscenza; invece le idee sono i principi sotto i quali proprio l'essenza è il principio di conoscenza<sup>10</sup>.

In altre parole, posta l'essenza divina come unico principio di conoscenza, l'intelletto divino, tramite le sue operazioni, instaura delle relazioni di ragione tra tale essenza e tutti gli oggetti secondari, virtualmente inclusi in essa; tali relazioni equivalgono alle idee.

Il terzo modo subisce una tripartizione, a seconda della considerazione di queste relazioni di ragione: in primo luogo, le idee sono relazioni d'imitabilità dell'essenza divina da parte della creatura; « [...] essentia ut imitabilis habet rationem idee, ut idea formaliter non sit nec dicat aliquid aliud ab essentia divina quam respectum imitabilitatis, secundum quorum diversitatem et multipliciter multiplicantur et plurificantur ipse idee»; ossia « [...] l'essenza in quanto imitabile ha il principio dell'idea affinché l'idea non sia formalmente e non esprima qualcosa di diverso rispetto all'essenza divina se non la relazione d'imitabilità, secondo la cui diversità e molteplicità si moltiplicano e diventano numerose le idee stesse.»<sup>11</sup> In secondo luogo, le idee corrispondono a delle relazioni nell'essenza divina che ha la ragione della conoscenza<sup>12</sup>. In terzo luogo, le idee sono fondate nell'atto divino di conoscere, che produce le idee tramite la relazione con l'oggetto secondario<sup>13</sup>.

Questo modo rispecchia le opinioni di Giovanni Duns Scoto e dei suoi immediati successori parigini che Francesco di Appignano può ben conoscere. Uno studioso, abituato a ricercare la *littera* dei termini e non il senso dei concetti, potrebbe facilmente dimostrare la prossimità della prima variante del terzo modo all'opinione di Scoto, richiamando, per esempio, la seconda questione della prima parte della distinzione 36 della *Reportatio* I-A, come hanno fatto Timothy B. Noone e Carl A. Vater, impegnati a rintracciare le fonti della teoria scotiana delle idee in Pietro Giovanni Olivi e Pietro de Trabibuss<sup>14</sup>; tale questione vedeva la comparsa dell'intelletto divino in quanto attivo: esso compara l'oggetto secondario che rappresenta la creatura possibile con l'oggetto primario, ossia con l'essenza divina in quanto imitabile, così da costituire, tramite i suoi atti d'intellezione, la creatura ideale nel suo *esse cognitum*<sup>15</sup>. Per altro, la considerazione delle idee come compiutezze o relazioni di ragione ricorre, a tratti, nella distinzione 35 del primo libro della *Lectura Oxoniensis*, dell'*Ordinatio* e nelle *collationes* 8 e 9 della serie di Oxford, come ha dimostrato Jacopo Francesco Falà<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Schabel cit., ed. Mariani, pp. 462-463, §§ 23-24. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>11</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., pp. 463-464, § 25. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>12</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., p. 464, § 26, ed. Schabel cit.

<sup>13</sup> Cf. Franciscus de appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 1, ed. Mariani cit., p. 464, § 27, ed. Schabel cit.

<sup>14</sup> Cf. T.B. Noone, C.A. Vater, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, ed. J. F. Falà e I. Zavattero, Roma 2018, pp. 75-99.

<sup>15</sup> Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* I-A, distinctio 36, pars 1, quaestio 2, ed. B. Wolter e O. V. Bychkov, St. Bonaventure (N.Y.) 2004-2008, tomo II, pp. 393-394, §§ 45-47.

<sup>16</sup> Cf. J.F. Falà, *Divine ideas in the Collationes oxonienses*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 101-132.

Ma, come ha evidenziato Marina Fedeli, era Enrico di Gand, nella seconda questione del *Quodlibet* IX e nella terza questione del *Quodlibet* III, a porre le idee come *respectus imitabilitatis*, ossia come relazioni d'imitabilità presenti nell'essenza divina, perché la scienza divina ha per oggetto primario l'essenza di Dio e per oggetto secondario tutto ciò che è diverso da Dio; Dio conosce l'oggetto secondario in due momenti di cui il primo scandisce la considerazione dell'essenza della creatura in quanto identica all'essenza divina che verifica soltanto una relazione con cui si riferisce a ciò che è diverso da sé; nel secondo momento, l'essenza della creatura viene conosciuta secondo un essere proprio e diverso da Dio; ciò che è altro da sé non ha esistenza reale e permane nella scienza divina finché l'intelletto divino stabilisce una relazione tra tale oggetto e l'essenza divina; questa relazione è la causa formale delle essenze delle creature. Fedeli ha precisato che Giacomo d'Ascoli, nella quinta questione ordinaria, attribuisce sia l'essere intenzionale sia quello di ragione alla creatura: il primo in quanto rappresentata nell'essenza divina, il secondo rispetto all'intelletto divino che compara l'essenza della creatura all'essenza divina<sup>17</sup>.

Invece, l'autentica opinione di Scoto emerge nella terza variante del terzo modo, ossia a proposito della produzione delle idee in seguito agli atti dell'intelletto divino. Come ho mostrato altrove<sup>18</sup>, Scoto si trova alle prese con due mediazioni che conducono a considerare lo statuto di queste idee in modo molto diverso. Da una parte, la mediazione agostiniana che Scoto finisce per condividere, intende tali idee come puri enti noetici e quindi creati, dipendenti e relativi all'intelletto divino che li produce con i suoi atti necessari, facendoli esistere secondo una forma di essere indebolito rispetto all'essere reale o extra-mentale degli enti materiali, ma più forte rispetto all'essere di ragione dei concetti universali. Dall'altra parte, la mediazione aristotelica che somiglia al pensiero di Enrico di Gand, configura le idee come essenze separate, autonome, eterne, ingenerate e incorruttibili anche da Dio; queste essenze increate precedono l'intelletto divino, sono certificate nella loro verità. Grazie alla comparazione con l'esemplare divino e vengono ad esistere realmente con l'aggiunta dell'essere dell'esistenza ad opera della volontà divina che agisce in modo contingente. Queste due mediazioni persistono nella storia dello scotismo e alimentano incessanti dispute, come quella tra Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, agli esordi dello scotismo, e quella tra Giovanni Punch e Bartolomeo Mastri, nello scotismo trionfante del Seicento<sup>19</sup>.

Da un lato, Giacomo d'Ascoli opta per un sistema tripartito in cui l'essere intellegibile o intenzionale è situato nel mezzo tra quello reale e quello razionale. L'essere intellegibile è coeterno con l'essenza divina che, autoimponendosi dall'eternità, emana non tanto le creature stesse quanto lo statuto di pensabilità delle essenze possibili delle creature come suo correlativo. Inoltre l'essere intellegibile è incausato, precedente, indipendente dalle operazioni dell'intelletto divino e fondato sull'essere reale potenziale,

<sup>17</sup> Cf. M. Fedeli, *Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 161-176.

<sup>18</sup> Cf. F. Fiorentino, *Giovanni Duns Scoto di fronte a Platone sulle idee divine*, in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, tomo XII, a cura di A. Muni, Villasanta (MB) 2017, pp. 11-33.

<sup>19</sup> Cf. Fiorentino, *L'autonomia ontologica delle idee platoniche* cit., pp. 21-64; Id., *La disputa tra Giovanni Punch e Bartolomeo Mastri* cit., pp. 87-120; Id., *Lo scotismo trionfante nella prima epoca moderna* cit., pp. 69-83.

ossia sulla possibilità non contraddittoria che pone solo l'ente possibile e non quello impossibile o puramente razionale nella condizione di essere effettivamente prodotto da una causa efficiente nel tempo e secondo l'esistenza reale, a prescindere da qualsiasi previa operazione dell'intelletto divino; esso trova l'essere reale potenziale e quello intellegibile a cui aggiunge la relazione razionale di conoscenza, passando dalla conoscenza abituale che prescinde dall'esistenza reale, a quella attuale che segue l'attualizzazione dell'ente possibile nel tempo. Dall'altro, la preferenza alnevicana per il sistema bipartito provoca la riduzione dell'essere intellegibile a quello reale dell'essenza della creatura, che acquisisce una vita autonoma rispetto all'intelletto divino e a cui di volta in volta si aggiungono denominazioni estrinseche o proprietà assolute e accidentali, come l'essere rappresentato nell'essenza divina, l'essere conosciuto dall'intelletto divino e l'essere conosciuto di essere conosciuto in modo riflessivo. La consistenza ontologica di tale essenza risulta composta da una denominazione indebolita (*denominatio deminuens*), ossia l'essere rappresentato che è eterno, necessario, semplice e immutabile, e da una ragione intrinseca di non ripugnanza logica che stimola il sorgere del principio di pensabilità nell'intelletto divino<sup>20</sup>.

Scoto non intende rinunciare alla creazione dal nulla da parte di Dio assolutamente agente, a favore di una sorta di emanazione neo-platonica, ed elabora la teoria dell'*esse cognitum* come essere pensabile e indebolito che sussiste nella pura pensabilità rispetto all'intelletto che lo pensa. La teoria delle idee, espressa da Scoto nell'unica questione della distinzione 35 del primo libro della *Lectura Oxoniensis* e dell'*Ordinatio* e nella seconda questione della prima parte della distinzione 35 della *Reportatio* I-A, è articolata in quattro istanti metafisici: nel primo momento l'intelletto divino pensa l'essenza divina in quanto *absolutum*, ossia come un'entità autonoma e indipendente; nel secondo momento tale intelletto opera un atto assoluto per costituire la creatura virtualmente inclusa nell'essenza divina, secondo l'*esse intellegibile*, ossia nella mera pensabilità e pensa la creatura così costituita secondo una relazione della terza classe, nel senso che tale intelletto diviene il termine della relazione con cui la creatura in quanto pensabile determina la conoscenza di tale intelletto e non vice-versa; per quanto questa relazione non sia reciproca e quindi non proceda dall'intelletto alla creatura in quanto pensabile, essa potrebbe provocare la dipendenza dell'*esse cognitum*, ossia della conoscenza intellettuale della cosa pensabile dall'intelletto che la pensa. Perciò Scoto si affretta a precisare che per il momento la creatura è pensata, ossia costituita nella sua pensabilità, ma non ancora conosciuta dall'intelletto divino, ritardando questa conoscenza al quarto momento. Infatti, il terzo momento si caratterizza per il rovesciamento della relazione della terza classe, perché l'intelletto divino compara l'essenza divina, secondo la *Lectura*, o il suo atto d'intellezione, secondo l'*Ordinatio*, alla pensabilità della creatura in quanto estrinseca a tale intelletto, istituendo una relazione ideale o un'idea mentale che non è necessaria per pensare la creatura nel secondo momento. Invece, nel quarto momento

<sup>20</sup> Cf. Fiorentino, *L'autonomia ontologica delle idee platoniche* cit., pp. 21-64.

l'intelletto divino, riflettendo sull'atto di comparazione, finalmente conosce l'idea e la sua relazione che acquista l'*esse cognitum*<sup>21</sup>.

L'Appignanese critica entrambe le opzioni del secondo modo: la prima perché introduce la limitazione delle compiutezze in Dio e non rispetta il principio di economia che potrebbe essere soddisfatto, sostituendo la molteplicità delle compiutezze con l'unicità dell'essenza e dell'intellezione di Dio<sup>22</sup>. Anche la seconda opzione viene respinta, perché introduce la molteplicità nell'essenza e nell'intellezione divina<sup>23</sup>. Francesco non condivide neppure il terzo modo nella sua tripartizione, perché, a suo avviso, occorre che l'intelletto conosca gli oggetti secondari prima che l'essenza possa fungere da principio di conoscenza tramite le relazioni di ragione<sup>24</sup>.

La conclusione dell'Appignanese mira a mostrare che Dio conosce immediatamente soltanto per mezzo della sua essenza intesa in senso assoluto, ossia senza alcuna relazione di conoscenza o di produzione<sup>25</sup>. Nella seconda questione della distinzione 39, Francesco spiega che l'essenza divina in quanto unico principio di conoscenza include in modo superemminente infiniti oggetti conoscibili in potenza<sup>26</sup>.

La tesi dell'Appignanese combacia con quella di Pietro Aureolo che, come hanno evidenziato Christopher D. Schabel e Chiara Paladini<sup>27</sup>, nella seconda e nella terza questione della distinzione 35 dello *Scriptum*, ha assunto l'essenza divina come un unico principio indivisibile di somiglianza di tutte le cose reali e possibili; l'intelletto divino si rapporta dapprima all'essenza divina e poi alle essenze delle creature rappresentate in tale essenza<sup>28</sup>. Come hanno evidenziato Christopher D. Schabel e William O. Duba<sup>29</sup>, Landolfo Caracciolo di Napoli, immediato predecessore di Francesco di Appignano all'Università di Parigi, nella terza questione della distinzione 35 del primo libro sentenziario, ha negato la teoria aureoliana a favore di Scoto, stabilendo che l'idea è un principio eterno nella mente divina. Dio produce tutte le cose nell'essere intellegibile, compara questa produzione intellettuale con l'essere intellegibile e riflette su questa

<sup>21</sup> Cf. Id., *Giovanni Duns Scoto di fronte a Platone* cit., pp. 11-33; Id., *The idea in John Duns Scotus' turn-about between Plato and Descartes*, «Dialogo Journal», 4.1 (2017), pp. 190-202. Conviene sottolineare l'indipendenza della pensabilità della creatura dall'intelletto divino nel secondo momento, a differenza di quanto Ernesto Dezza, Andrea Nannini e Davide Riserbato sembrano paventare, supponendo una dipendenza della creatura pensata dall'essenza o dall'intelletto divino; cf. E. Dezza, A. Nannini, D. Riserbato, *Introduzione*, in *Fare cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto. Introduzione, testo e traduzione di Lectura e Ordinatio I, dd. 35-36*, a cura di E. Dezza, A. Nannini e D. Riserbato, Roma 2019, pp. 1-47, in particolare pp. 24-28.

<sup>22</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias I, distinctio 39, quaestio 1*, ed. Mariani cit., pp. 458-460, §§ 14-19, ed. Schabel cit.

<sup>23</sup> Cf. *Franciscus de Appignano, In Sententias I, distinctio 39, quaestio 1*, ed. Mariani cit., pp. 461-462, §§ 21-22, ed. Schabel cit.

<sup>24</sup> Cf. *Franciscus de Appignano, In Sententias I, distinctio 39, quaestio 1*, ed. Mariani cit., pp. 464-466, §§ 27-30, ed. Schabel cit.

<sup>25</sup> Cf. *Franciscus de Appignano, In Sententias I, distinctio 39, quaestio 1*, ed. Mariani cit., p. 467, § 31, ed. Schabel cit.

<sup>26</sup> Cf. *Franciscus de Appignano, In Sententias I, distinctio 39, quaestio 2*, ed. Mariani cit., pp. 469-470, §§ 34-35, ed. Schabel cit.

<sup>27</sup> Cf. Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1589-1597; Ch. Paladini, *Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 203-238.

<sup>28</sup> Cf. Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1598-1599.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pp. 1589-1597.

relazione di ragione; gli oggetti nell'essere intellegibile sono oggetti secondari e virtualmente ed eminentemente inclusi nell'essenza divina; questi oggetti secondari sono le idee<sup>30</sup>. Nella distinzione successiva Landolfo continua a rigettare la teoria aureoliana delle relazioni per ammettere infinite idee in quanto oggetti nel loro essere conosciuto<sup>31</sup>. Pietro Tommaso sosterrà, nella seconda delle sue *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, che l'essenza divina in quanto contenuto rappresentativo primario e più adeguato all'intelletto divino può concepire l'essere pensabile dell'essenza della creatura e includerlo in sé per via di eminenza<sup>32</sup>; in questa essenza risiede l'*esse obiectivum* della creatura, ossia il suo contenuto rappresentativo primitivo<sup>33</sup>. Nella quinta delle *Quaestiones de esse intelligibili*, Tommaso contrapporrà Alla teoria scotiana dell'*esse cognitum* la concezione platonica dell'idea alla luce di Aristotele<sup>34</sup>. Questa contrapposizione era abbastanza comune e rimontava ad Alessandro di Alessandria, che aveva assunto la cattedra francescana parigina di teologia dopo il trasferimento di Scoto a Colonia; ma, come Alessandro si era preoccupato di marcare la distanza di Aristotele da Platone<sup>35</sup>, così Pietro respingerà la separazione impressa da Aristotele alle idee platoniche<sup>36</sup>.

Posto il carattere assoluto dell'essenza divina, Francesco di Appignano chiarisce il ruolo dell'intelletto umano:

Secundo declaro hoc idem ex parte potentie. Ubi advertendum quod nos per eandem numero potentiam sine distinctione aliqua ex parte potentie possumus successive intelligere infinita cum sola distinctione et successione actuum. Licet enim eadem potentia omnia intelligamus, tamen non eodem actu, nec eadem ratione intelligendi, sed alio et alio, et hoc est ex limitatione nostri actus intelligendi, sicut ex illimitatione potentie, quod eadem indistincta possit in infinita obiecta. Unde si nos haberemus unum actum intelligendi eque illimitatum in genere actus sicut est potentia in genere potentie, et semper stantem ut ipsa sicut erit in patria [...] tunc quidquid intelligimus, intelligeremus per illum actum potentie adequatum, sicut per eandem potentiam. Nunc autem non, quia potentia est illimitatio ipso actu.

[ossia] In secondo luogo spiego questa stessa cosa dalla parte della potenza. Qui occorre avvertire che, Per mezzo della potenza numericamente identica senza alcuna distinzione, basata sulla potenza, noi possiamo conoscere in successione cose infinite con la sola distinzione e successione degli atti. Infatti, sebbene conosciamo tutto con la stessa potenza, tuttavia non conosciamo con lo stesso atto né con lo stesso principio di conoscenza, ma con un atto sempre diverso e questo dipende dalla limitazione del nostro atto di conoscere, come dall'illimitatezza della potenza; per cui la stessa potenza indistinta potrebbe

<sup>30</sup> Cf. Landulphus Caracciolus de Neapoli, *In Sententias* I, distinctio 35, quaestio 3, ed. W.O. Duba e Ch.D. Schabel, in *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 317-320.

<sup>31</sup> Cf. Landulphus Caracciolus de Neapoli, *In Sententias* I, distinctio 36, quaestio 2, ed. Duba e Schabel cit., pp. 328-336; Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1598-1599; W. O. Duba, *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 239-282.

<sup>32</sup> Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, quaestio 2, articulus 2, ed. G.R. Smith, Leuven 2015, pp. 32-39, linee 1-242.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, quaestio 7, p. 144, 189-197.

<sup>34</sup> Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, quaestio 5, articulus 1, ed. Smith cit., pp. 98-100, linee 68-95; articulus 2, pp. 100-102, linee 96-115.

<sup>35</sup> Cf. Alexander de Alexandria, *In primum Sententiarum*, distinctio 36, quaestio 3, articulus 2, ms. London, British Library, Add. 14077, f. 121<sup>ra</sup>.

<sup>36</sup> Cf. Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibili*, quaestio 5, articulus 2, ed. Smith cit., pp. 103-106, linee 116-172; cf. anche G. Smith, *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 371-399.

rapportarsi a oggetti infiniti. Dunque, se noi avessimo un solo atto di conoscere parimenti illimitato nel genere dell'atto com'è la potenza nel genere della potenza, e sempre sussistente come la potenza, come sarà nell'al-di-là [...] allora conosceremmo tutto ciò che conosciamo, per mezzo di quell'atto adeguato alla potenza come per mezzo della stessa potenza. Invece questo non vale ora, perché la potenza è più illimitata dell'atto stesso<sup>37</sup>.

Dunque, la pluralità degli oggetti secondari non dipende da una ragione intrinseca, ossia dall'essenza divina che rimane l'unica ragione di conoscenza, ma dalle caratteristiche gnoseologiche dell'intelletto finito dell'uomo nello stato di via. Infatti, tale intelletto conosce, con atti distinti e successivi, ciò che sussiste in modo unitario e simultaneo nell'essenza divina; tale unità diviene conoscibile nello stato beatifico in cui l'intelletto umano riesce a impiegare un unico atto per conoscere l'essenza divina.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod agens per intellectum habens duas vel plures operationes subordinatas, vel unam continentem duas sic subordinatas sicut habens operationem immanentem et transeuntem, vel unam utramque continentem, propter ordinem istarum, sicut operatio immanens est prior, ita prius agens habet terminum operationis immanentis quam terminum operationis transeuntis. Vel si sit idem terminus utriusque, primo habet ipsum ut est terminus operationis immanentis quam ut est terminus transeuntis. Tunc ad propositum, Deus habet circa creaturam duplicem operationem, videlicet immanentem, ut velle et intelligere, et transeuntem, sicut actum creandi, qui est quasi transiens secundum rationem, non tamen realiter magis quam operatio immanens, 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. Idee autem non sunt nisi ipsa obiecta secundaria actus intelligendi ut actum ipsum terminantia, ita quod lapis ut cognitus est idea lapidis ut lapis est terminus actionis sive operationis transeuntis, puta creationis. Et ita de aliis secundariis obiectis omnibus divini intellectus, ita quod sicut operatio immanens est quasi via ad operationem transeuntem, ita terminus operationis immanentis ad terminum operationis transeuntis. Et ita idee non sunt rationes proxime intelligendi, nec rationes etiam producendi ex parte producentis, ut imaginatur quidam. Deus enim eadem volitione qua ab eterno voluit res contingenter, illa semper stante eadem ponit res in esse pro tempore pro quo ponit.

[ossia] Per l'evidenza di questo occorre sapere che ciò che agisce per mezzo dell'intelletto, avendo due o parecchie operazioni subordinate o una che include due operazioni subordinate in questo modo, come avendo un'operazione immanente e transuente o una sola che include entrambe, per via dell'ordine di queste operazioni, come l'operazione immanente è prima, così l'agente ha il termine dell'operazione immanente prima del termine dell'operazione transuente. Oppure, se il termine di entrambe è identico, lo ha in quanto termine dell'operazione immanente prima di averlo come termine dell'operazione transuente. Allora, al proposito, Dio ha, riguardo alla creatura, due operazioni: ossia quella immanente, come volere e conoscere, e quella transuente, come l'atto di creare, che è quasi transitorio secondo la ragione, tuttavia non realmente più dell'operazione immanente, perché, come penso, neppure queste due operazioni sono distinte in Dio; quindi Dio, per via dell'ordine di questi atti predetti, ha il termine della conoscenza prima del termine della creazione; invece le idee sono proprio gli oggetti secondari dell'atto di conoscere in quanto hanno l'atto stesso come termine, in modo tale che la pietra in quanto conosciuta è l'idea della pietra in quanto la pietra è il termine dell'azione o dell'operazione transuente, per esempio la creazione. Ciò vale per tutti gli altri oggetti secondari dell'intelletto divino in modo tale che, come l'operazione immanente è quasi la via per l'operazione transuente, così il termine dell'operazione immanente si rapporta al termine dell'operazione transuente. Così le idee non sono i principi più vicini della conoscenza e neanche i principi della produzione dalla parte di ciò che produce, come un tale immagina. Infatti Dio pone nell'essere le cose

<sup>37</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., pp. 471-472, § 36. La traduzione del brano latino è mia.

per il tempo per cui pone, stando sempre la stessa volizione con cui ha voluto le cose dall'eternità in modo contingente<sup>38</sup>.

Vale a dire che Dio opera, riguardo alla creatura, due atti realmente identici, ma formalmente distinti: quello di conoscere e quello di creare; il primo atto è immanente, ossia *ad intra*, mentre il secondo è *ad extra* rispetto a Dio, sia in senso eminente sia formale. L'idea è generata dal primo atto, essendo la creatura in quanto conosciuta dall'intelletto divino. Per esempio, la stessa pietra è conosciuta tramite l'atto immanente di conoscere ed è creata tramite l'atto transuente di creare; la pietra in quanto conosciuta tramite il primo atto è l'idea della pietra. A misura dell'unicità dell'intelletto e dell'essenza divini, Dio compie un unico atto infinito di conoscenza e l'essenza divina è un unico principio di conoscenza<sup>39</sup>.

Per quanto la prima opinione esposta da Francesco concorda con l'autorità di Agostino nell'evitare di differenziare lo statuto ontologico dell'idea in quanto quiddità conosciuta della creatura da quello dell'atto immanente dell'intelletto divino<sup>40</sup>, Francesco conferisce a tale quiddità un *esse diminutum* o *secundum quid* in quanto dipendente dall'atto immanente d'intellezione o di volizione; questo atto differisce dall'essere semplice della stessa creatura in quanto creata nella realtà effettuale e dall'atto d'intellezione<sup>41</sup>.

Secundum hoc ergo, tenendo hoc posset dici quod esse cognitum vel volitum dicit duo. Dicit enim concretum denominativum intellectionis, et quantum ad hoc esse cognitum non differt ab actu cognitionis nisi secundum rationem, sicut nec album ab albedine vel quodcumque aliud concretum a suo abstracto. Secundo dicit substratum, quod quidem denominatur ab ipso cognitionis actu, quod quidem est esse diminutum factum vel formatum per ipsum actum cognitionis, qui fuit ab eterno, sicut et huiusmodi esse diminutum.

[ossia] Quindi secondo questo concetto, mantenendo questo, si potrebbe dire che l'essere conosciuto o voluto esprime due aspetti. Infatti esprime l'aspetto concreto denominativo della conoscenza e, per quanto riguarda questo, l'essere conosciuto non differisce dall'atto della conoscenza se non secondo la ragione, come neppure la cosa bianca differisce dalla bianchezza o qualsiasi altro termine concreto dal suo astratto. In secondo luogo esprime il sostrato che è denominato proprio dall'atto della conoscenza; questo sostrato è l'essere indebolito, costituito o formato dall'atto stesso della conoscenza, che è stato dall'eternità come pure tale essere indebolito<sup>42</sup>.

Dunque, ad avviso di Francesco, l'*esse cognitum* ha un duplice significato in senso concreto o astratto. Questo duplice significato corrisponde a una *denominatio*, ossia a una

<sup>38</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., pp. 474-475, §§ 41-42. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>39</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Mariani cit., p. 472, §§ 37-38, ed. Schabel cit.

<sup>40</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Mariani cit., pp. 473-478, §§ 39-49, ed. Schabel cit.

<sup>41</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Mariani cit., pp. 480-481, §§ 53-55, ed. Schabel cit.

<sup>42</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., p. 481, § 56. La traduzione del brano latino è mia.

qualità dell'atto mentale, da una parte, e all'essere indebolito che deriva dall'oggetto conosciuto e che si relaziona con tale atto, dall'altra.

Nella prima risposta all'argomento in contrario, un 'Vel potest dici aliter' (Oppure si può dire diversamente) cerca di concordare le autorità agostiniane con la distinzione tra l'essere virtuale, coincidente con l'atto di conoscenza, e l'essere intenzionale o obiettivo che risulta distinto da tale atto e che contraddistingue lo statuto ontologico della creatura prima della creazione<sup>43</sup>.

Nell'unica questione della distinzione 42-44 del primo libro sentenziario, Francesco esclude dalla creazione la potenza in quanto principio o differenza dell'ente, per ammettere soltanto il significato logico di potenza in quanto *modus compositionis*, cosicché la creazione del cielo presupponga che il cielo sia creabile, ossia che sia possibile creare il cielo in base alla non-ripugnanza dei termini<sup>44</sup>.

Tunc ex hoc ad propositum dico quod istius possibilitatis, qua quidem dicitur celum possibile esse, est causa, licet diversimode, tam Deus quam etiam termini huius complexionis, puta celum ibi esse. Termini enim sunt causa per modum complexionis istius possibilitatis sive non repugnantie. Deus autem, qui est ens incomplexum, est causa tam non repugnantie sive possibilitatis quam etiam ipsius complexionis per modum incomplexi. Sunt tamen aliquae complexionis in Deo que sunt cause aliarum per modum complexi, ut quia Deus agit ideo passum patitur, sicut quia non agit ideo non patitur patiens, ita quod complexio affirmativa est causa veritatis complexionis affirmative et negativa negative. Sic ergo dico quod Deus est causa per modum incomplexi terminorum et complexionis eorum et etiam cuiuscumque possibilitatis et impossibilitatis ipsorum.

[ossia] Allora, in base a questo, dico, al proposito, che tanto Dio quanto anche i termini di questa proposizione, per esempio il fatto che il cielo è lì, sono, seppure in modo diverso, La causa di questa possibilità con cui si dice che questo cielo è possibile. Infatti i termini sono, al modo della proposizione, la causa di questa possibilità o non-ripugnanza; invece Dio che è un ente semplice, è causa tanto della non-ripugnanza O della possibilità quanto anche della proposizione stessa al modo dell'ente semplice. Tuttavia, in Dio vi sono alcune proposizioni che sono cause delle altre proposizioni al modo della proposizione, come 'il paziente riceve l'azione, perché Dio agisce' così come 'il paziente non riceve l'azione, perché non agisce', in modo tale che la proposizione affermativa è la causa della verità della proposizione affermativa e la proposizione negativa è la causa della verità della proposizione negativa. Così quindi dico che Dio, al modo dell'ente semplice, è la causa dei termini e della loro proposizione e anche di qualsiasi possibilità e impossibilità di essi<sup>45</sup>.

Qui Francesco sembra distinguere due livelli logici e ontologici che sono accomunati dalla modalità della possibilità o della non ripugnanza logica, ma che sono differenziati dalla composizione o dalla scomposizione dei termini della proposizione *de possibili 'celum potest esse'*. Infatti, il fatto che l'essere del cielo sia possibile o la pura possibilità logica dell'essere del cielo dipende sia dai termini di tale proposizione, a prescindere da Dio, sia da Dio stesso, seppure in modo diverso: nel primo caso tale possibilità si regge sul significato complessivo dei termini che compongono la proposizione *de possibili* e che vengono assunti tutti insieme per determinare il valore di verità di tale proposizione,

<sup>43</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctio 39, quaestio 2, ed. Mariani cit., pp. 482-484, §§ 59-62, ed. Schabel cit.

<sup>44</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctiones 42-44, quaestio unica, ed. Mariani cit., pp. 552-553, § 28, ed. Schabel cit.

<sup>45</sup> Franciscus de Appignano, *In Sententias* I, distinctiones 42-44, quaestio unica, ed. Schabel cit., ed. Mariani cit., pp. 555-556, § 32. La traduzione del brano latino è mia.

mentre, nel secondo caso, è Dio in quanto ente semplice a causare lo statuto ontologico di ciascun termine, considerato separatamente, e di conseguenza il valore logico dell'intera proposizione.

Nella decima questione della *Reportatio* II-A, Francesco nega la distinzione dell'atto di creare rispetto a quelli di conoscere e di volere: «Unde dico quod omne aliud a Deo est immediate productum a Deo per intellectum et voluntatem et per actum intelligendi et volendi»; ossia «Dunque dico che tutto ciò che è diverso da Dio, è immediatamente prodotto da Dio per mezzo dell'intelletto e della volontà e per mezzo dell'atto di conoscere e di volere»<sup>46</sup>.

Nella risposta al primo argomento contrario ricompare l'*esse diminutum* in quanto statuto ontologico dell'oggetto dell'atto di volere: «Actus enim volendi sive volitio connotat obiectum volitum in esse diminuto [...]»; ossia «Infatti l'atto di volere o la volizione connotano l'oggetto voluto nell'essere indebolito [...]»<sup>47</sup>. Anche l'essere voluto riceve la duplice significazione precedentemente attribuita all'*esse cognitum*, una volta che venga supposta la denominazione dell'essere voluto; questa supposizione giustifica la connotazione, ossia il significato secondario che l'essere indebolito, derivante dall'essere voluto, viene ad acquisire rispetto all'atto mentale; per cui tale atto connota questo essere indebolito:

Et ideo concedo quod esse diminutum quod connotat actus volendi, quod quidem esse separatur ab esse reali quod connotat productio, distinguitur ab ipso, videlicet esse reali, quod quidem est esse simpliciter, et hoc secundum rationem tantum, supposito quod illud esse diminutum non sit aliquod esse nisi secundum rationem tantum, vel etiam ex parte rei, si huiusmodi esse diminutum est aliquod esse ex parte rei distinctum ab esse reali et simpliciter.

[ossia] Perciò concedo che l'essere indebolito che connota gli atti di volere – questo essere è separato dall'essere reale che la produzione connota -, si distingue da esso, ossia dall'essere reale che è l'essere semplice, e questo soltanto secondo la ragione, supposto che quell'essere indebolito sia un essere soltanto secondo la ragione, o anche realmente, se tale essere indebolito è un essere realmente distinto dall'essere reale e semplice<sup>48</sup>.

Nella questione 12 della *Reportatio* II-A, Francesco, pur stabilendo la creazione temporale del mondo *de facto*, determina la possibilità della produzione eterna della creatura, che si mostra compatibile sia con la precedenza sia con la non-precedenza del nulla e quindi sia con l'ammissione o con la non-ammissione del principio della durata temporale<sup>49</sup>. Affinché sia creata, tale creatura è possibile dall'eternità e non passa dal

<sup>46</sup> Franciscus de Appignano, *Reportatio* 2.A, quaestio 10, ed. T. Suarez-Nani, W.O. Duba *et alii*, Leuven 2008, p. 151, § 48. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>47</sup> Franciscus de Appignano, *Reportatio* 2.A, quaestio 10, ed. Suarez-Nani, Duba *et alii*, p. 153, § 54. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>48</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *Reportatio* 2.A, quaestio 10, ed. Suarez-Nani, Duba *et alii*, p. 154, § 55. La traduzione del brano latino è mia.

<sup>49</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *Reportatio* 2.A, quaestio 12, ed. Suarez-Nani, Duba *et alii* cit., p. 208, § 31; p. 225, § 78.

nulla, ossia dall'impossibilità, alla possibilità né dalla possibilità all'impossibilità<sup>50</sup>; ma Dio assegna l'essere alla creatura in modo contingente<sup>51</sup>.

In conclusione, il pensiero complessivo di Francesco di Appignano è mosso dall'influenza della teoria agostiniana delle idee, che Francesco non nega, a differenza del secondo e del terzo modo, e con la quale egli tenta di concordare la teoria dell'*esse deminutum*, originata da Scoto e molto dibattuta sia nel primo scotismo tra Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, sia nello scotismo seicentesco tra Giovanni Punche e Bartolomeo Mastri. Questa influenza accomuna Francesco proprio a Scoto<sup>52</sup>.

Francesco coglie un altro tratto essenziale della teoria scotiana delle idee in altre due occasioni di cui la prima è rappresentata dalla suddivisione dei tre modi in base al criterio della precedenza delle idee rispetto all'intelletto divino, così da intendere tali idee come principi di conoscenza, compiutezze o enti puramente noetici che destano intense discussioni nel contesto storico-intellettuale, coevo a Francesco. Infatti, la teoria dell'*esse obiectivum veniva* appoggiata da Enrico di Harclay, Erveo di Nedellec, Pietro Aureolo, tramite l'*esse apparens*, e il primo Ockham, tramite il *factum*, ricevendo, tuttavia, due importanti critiche che riguardavano la distinzione tra il rappresentante e il rappresentato e la natura intrinseca dell'ente in quanto conosciuto, a vantaggio della teoria della *qualitas mentis*, a cui Guglielmo di Ockham approda.

La seconda occasione è offerta a Francesco dalla formulazione della terza variante del terzo modo; quest'ultimo, accentuando il ruolo delle relazioni di ragione, richiama almeno due teorie: quella di Enrico di Gand e quella di Scoto. Mentre, per Enrico, l'intelletto divino instaura tali relazioni tra l'essenza divina e i suoi contenuti virtuali in due momenti metafisici in cui la creatura viene conosciuta dapprima come identica e poi come diversa rispetto all'essenza divina, Scoto formalizza la produzione delle idee in seguito agli atti dell'intelletto divino; quest'ultimo, nel secondo dei quattro momenti metafisici, costituisce la creatura virtualmente inclusa nell'essenza divina nella mera pensabilità; nel terzo momento pensa la creatura così costituita secondo una relazione razionale, ossia in modo tale che è la creatura in quanto pensabile a determinare la conoscenza dell'intelletto divino; ma non è in questi momenti che la creatura è conosciuta dall'intelletto divino o riceve l'*esse cognitum*; occorre che l'intelletto divino istituisca una relazione ideale, comparando l'essenza divina, secondo la *Lectura*, o l'atto intellettuale, secondo l'*Ordinatio*, alla pensabilità della creatura in quanto estrinseca a tale intelletto, e che l'intelletto divino, riflettendo sull'atto di comparazione, conosca l'idea o la sua relazione che acquista l'*esse cognitum*<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *Reportatio 2.A.*, quaestio 12, ed. Suarez-Nani, Duba *et alii*, pp. 208-209, §§ 31-34.

<sup>51</sup> Cf. Franciscus de Appignano, *Reportatio 2.A.*, quaestio 12, ed. Suarez-Nani, Duba *et alii*, pp. 209-210, § 35.

<sup>52</sup> Cf. Fiorentino, *Giovanni Duns Scoto di fronte a Platone* cit., pp. 11-33.

<sup>53</sup> Ernesto Dezza avverte la differenza della scansione di questi momenti metafisici rispetto a quelli formalizzati da Scoto nella distinzione 43 del primo libro dell'*Ordinatio*: qui la cosa dapprima viene concepita nella sua pensabilità dall'intelletto divino, poi viene considerata nella sua possibilità intrinseca e infine viene presentata alla volontà per essere voluta e creata; Dezza spiega questa differenza in base agli scopi diversi che Scoto ha in mente; cf. E. Dezza, *Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 135-159. Infatti, da una parte, Scoto teorizza il concepimento delle idee nel secondo momento metafisico per spiegare la

La critica di Francesco agli ultimi due modi preannuncia chiaramente la sua soluzione. Infatti, Francesco rifiuta la molteplicità dei principi di conoscenza, delle compiutezze, degli enti noetici e delle relazioni, nonché la preesistenza dei contenuti virtuali in quanto conosciuti prima dell'essenza divina in quanto principio di conoscenza; tale molteplicità è sostituita dal carattere assoluto e unico dell'essenza divina che include in modo virtuale ed eminente gli oggetti secondari, ed è ricondotta alla successione degli atti dell'intelletto umano finito nello stato di via. Invece, l'infinità dell'atto dell'intelletto umano, nello stato beatifico, e dell'intelletto divino consente di cogliere l'unicità dell'essenza divina. Questa soluzione somiglia a quella proposta da Francesco a proposito del carattere relativo delle persone divine. Anche in quel caso, Francesco accentua il ruolo dell'intelletto umano, capace di associare i nomi e le funzioni delle persone divine a partire dal fondamento assoluto della relazione; ma questa associazione si rivela effimera, perché conduce tale intelletto a conoscere soltanto le ragioni estrinseche delle persone, lasciandolo ignorante e balzubiente riguardo all'unica ragione neutra e indistinta delle persone divine *ex parte rei*. In assenza di tale ragione, all'intelletto umano, nello stato di via, non resta che associare il numero della persona, secondo l'ordine di origine, al suo nome, senza comprenderne il significato intrinseco<sup>54</sup>.

L'atto immanente o intrinseco di conoscere precede quello transuente o estrinseco di creare e provoca l'insorgenza dell'*esse deminutum* della creatura conosciuta in quanto distinto dall'essere reale della creatura in atto e dall'atto di pensiero. A questo essere reale Francesco aggiunge quello intenzionale o oggettivo della creatura in quanto conosciuta, prima della creazione, e l'essere virtuale o potenziale dell'atto di conoscenza. La dotazione dell'essere intenzionale alla creatura in quanto conosciuta configura la produzione eterna della creatura, che, collocandosi al livello della pura possibilità, non contrasta con la creazione temporale dal nulla o dall'impossibilità, nelle intenzioni di Francesco.

La soluzione del carattere unico e assoluto dell'essenza divina in quanto principio di conoscenza approssima Francesco a Pietro Aureolo, ma allontana sostanzialmente Francesco da Scoto e dagli scotisti coevi all'Appignanese. Infatti, per quanto Francesco adotti la teoria dell'*esse deminutum*, egli trascura l'esito più innovativo della teoria scotiana, ossia la concezione dell'idea in quanto prodotto dell'atto intellettuale e il superamento dell'esemplarismo platonico-agostiniano.

Schabel ha accostato la teoria dell'Appignanese sull'essere virtuale, obiettivo e reale alle idee speculative e pratiche di Tommaso d'Aquino e soprattutto a Giovanni Duns Scoto che rigetta la teoria tommasiana:

Scotus's scheme, consisting of a non-temporal process in instants of nature, is given in his treatments of divine Ideas, foreknowledge, power, and will. For Scotus, before the action of the will, the divine intellect

successiva insorgenza dell'*esse cognitum*, dall'altra parte, Scoto pone la pensabilità delle essenze nel primo momento metafisico e la possibilità intrinseca di tali essenze nel secondo momento per assicurare la creazione in quanto aggiunta dell'esistenza in atto all'essenza pensabile e possibile. Tuttavia, il fondamento delle idee rimane, in entrambi i casi, il concepimento intellettuale delle essenze pensabili.

<sup>54</sup> Cf. F. Fiorentino, *Francis of Appignano and the opinio of absolutis*, in *Atti del VII Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, 15 ottobre 2016, a cura di D. Priori e F. Zanin, Iesi (AN) 2017, pp. 54-84.

first puts all possibles into intelligible being, and, second, the things in intelligible being thereby have possible being. This stage has parallels with Aquinas's speculative Ideas, but whereas for Aquinas speculative Ideas appear to be dependent on God's mind, for Scotus this is not so. Third, the divine will actualizes some of these possibles, and then fourth, the intellect knows, or foreknows, all of creation. In a sense, the will's actualization brings about something parallel to Aquinas's practical Ideas, although they are not exactly Ideas for Scotus<sup>55</sup>.

Il paragone di Schabel è sorretto dalla considerazione del processo metafisico della creazione in quattro istanti di natura, con cui dapprima l'intelletto divino concepisce le essenze possibili delle creature nella loro pura pensabilità; nel secondo istante, tali essenze sono configurate come possibili, mentre nel terzo la volontà porta in atto alcune di esse, aggiungendo loro l'attributo dell'esistenza; infine l'intelletto divino conosce le creature effettivamente create; ma questa teoria serve a spiegare, nelle intenzioni di Scoto, la creazione, l'onnipotenza e la prescienza divina dei futuri contingenti, non il processo di produzione delle idee divine. Michio Kobayashi ha notato: «Ce qui est à remarquer dans la conception de l'idée divine chez Duns Scot, c'est qu'en s'écartant de la tradition platonicienne qui régie la création sur le modèle d'idées éternelles, il n'accorde plus à l'idée divine le rôle exemplaire et déterminant dans la création»<sup>56</sup>.

Come ho notato altrove, la distanza della teoria scotiana dell'*esse cognitum* dall'esemplarismo non si misura tanto rispetto a Platone quanto a Enrico di Gand e dalla teoria dell'*esse ratum* da cui, tuttavia, Scoto prende le mosse nei tre commenti sentenziari e soprattutto nella *Reportatio* in cui risuonano gli echi dell'influenza parigina di Enrico di Gand<sup>57</sup>. La teoria enrichista viene smontata da Scoto pezzo per pezzo. Innanzi tutto Scoto sostituisce l'autonomia delle essenze con la dipendenza dell'essere pensabile. In secondo luogo, mentre la teoria enrichista si fonda sulla relazione ideale con cui l'intelletto divino compara le essenze delle creature con l'essenza divina dalla quale fluiscono tali essenze come le proprietà di un unico soggetto, nei due commenti oxoniensi Scoto introduce la relazione della terza classe, ossia la relazione non mutua con cui l'essere pensabile della creatura si rapporta all'intelletto in quanto conoscente, mettendo fuori gioco l'essenza divina in quanto esemplare archetipico. L'anticipazione della produzione intellettuale dell'essere pensabile al secondo momento ridimensiona la relazione di comparazione, retrocessa al terzo momento. Così l'*esse ratum* deve subire l'antecedenza dell'essere pensabile sia nell'essenza sia nell'esistenza e la creatura viene dapprima pensata senza rapporto con l'essenza divina, poi comparata con l'essenza divina e infine conosciuta dall'intelletto divino, formandosi propriamente come idea; essa deve la sua esistenza all'intelletto divino che non compone e divide i termini di una proposizione, ma produce gli enti pensabili con atti assoluti, e si struttura come un *esse cognitum* creato e dipendente. In Scoto l'idea passa da essere il referente ultimo ed

<sup>55</sup> Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., pp. 1597-1598.

<sup>56</sup> M. Kobayashi, *Création et contingence selon Descartes et Duns Scot*, in *Descartes et le Moyen Âge*, éd. J. Biard e R. Rashed, Paris 1997, pp. 75-89, in particolare p. 80.

<sup>57</sup> Per l'influenza di Enrico di Gand a Parigi cf. L. Hodll, *Die Opposition des Joannes de Polliaco gegen den schule der Gandavistae*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 9 (2004), pp. 115-147.

esemplare degli enti del cosmo fisico e noetico a indicare un oggetto intellettuale, il pensato in senso cartesiano e lockiano.

Infatti, come ho osservato altrove<sup>58</sup>, Scoto non considera l'idea come un esemplare, ma come un contenuto di pensiero, secondo il significato contemporaneo di idea; essa in quanto oggetto pensabile o pensato, nella teorizzazione di Scoto, non è eterna, ingenerata, immutabile e incorruttibile, ma è noeticamente concepita e prodotta dall'intelletto divino che esegue due operazioni: l'una assoluta con cui forgia noeticamente l'essenza possibile che è virtualmente inclusa nell'essenza divina, secondo lo statuto della pura pensabilità; l'altra relativa con cui l'intelletto è raggiunto dalla pensabilità dell'essenza possibile che è stata appena costituita. Tramite questa pensabilità s'instaura una relazione con cui è l'essenza possibile a determinare l'atto di pensiero dell'intelletto divino. In termini cartesiani, l'essenza possibile è configurata, nella realtà materiale, come l'atto di pensiero e poi, nella realtà obiettiva, come l'oggetto rappresentativo di ciò che è stato presentato all'intelletto. Tuttavia, fino a questo punto, non è ancora apparsa l'idea, ma solo l'*esse deminutum* o relativo che collega l'essenza possibile all'intelletto divino. Affinché l'idea appaia, tale intelletto deve comparare l'essenza divina in quanto contenitore rappresentativo di ogni essenza possibile con la pensabilità di quest'ultima essenza; questo non è più il risultato dell'atto di pensiero, ma un'entità noetica, estrinseca all'intelletto divino. Questo atto di comparazione sostituisce ogni traccia dell'esemplarismo platonico-agostiniano e genera una relazione ideale, diretta dall'intelletto divino alla pensabilità dell'essenza possibile e non viceversa. Infine, tale pensabilità è conosciuta dall'intelletto divino.

Tuttavia, proprio la mancata considerazione dell'esito più innovativo della teoria scotiana apre a Francesco di Appignano uno scenario lasciato inesplorato da Scoto. In questo scenario Francesco inizia a elaborare almeno due nuovi concetti che emergono, con maggior evidenza, in Ockham, Adamo di Wodeham e Gregorio da Rimini. Infatti, da una parte, Francesco volge il concetto di denominazione dal significato alnevicano a quella che Ockham finisce per intendere come la qualità dell'atto mentale; questa qualità non sostituisce, ma affianca, in Francesco, la teoria tradizionale dell'essere indebolito<sup>59</sup>. Dall'altra parte, Francesco tenta di risolvere il contrasto che si manifestava, in Scoto, tra la teoria della produzione intellettuale della pensabilità della creatura e quella della possibilità intrinseca di tale creatura, a prescindere da Dio, riconducendo tale possibilità alla composizione logica dei termini e a Dio in quanto ente semplice a un tempo; per cui, posta la causazione che Dio esercita sullo statuto ontologico di ciascun termine e sullo statuto logico della proposizione, i termini assunti in senso composto, determinano il significato complessivo della proposizione, secondo quella che, in Adamo di Wodeham e in Gregorio da Rimini, diverrà la teoria del *complexe significabile* o del significato totale della proposizione<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cf. Fiorentino, *The idea in John Duns Scotus' turn-about between Plato and Descartes* cit., pp. 190-202.

<sup>59</sup> Cf. A. Ghisalberti, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought* cit., pp. 401-426.

<sup>60</sup> Cf. O. Grassi, *Intuizione e significato, Adam Wodeham e il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Milano 1986, pp. 245-251.

Egbert P. Bos ha paragonato il mondo delle idee di Francesco di Meyronnes a quello dei *complexe significabilia* di Gregorio da Rimini, ossia degli enunciati totali e di per sé veri delle proposizioni che non richiedono di essere formulate nella mente per essere ed essere vere, e al terzo mondo di Karl R. Popper, ossia quello dei contenuti oggettivi del pensiero o delle opere d'arte<sup>61</sup>. Tuttavia, propriamente parlando, le idee divine, nelle intenzioni di Meyronnes, nè esistono nè non esistono, ma prescindono dall'esistenza o dalla non-esistenza sotto ogni aspetto; esse sono senza esistere, perché queste idee sono essenti e non esistenti, sono in senso qualitativo e non quidditativo, sono qualità e non *res*. Questo mondo di mere essenze, a dispetto di Scoto, non è stato prodotto né causato, è eterno, ingenerato, incorruttibile, inannichilabile, ma non è affatto separato da Dio, anzi è tale proprio perché è coesenziale con Dio, pur distinguendosi formalmente da Lui. Queste essenze sono pensabili per se stesse, prima o a prescindere dalle operazioni di un intelletto che le pensi. Così Meyronnes risolve il contrasto scotiano tra la produzione intellettuale della pensabilità della creatura e la sua possibilità intrinseca, a prescindere da Dio<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Cf. E.P. Bos, *Theory of ideas according to Francis of Meyronnes. Commentary to the Sentences (Conflatus) I d. 47*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Actes du Colloque international organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Corfou, 6-8 octobre 1995), éd. L.G. Benakis, Turnhout 1997, pp. 211-227, in particolare pp. 215, 226-227; F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini. Il futuro, la contingenza e la scienza nel pensiero tardo-medievale*, Roma 2004, pp. 111-152; K.R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, pp. 106-152.

<sup>62</sup> Cf. F. Fiorentino, *Le idee divine nelle prime due questioni della distinzione 47 del Conflatus di Francesco di Meyronnes*, in via di pubblicazione.