

---

# 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 Francescana, 2020 (Centro Studi Cappuccini Lombardi. Nuova serie, 6), 549 pp. (G. Marozzi).

Studi

# La predicabilità dell'essere in Francesco d'Appignano.

## La relazione creatore/creatura tra univocità ed equivocità

Fabio Zanin

### *Abstract*

La teologia dell'inizio del XIV secolo rifiuta generalmente la dottrina dell'analogia dell'essere. Secondo molti studiosi, la posizione di Francesco d'Appignano su come e con riferimento a che cosa 'essere' sia predicato (la sua 'predicabilità') sembra condividere sia il modo in cui Scoto concepisce la relazione tra intelletto e volontà in Dio, sia l'affermazione di Ockham secondo la quale esso è semplicemente un concetto, che non può denotare alcuna cosa reale (una sostanza o un accidente). Considerata attentamente, la posizione di Francesco risulta, tuttavia, del tutto originale, basata com'è su una precisa differenza a proposito del modo in cui intelletto e volontà interagiscono nella Trinità divina e nelle creature, permettendo al contempo di strutturare diversi livelli di connotazione del termine 'essere' che attenuano la radicale posizione di Ockham sull'equivocità. In conclusione, il contributo di Francesco d'Appignano sulla predicabilità di 'essere' mostra quanto variegato e non specificamente subordinato all'insegnamento di qualche preciso maestro sia il dibattito tardo medievale su un tema fondamentale della teologia.

Early XIV<sup>th</sup> century Theology generally refuses the doctrine of the analogy of being. Among scholars, Francis of Marchia's position on how and as regards to what 'being' is predicated (its 'predicability') apparently shares both Scotus' way of conceiving the relationship between intellect and will in God, and Ockham's claim that 'being' is just a concept, which can not denote any real thing at all (a substance or an accident). Carefully considered, Marchia's position is actually a peculiar one, as it is based on a precise difference between divine Trinity and creatures on the way intellect and will interact, and at the same time allows to range several levels of connotation of 'being', which attenuate Ockham's radical claim for equivocity. Therefore, Marchia's contribution on the predicability of 'being' shows how varied and not specifically subject to any master's *via* is the late medieval debate on a crucial topic of Theology.

### *Introduzione*

Il presente saggio sulla dottrina della predicabilità dell'essere di Francesco d'Appignano non ha la pretesa di essere innovativo, né sul piano del tema che indaga, né su quello del contenuto, e non è esente da difetti di impostazione della discussione. Da un lato, sulla posizione del *Doctor succinctus* si era espresso, già sei anni fa, Andrea Nannini al VI convegno di Appignano, con un intervento in cui essa era esposta in modo molto più ampio ed esaustivo<sup>1</sup>. Dall'altro, la posizione di Francesco sarà discussa con, alla mano, l'edizione del 2006 di p. Mariani delle prime 10 *distinctiones* del primo libro del commento alle *Sentenze*, la quale si basa su quella che Schabel ha chiamato la *versio minor* del commento, cioè una sua *reportatio*<sup>2</sup>, mentre è ancora in attesa di una pubblicazione la tradizione manoscritta della *versio maior* (l'*Ordinatio* o *Scriptum* sulle *Sentenze*). Tuttavia, diversamente da Nannini vorrei inserire il problema della predicabilità dell'essere nella cornice della relazione che il *Doctor succinctus* delinea, in Dio, tra intelletto e volontà; quanto al testo approntato da p. Mariani la scelta è motivata *faute de mieux*. Si consideri comunque che, per quanto abbreviata, la versione della *Reportatio* delle *quaestiones* conserva il medesimo nucleo concettuale della versione dell'*Ordinatio* (posto che ne esista una sola). Tale nucleo è di una tale importanza nell'ambito della teologia (il commento alle *Sentenze* di Francesco è conservato, nelle sue varie versioni, in 16 manoscritti), da meritare di essere considerata a confronto con la posizione di due giganti come Duns Scoto e Ockham.

L'obiettivo che mi propongo di raggiungere è duplice: mettere in rilievo l'originalità della posizione di Francesco d'Appignano sulla relazione tra l'essere di Dio e delle creature; dare concretezza alla sua posizione sulla predicabilità dell'essere che, se considerata in correlazione all'analisi della relazione tra intelletto e volontà in Dio, guadagna non solo in coerenza, ma proprio in originalità. Ci si augura così di trasmettere l'immagine di un pensatore che non si colloca semplicemente 'a metà strada' tra Duns Scoto e Ockham, ma che prova a basare la teologia su pilastri che le consentano di rientrare nel dominio del sapere dimostrativo. Nello specifico del problema qui trattato, Francesco concepisce, come il *Doctor subtilis*, la volontà come subordinata all'intelletto in Dio, ma mantiene, come il *Venerabilis Inceptor*, un salto ontologico radicale tra Dio e le creature: 'ens' è un mero concetto (*intentio*), capace di significare *in quid*, ma in modo troppo vago a causa della sua estensione, per poterne ricavare una qualche comunanza determinabile tra Dio e le creature.

<sup>1</sup> A. Nannini, *La questione dell'univocità dell'ens dopo Duns Scoto: Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa*, in *Atti del VI convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Jesi (AN) 2014, pp. 65-131.

<sup>2</sup> Ch.D. Schabel, *The Redactions of Book I of Francesco d'Appignano's Commentary on the Sentences*, in *Atti del II convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di M. Balena-D. Priori, Jesi (AN) 2004, pp. 77-122.

### 1. Duns Scotto: Univocità dell'essere e potenza logica

Nelle questioni 1-2, parte prima della *distinctio* 3 del primo libro dell'*Ordinatio* del suo commento alle *Sententiae*, dedicata alla 'conoscibilità di Dio', Duns Scotto intende l'univocità come una proprietà di concetti e ne dà la seguente definizione: «*Univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem*»<sup>3</sup>. In tal senso risulta che il concetto di 'essere' è univoco, se riferito a Dio e alle creature: infatti, l'*intellectus viatoris* dubita che Dio, ad esempio, sia finito o infinito, creato o increato, ma non che sia un *ens*-<sup>4</sup>. Al contempo, Duns Scotto liquida la tesi tomista dell'analogicità dell'essere: «*Ponendo duos conceptus, ponis duo obiecta formalia cognita. Quomodo sunt duo cognita formalia et non ut distincta?*»<sup>5</sup>.

La confutazione della tesi dell'analogicità passa attraverso un'esplicitazione del modo attraverso il quale si acquisisce un concetto. Si tratta di un processo naturale che culmina nell'azione astraente che l'intelletto esercita sui *phantasmata*, le immagini delle cose che si formano a partire dagli stimoli suscitati dalla *res* percepita. Se si afferma che il concetto di '*ens*' attribuito a Dio è analogo, e non identico, a quello della creatura, allora, stante che non può sorgere naturalmente, dovremmo concluderne che di Dio non abbiamo un concetto, il che è manifestamente falso<sup>6</sup>. Ora, un concetto è essenzialmente o virtualmente contenuto in un altro come effetto adeguato dell'azione dell'intelletto sui *phantasmata*, ossia sempre come risultato di un processo di astrazione. Di Dio abbiamo allora un concetto, quello di '*ens infinitum*':

Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo<sup>7</sup>.

Il concetto di Dio in quanto '*ens*' è il più imperfetto tra tutti quelli riferibili all'essere, dal momento che è l'effetto ultimo e più dissimile dalla causa diretta del concetto, cioè dal *phantasma* di una cosa di cui si ha testimonianza nell'esperienza<sup>8</sup>. Tale concetto è, però, il più perfetto tra quelli rientranti in '*ens*' se è attribuito all'oggetto cui si riferisce: «*Forte instantiae bene probant quod actus circa Deum non sit perfectissimus intensive; nec hoc requiritur, ut sit ibi beatitudo naturalis, sed quod coniungat obiecto perfectissimos*»<sup>9</sup>. Noi concepiamo

<sup>3</sup> Iohannis Duns Scoti *Opera Omnia*, III, iussu et auctoritate A. Sépinski, Civitas Vaticana 1954, (d'ora in poi: OP, III), I, d. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 26, p. 18.

<sup>4</sup> OP, III, *ibid.*, n. 27, p. 18.

<sup>5</sup> OP, III, *ibid.*, n. 33, 21.

<sup>6</sup> OP, III, *ibid.*, n. 35, 22. Vedi in proposito A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. by M. McCord Adams, Ithaca (NY) 1990, p. 257: «Since a demonstration may never legitimately employ meaningless concepts, the ultimate test of meaningfulness either immediately or consequentially is experience. The net result of all this is to show that God's existence is anything but self-evident».

<sup>7</sup> OP, III, *ibid.*, n. 39, p. 26.

<sup>8</sup> OP, III, *ibid.*, n. 49, pp. 32-33.

<sup>9</sup> OP, III, *ibid.*, n. 55, p. 37.

negativamente Dio secondo il concetto privativo di ‘infinito’<sup>10</sup>, che ci consente di comprendere il concetto di ‘necessario’ col quale intendiamo positivamente Dio, in quanto ente semplicemente necessario che giustifica l’esistenza e la concatenazione degli enti contingenti evidenti per esperienza. Nel concetto di ‘necessario’ è negata qualunque imperfezione, ossia qualunque *potentia aliter se habendi vel fluxibilis*<sup>11</sup>, e tale perfezione è richiesta affinché l’ordine causale abbia una sua giustificazione ultima. Una catena causale infinita in atto, infatti, sarebbe paradossale: risulterebbe una totalità di relazioni causali necessarie per produrre un effetto, senza che vi sia, però, una causa sufficiente che la ponga in atto.

La necessità secondo la quale Dio esiste può essere pienamente compresa se la si inserisce all’interno della più ampia concezione della ‘possibilità’ che il *Doctor subtilis* sviluppa nelle *distinctiones* 7 e 35 dell’*Ordinatio*. Nella 3, comunque, egli aggiunge alcuni dettagli sulla conoscibilità di Dio, che permettono di comprendere meglio la sua teoria della modalità. Duns Scoto afferma, innanzitutto, che «*Deus est haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum*»<sup>12</sup>. Ciò che è *obiectum voluntarium*, proprio perché causa *in se* dei suoi atti e non per altro (cioè essendone causa prima e diretta, e non seconda e ordinata), non è conoscibile né nella sua essenza, né per somiglianza *univocationis* (cioè sotto dei concetti generali) o *imitationis* (cioè a partire da imitazioni imperfette di esso). Dio è conosciuto solamente attraverso le *species* delle creature; in generale, infatti, ciò che si conosce attraverso la *species propria* imprime in ciò che conosce anche le *species* dei trascendenti (essere, bene, vero etc.) i quali convengono essenzialmente a Dio in quanto *ens perfectus*<sup>13</sup>. Nessuna cosa è, del resto, conosciuta direttamente per via naturale, cioè in modo intuitivo (non tramite le *species*); *a fortiori* ciò vale anche per la conoscenza di Dio<sup>14</sup>. In conclusione, Dio è ciò che è conoscibile dall’*intellectus viatoris* come perfettissimo *naturaliter de ordine cognitionis perfectionis simpliciter*, ma non proporzionatamente alle nostre capacità cognitive<sup>15</sup>. Egli è *primum cognitum* nel

<sup>10</sup> Su questo punto Scoto è più esplicito nel *De primo principio* (varie edizioni, tra le quali la più recente è quella curata da P. Porro, *Trattato sul primo principio*, Milano 2008), I, 7 e nei *Quodlibeta* (disponibili nella ristampa dell’ed. Wadding, ed. Vivès, Parisiis 1895, vol. 25) q. 3, n. 6, dove sostiene che l’infinità è il modo di essere proprio di Dio, non un attributo né una perfezione, ma qualcosa che è intrinseco e inseparabile dall’*ens* divino stesso, al pari della finitezza per le creature. Vedi Wolter, *The Philosophical Theology* cit., pp. 273-274: «Infinity [...] is not an attribute of being, like one or good. It is an intrinsic mode so one with being that if we prove for example that every being is true, or every being is good, it will follow automatically in the case of God that he is infinitely true or intelligible, and infinitely good». Vedi anche P. King, *Scotus on Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cur. T. Williams, New York 2002, p. 20: «A proper attribute is a feature that includes its subject in its definition, though not conversely. For instance, ‘odd’ is a proper attribute of number, since in explaining what ‘odd’ means we need to speak of number, but we can explain ‘number’ without speaking of odd or even (despite the fact that every number is necessarily odd or even)».

<sup>11</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 55, p. 38.

<sup>12</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 57, p. 39.

<sup>13</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 61, p. 42.

<sup>14</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 64, pp. 45-46.

<sup>15</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 97, p. 62.

senso che è il conosciuto in quanto perfettissimo, ma non conosciuto come tale in modo adeguato all'intelletto umano<sup>16</sup>:

Si loquamur de perfectione sive de notitia perfectiore secundum proportionem ad cognoscibile, dico quod a perfectioribus sensibus sensibilia, et eos efficacius moventia, sunt perfectius cognoscibilia secundum proportionem, eo quod intellectus noster plus attingit ad illa secundum gradus cognoscibilitatis eorum, et quae sunt remotiora ab illis, sunt minus cognoscibilia, secundum proportionem suae cognoscibilitatis<sup>17</sup>.

Ciò che sappiamo con certezza di ogni singola *res* della quale ci formiamo un concetto attraverso le *species* è che essa, in qualche modo, esiste e che, di conseguenza, sul piano meramente logico, non le ripugna l'essere. Si tratta della nota la tesi del *Doctor subtilis*, espressa nella maniera più chiara nella questione 1 della *distinctio* settima del primo libro dell'*Ordinatio*, secondo la quale la possibilità, o 'potenza logica' (distinta dalla potenza naturale), consiste nella non-ripugnanza dei termini composti dall'intelletto, si tratti di una *compositio de secundo adiacente* ('*Homo est*') o *de tertio adiacente* ('*Homo est animal*'). In altre parole, è possibile tutto ciò che è pensabile senza contraddizione<sup>18</sup>, ed è tale indipendentemente dalla volontà di Dio: se ci fosse stato un intelletto prima del mondo, l'intelletto di un ente creatore ad esempio, '*Mundus erit*' sarebbe stata un'affermazione possibile, poiché i suoi termini non si escludono, né in virtù di un qualche principio nella cosa che è possibile (nel mondo *in se*), né per la potenza (di agire) di Dio, ma per quella potenza (logica) che è la non-ripugnanza dei termini.

Nella *quaestio unica* della *distinctio* 35 Duns Scoto lascia intendere che l'*intellectio* di una cosa coincide col suo *esse realiter* in potenza («*Illa intellectio dicitur nunc actu esse huius obiecti, obiectum autem non dicitur nunc esse obiectum intellectionis meae*»)<sup>19</sup>, tesi che esplicita poi, nella *distinctio* seguente (*quaestio unica*), dove precisa che ciò che ripugna formalmente, ripugna anche realmente ad una *res* (ad esempio, all'uomo non ripugna l'*esse*, poiché esso è logicamente possibile, mentre alla chimera l'*esse* ripugna, poiché è logicamente impossibile che essa esista stante la *repugnantia* dei termini che compongono la descrizione dell'*ens* 'chimera'). La possibilità logica può avere come conseguenza una possibilità oggettiva per l'onnipotenza di Dio che si estende su ogni possibile logico il quale, tuttavia, può sussistere *absolute* anche se sulla sua possibilità Dio non stendesse il suo sguardo: «*Omnipotencia Dei [...] respicit omne possibile [...], tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret*»<sup>20</sup>. Nella *quaestio unica* della *distinctio* 43, infine, il *Doctor subtilis* ritorna su questo punto cruciale, ribadendo che è *simpliciter impossibile* ciò cui ripugna l'essere *ex ratione sua formali et per se essentiali*, cioè non rispetto ad altro, nemmeno, *si licet*, rispetto a Dio<sup>21</sup>. Nel primo istante

<sup>16</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 103, p. 66.

<sup>17</sup> *OP*, III, *ibid.*, n. 98, p. 62.

<sup>18</sup> Iohannis Duns Scoti *Opera Omnia*, IV, iussu et auctoritate A. Sépinski, Civitas Vaticana 1956, *Ordinatio*, I, d. 7, q. 1, n. 27, p. 118.

<sup>19</sup> Iohannis Duns Scoti *Opera Omnia*, III, iussu et auctoritate A. Sépinski, Civitas Vaticana 1963, (d'ora in poi: *OP*, VI), *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 51, p. 267.

<sup>20</sup> *OP*, VI, d. 36, q. un, nn. 60-61, p. 296.

<sup>21</sup> *OP*, VI, d. 43, q. un, nn. 5-7, p. 353.

della natura (istante, naturalmente, non temporale, ma ontologico) la *res* possiede un *esse intelligibile*, che nel secondo istante diventa un *esse possibile* quando ad essa si volge l'intelletto divino. L'*esse* non ripugna a nessuna *res* che sia intelligibile, ma formalmente a tutto ciò che non sia Dio ripugna l'*esse* necessario, il quale è attributo di Dio in quanto identico con la sua infinità e perfezione somma: in quanto infinito, Dio non manca di nulla, estende su tutto il suo intelletto e la sua volontà, compreso se stesso che conosce e ama direttamente e sul quale, dunque, non deve operare perché qualcosa che è possibile divenga reale<sup>22</sup>.

## 2. Ockham: L'univocità non è che una proprietà delle voces

Ockham ritiene che le *rationes* fornite da Duns Scotto per sostenere l'univocità di '*ens*' non siano probanti. Nella *quaestio* 9 delle *distinctiones* 1-2 del primo libro della sua *Ordinatio* del commento alle *Sentenze* rileva come non si possa formare nella mente una proposizione che abbia significato come '*a* è un *ens*', se non si apprende prima distintamente il concetto di 'sostanza' e quello di 'accidente': '*ens*' null'altro significa che o sostanza o accidente<sup>23</sup>. Essendo il 'concetto' di 'Dio' *simpliciter simplex*, esso non può significare nulla che sia in qualche modo composto o parte di un composto; di conseguenza, nulla di ciò che è nella creatura può essere realmente attribuito a Dio, nemmeno togliendovi qualunque traccia di imperfezione. Se nulla di reale è univoco a Dio e a creatura, «*tantum attribuitur sibi et creaturae unus conceptus qui nec est in Deo nec in creatura extra, quamvis de utroque praedicatur vel pro utroque*»<sup>24</sup>.

Ockham distingue nell'analisi del significato di concetto il piano mentale da quello linguistico. Il *Venerabilis inceptor* ritiene che ci sia distinzione tra univocità ed equivocità solo tra *voces*, mentre tra i concetti (cioè nel linguaggio mentale) esiste solo univocità, che al limite si divide in propria e impropria, quando rispettivamente non connota o connota in modo peculiare ciò che denota<sup>25</sup>. Qualunque concetto, d'altra parte, è, in quanto coincidente con un atto di astrazione, istituito dalla mente proprio per essere *praedicabilis de pluribus* e il segno linguistico che ad esso corrisponde conserva, anche

<sup>22</sup> *OP*, VI, *ibid.*, n. 14, p. 358. Sul rapporto tra intelletto e volontà in Dio, vedi anche Wolter, *The Philosophical Theology* cit., pp. 271-272, in particolare: «The divine essence is so perfect an object of knowledge that it causes not only an intuitive vision of itself but of everything else as well, so that the presence of these secondary or lesser objects would contribute nothing to the perfection of the knowledge which the first being has of them by reason of the presence of its primary object. From this it follows that this primary object is infinitely knowable, for only if the superior is infinite in cognoscibility, will it be impossible for the inferior object to add to it. But if it is infinitely knowable, then it is infinite in being, for according to Aristotle *unumquodque sicut se habet ad esse sicut ad cognoscibilitatem*».

<sup>23</sup> *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, *distinctiones* 2-3, ed. S. Brown, St. Bonaventure (NY) 1970 (*OT*, II) (d'ora in poi: *Scriptum* II), d. 1-2, q. 9, p. 299.

<sup>24</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, p. 300.

<sup>25</sup> Ockham, infatti, nega che vi sia sinonimia nel linguaggio mentale. Si veda, in proposito, D. Chalmers, «Is There Sinonimy in Okham's Mental Language?», in V. Spade, *The Cambridge Companion to Ockham*, New York 1999, pp. 76-98.

quando è equivoco, una traccia dell'univocità che caratterizza il concetto cui corrisponde<sup>26</sup>. La domanda corretta che ci si deve porre, a proposito della relazione tra Dio e le creature, è, dunque, se tra di essi ci sia un concetto di 'ens' predicabile *in quid* di Dio e delle creature<sup>27</sup>.

Ockham distingue, su questi presupposti, tre casi di *univocitas rationum*. Si ha *univocatio* quando: 1) un concetto (e il corrispondente segno linguistico) si predica di una molteplicità di cose tra sé distinte, ma similissime; è il caso degli individui appartenenti ad una specie specialissima; 2) un concetto si predica *in quid* di una molteplicità di cose diverse realmente ma non similissime; è il caso di individui che appartengono a generi diversi (un uomo e un cavallo, ad esempio). 3) un concetto predicabile di una molteplicità che appartiene ad una sola cosa e che con essa formano un tutto unico, ad esempio le *relationes divinae*, dato che una sola e semplice è l'essenza di Dio<sup>28</sup>. Ogni termine univoco, dunque, in quanto universale (cioè predicabile *de pluribus entibus*) esclude dal suo ambito di riferimento l'essenza divina, che non si predica *pluraliter* e alla quale ci si riferisce univocamente in un modo del tutto speciale. Del resto, Dio non è conosciuto in sé, ma tramite qualche elemento che si aggiunge alla sua *ratio*; se fosse conosciuto *in se*, infatti, non si dubiterebbe della sua esistenza, poiché pensare che egli non esista includerebbe immediatamente una contraddizione<sup>29</sup>.

Il concetto di 'Dio' è sostanzialmente privo di uno specifico contenuto: in primo luogo perché, se ci si riferisce ad esso solo in quanto *ens*, bisogna considerare che l'intelletto è certo di qualcosa che sia *ens per accidens*, cioè in modo contingente, non *quidditative*, cioè necessario; in secondo luogo un concetto *simpliciter simplex* è tale per cui non esso si può concepire secondo un certo aspetto e ignorare secondo un altro<sup>30</sup>. La conoscenza di Dio è possibile secondo un concetto univoco che non ha, tuttavia, alcun riferimento alla realtà; esso si può, per usare il linguaggio della disputa tra Anselmo e Gaunilone, pensare, ma non comprendere, o a Dio si può accennare, ma di esso nulla si può davvero dire. Usando un'espressione dal vago sapore di stoicismo, Ockham afferma che nessun concetto a noi possibile *pro statu isto* si predica di Dio *in quid*, ma solo come *talis*:

Tanta simplicitas vel maior est in Deo quanta est in quacumque differentia ultima; sed non obstante tali simplicitate Dei Deus potest cognosci in aliquo conceptu univoco sibi, quamvis ignoretur in se; igitur

<sup>26</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 306-308. Su questo punto le posizioni di Ockham e Duns Scoto coincidono: anche per il *Doctor subtilis* l'analogia è una specie di equivocità. Vedi W.E. Mann, *Duns Scotus on Natural and Supernatural Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus* cit., pp. 246-247: «Suppose, as Scotus never denies, that we can naturally acquire analogical concepts of God. Any such analogical concept will be, by Scotus' lights, equivocal and thus complex. Consider now the conceptual components of any such complex concept. If every component is itself equivocal and does not depend ultimately on some univocal concept, then we have literally no way of telling what the analogical concept is about or even whether it is coherent. For we can understand how equivocation works only when we see how the equivocal term or concept deviates from its univocal base».

<sup>27</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, p. 307.

<sup>28</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 310-312.

<sup>29</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 313-315.

<sup>30</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, p. 302.

eadem ratione realitas quaecumque ultima potest cognosci in aliquo conceptu univoco sibi quamvis in se ignoretur<sup>31</sup>.

Dio può essere conosciuto solo secondo un concetto complesso composto da concetti semplici e comuni, e il miglior candidato ad essere tale, univoco a Dio e all'uomo, è quello di *'ens creativum'*, predicabile di Dio e della creatura fatta a sua immagine e somiglianza *in quid e per se*, e la divisione sufficiente, cioè quella che esaurisce le modalità in cui si può esprimere tale *ratio*, sono *'ens creatum'* e *'ens increatum'*<sup>32</sup>. Risulta così che *'ens'* è semplicemente il termine comune univoco predicabile *in quid* per somiglianza massima di tutto ciò che esiste fuori dell'anima, compresi gli accidenti e i modi di essere o *passiones*, tra le quali vi sono appunto *creatum* e *increatum*, ma esso non rientra in nessuna definizione (non definisce nulla), perché in nessuna si nega il concetto di ente<sup>33</sup>: «*Passiones entis non sunt aliqua talia a parte rei, sed tantum sunt quidam conceptus importantes illud idem et omnia illa quae importat conceptus entis, connotando aliquod ens determinatum in obliquo*»<sup>34</sup>.

Il *Venerabilis Inceptor* demolisce la posizione di Duns Scoto anche ribaltando la relazione tra intelletto e volontà di Dio. Nella *quaestio unica* della *distinctio* 36 del primo libro dell'*Ordinatio*, Ockham chiarisce innanzitutto che 'essere' significa 'esistere' ed è convertibile con 'ente'; quest'ultimo termine significa ciò cui non ripugna l'esistere in natura ed è, sul piano linguistico, una copula che unisce un soggetto ad un predicato. Se ad 'essere' segue un genitivo (ad esempio, *'esse hominis'*), l'espressione si intende usata *significative* e *supponit* per l'esistenza di una *res*, o per il fatto che ad essa non ripugni l'esistere in natura; se ad 'essere' segue un accusativo (*'esse album'*), l'espressione si intende usata *materialiter* e *supponit* per una proposizione (*'Sortem esse album'*, ad esempio) che si distingue poi nelle sue varie tipologie (è una *type sentence*):

Si autem 'esse' sit idem quod ens cui non repugnat esse in rerum natura – quamvis isto modo non accipiatur ab auctoritatibus et maxime Sanctis quamvis aliqui improprie sic loquantur -, tunc est consimiliter dicendum sicut nunc dictum est quando idem cum esse-existere<sup>35</sup>.

Fatte queste preliminari precisazioni, Ockham considera lo statuto ontologico dell'*esse repraesentabile* o *intelligibile*. Egli parte dall'assunto per il quale Dio si rappresenta qualunque *res*, ma da nessuna è rappresentato; di conseguenza, l'essere della creatura non può essere realmente identico dall'eterno con l'essere di Dio in quanto rappresentato (cioè come *esse cognitum*): esso non è, in effetti, niente altro dalla creatura stessa: «*Esse repraesentatum creaturae non est entitas positiva, sicut nec ipsa creatura est ab aeterno entitas positiva*». Ciò che Dio comprende o si rappresenta, tuttavia, non può essere un *nihil*, ma non è nemmeno un *ens positivum*. Ockham distingue molteplici significati di *'nihil'*: un primo è il significato di quel sincategorema che è il segno universale della

<sup>31</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 303-304.

<sup>32</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 316-317.

<sup>33</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, p. 333.

<sup>34</sup> *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 321-322.

<sup>35</sup> *Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, distinctiones 19-48, ed. G.I. Etzkorn and F.E. Kelley, St. Bonaventure (NY) 1979 (OT, IV) (d'ora in poi: *Scriptum*, IV), d. 36, q. un., pp. 538, 540.

negazione, il quale si distribuisce tra gli individui di un medesimo gruppo; un secondo è quello del categorema che si riferisce a ciò che non possiede un essere reale, ma meramente possibile; un terzo e ultimo è quel categorema che indica ciò cui ripugna l'essere reale (ad esempio, la chimera). Se si dice dell'*esse cognitum* della creatura che esso è un *nihil*, si intende tale termine come un sincategorema che a tale *esse* nega la realtà. Parlando dell'*esse lapidis*, quasi anticipando Kant, il *Venerabilis Inceptor* afferma che, se Dio comprende la pietra, nessun essere (nemmeno *diminutum*) è acquisito dalla pietra, così come se desidero qualcosa di futuro, l'oggetto di tale desiderio non guadagna in essere:

Esse repraesentatum vel esse cognitum creaturae ab aeterno fuit nihil, primo modo accipiendo nihil categorematicè, non secundo modo. [...] Secundum modum loquendi communem, 'nihil' accipitur syncategorematicè et secundum quod suum distribuibile est 'illud cui non repugnat esse'. [...] Bene sequitur 'Deus intelligit creaturam, igitur creatura intelligitur', non tamen oportet propter hoc quod intellectum sit reale sicut intelligens est realis. [...] Praeter Deum et ipsum lapidem intellectum nihil est imaginabile, sicut praeter colorem in pariete et visionem ipsam nihil est nisi quod prius fuit, et de illis nihil est ad propositum. Similiter desideratum, ex hoc quod desideratur a me, nihil habet quod prius non habuit<sup>36</sup>.

Stante l'essenziale differenza tra il convenire di qualcosa a qualcos'altro realmente, come l'accidente alla causa, per cui si richiede una causa produttiva, e il convenire come di un predicato ad un soggetto, che avviene per l'intelletto componente, si deduce che non si può passare da una predicazione *de tertio adiacente* ad una *de secundo adiacente*, ad esempio non è corretto passare da "La creatura è conosciuta da Dio" a "Esiste l'essere conosciuta della creatura". Duns Scoto commette un errore logico: le sue tesi costringerebbero, infatti, ad affermare che, se l'essere creativo di Dio è impossibile che esista se non esiste ciò che è creabile, allora l'essere creabile della creatura è realmente lo stesso che l'essere di Dio: «*Esse cognitum creaturae non est entitas prima nec est aliqua entitas positiva ab aeterno, non plus quam lapis est entitas positiva ab aeterno*»<sup>37</sup>.

Il rapporto che Ockham istituisce tra intelletto e volontà in Dio risulta ribaltato rispetto a quello concepito da Duns Scoto. Nella stessa *distinctio* 36 l'*esse intelligibile* della creatura è per il *Venerabilis Inceptor* posteriore (sul piano ontologico) alla volontà divina *absolute*, ma precede tale volontà *secundum quid*, cioè la scelta di creare quella specifica creatura, e solo quando quest'ultima esiste il suo *esse intelligibile* le conviene in modo perfetto, poiché allora non si distingue più dal suo *esse reale*<sup>38</sup>. Nella *quaestio* della *distinctio* 43, poi, Ockham rileva che, se si parte dal presupposto che, prima che si produca una mutazione nell'effetto sul piano della realtà, si deve avere una mutazione nella causa, sia essa naturale o volontaria, e se si ammette che la volontà di Dio sia immutabile, allora se ne deve concludere che un effetto si riferisce ad una causa creata *realiter*, ma a Dio *secundum rationem*. Non si può, dunque, paragonare l'agire di Dio a quello delle creature.

La relazione della creatura a Dio è *respectu rationis vel respectu realis*; quando qualcosa non esiste, essa non ha *respectus realis*<sup>39</sup>. Il *Venerabilis Inceptor* accenna alla tesi di "qualcuno" (si legga: Duns Scoto) il quale afferma che la *ratio* 'impossibile' non si trova

<sup>36</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 547-551.

<sup>37</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 552-554.

<sup>38</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 558.

<sup>39</sup> *Scriptum* IV, d. 43, q. 2, 643-644.

*ex parte Dei*, poiché ciò che è semplicemente impossibile è tale a causa della sua ripugnanza a divenire, ossia perché implica contraddizione. In merito Ockham precisa che non si nega nessuna possibilità in Dio *in sensu diviso*, ma la si nega *in sensu composito*, cioè come compossibilità di più possibilità (cioè come ‘*mundus*’), ed è un qualunque ‘tutto’, e non una singola possibilità, a mancare di un agente che lo produca<sup>40</sup>.

Infine, egli corregge Duns Scoto anche su un altro punto decisivo, l'analisi dell'identità tra ‘intelligibilità’ e ‘possibilità’: se nel primo istante della natura l'intelletto divino precede l'*esse intelligibile* della creatura, allora in quell'istante la creatura sarebbe comunque o possibile o impossibile; se è possibile, è tale prima di essere prodotta nell'*esse intelligibile*, se non lo è le ripugna l'essere. La possibilità non dipende, in breve, dall'intelligibilità e non si identifica con essa<sup>41</sup>. In conclusione, tutto ciò che una creatura possiede di reale, come qualcosa che le inerisce, ce l'ha da Dio come dalla sua causa, ciò che le conviene nella predicazione, invece, ce l'ha da Dio *principiative*, perché egli possiede tale predicazione da sé. Si può dire che l'*esse possibile*' conviene alla creatura *ex se*, e non realmente, semplicemente perché può esistere per la volontà di Dio *in rerum natura*<sup>42</sup>; le leggi di natura, come del resto le norme etiche, non possiedono per Ockham nessuna intrinseca necessità<sup>43</sup>.

### 3. Francesco d'Appignano: Causalità divina e univocità secundum intencionem

Nel commento alle *Sentenze* di Francesco d'Appignano, diversamente che in quelli di Duns Scoto e Ockham, l'analisi del rapporto tra intelletto e volontà in Dio precede la discussione sull'univocità di ‘ens’. Nell'articolo 1° della *quaestio* 5, *distinctio* 1 del primo libro, dedicato al problema *utrum in voluntate sit aliquis actus tercius alius ab actu volendi et nolendi*<sup>44</sup>, Francesco afferma che nella volontà vi è un atto (*actus simplex voluntarius*) diverso dall'atto di volere e non volere (*actus eligendi*), il quale non ha un contrario e per il quale si tende verso l'oggetto appreso semplicemente (cioè portato dall'intelletto *sub aliqua ratione*) *sine fuga et prosecutione*; ad esso segue un atto che comporta una scelta, quando l'intelletto stesso produce un atto che comporta un contrario, cioè solo quando esso ha presentato alla volontà una *res sub ratione boni aut mali*: «*Actus contrarii in voluntate necessario praesupponunt actus contrarios in intellectu, quia voluntas non potest circa aliquod obiectum elicere actum aliquem nisi aliquo actu previo intellectus*»<sup>45</sup>. L'atto semplice iniziale è indifferente alla bontà o alla malignità e costituisce un'*inclinatio simplex voluntatis* e *a fortiori* ciò varrà anche per Dio. Francesco non è esplicito al riguardo, ma possiamo immaginare che nel

<sup>40</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 645-646.

<sup>41</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 647.

<sup>42</sup> *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 649.

<sup>43</sup> Vedi A.S. McGrade, *Natural Law and Moral Omnipotence*, in Spade, *The Cambridge Companion to Ockham* cit., pp. 277, 281.

<sup>44</sup> In Francisci de Marchia sive de Esculo *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi. II: Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, Grottaferrata (Roma) 2006 (d'ora in poi Marchia, *Versio minor*, I) d. 1, q. 5, art. 1.

<sup>45</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 1, q. 5, art. 1, p. 85.

creatore l'atto secondo della volontà (*l'actus eligendi*) si compia sempre avendo di fronte l'oggetto postogli dall'intelletto *sub ratione boni*.

La natura di Dio è l'oggetto della *quaestio* 1 della prima parte della *distinctio* 2, nella quale Francesco si chiede *utrum in universitate encium sit dare aliquod ens universaliter perfectum*, un ente infinito, per dirla in termini scotisti. Nell'art. 2 egli sostiene, in primo luogo, che un primo ente universalmente perfetto è perlomeno possibile, perché nella sua *ratio* ('ente universalmente perfetto') non è inclusa la ripugnanza dei concetti che si riferiscono alle diverse perfezioni, né *formaliter* né *virtualiter*. Ciò non vale per l'*ens* imperfetto, il quale include sempre qualche ripugnanza, poiché la sua perfezione è parziale, ossia esso è sempre il risultato di una qualche definizione di '*ens*' in generale<sup>46</sup>. Francesco aggiunge in seguito che l'ente universalmente perfetto è uno di numero, perché contiene ogni perfezione al massimo grado e, di conseguenza, non si divide in individui<sup>47</sup>. Egli opera in maniera meramente contingente, cioè non è necessitato da nulla ad agire: «*Sexta conclusio. [...] Prima causa, sive huiusmodi ens universaliter perfectum, nichil extra se necessario operatur seu efficit, set mere contingenter*». Dio esclude dal suo agire la necessaria partecipazione delle cause secondarie, che tuttavia entrano in gioco per produrre effetti determinati in base alla scelta del creatore: se questi agisse come causa proporzionata all'effetto, la sua azione avrebbe come conseguenza un effetto infinito, il che è manifestamente falso<sup>48</sup>. Dio è così necessario *in essendo*, non *in causando*, e la causalità che lo caratterizza è di tipo finale, per realizzare la quale si serve della causalità efficiente. Si può dire che egli, unico *in essendo*, produca molte cose *in causando*: Dio causa molti effetti comprendendoli e volendoli, ma non agendo direttamente come causa efficiente<sup>49</sup>.

Sulla distinzione tra causalità finale e causalità efficiente, Francesco torna nella *quaestio* 4 della parte seconda della *distinctio* 2 (*Utrum primum efficiens sit causa omnium exemplaris*), dove all'articolo 1 specifica che Dio contiene ogni suo effetto *continencia extrinseca perfectionali*, senza imperfezione, la quale è duplice: accidentale (Dio contiene *eminenter* la perfezione di ogni creatura) o causale (Dio contiene *causaliter seu virtualiter* ogni effetto *per modum efficientis* o *per modum finis*). La *continencia eminentialis* precede, sia per origine sia per perfezione, la *continencia causalis*, che da essa si origina; citando Agostino (*Super Genesim* V), Francesco rileva che la *ratio eminentialis* (o *perfectionalis*) di Dio coincide con la *ratio cognoscendi*, la quale è al contempo *ratio habendi* tutti suoi effetti<sup>50</sup>.

All'art. 3 della medesima *quaestio* Francesco si chiede poi *utrum finis habeat rationem cause in ordine suo ut habet esse in intencione agentis vel prout habet esse extra se effectivum*, ossia se il fine come causa per cui si compie un'azione abbia una realtà che si aggiunge alla sua

<sup>46</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 2, q. 1, art. 2, pp. 151-153.

<sup>47</sup> Marchia, *Versio minor*, *ibid.*, p. 154.

<sup>48</sup> Marchia, *Versio minor*, *ibid.*, p. 158. In merito, si veda N. Schneider, *Eine ungedruckte quaestio zur Erkennbarkeit des Unendlichen in einem Metaphysik-Kommentar des 14. Jahrhunderts*, in *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, cur. A. Zimmermann, Berlin 1986, p. 103.

<sup>49</sup> Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, p. 162.

<sup>50</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 2, p. 2, q. 4, art. 1 (*Utrum sit aliqua continencia extrinseca prior continencia causalis*), pp. 171-172. Wolter, *The Philosophical Theology* cit., p. 264: «All causes that are *per se* and essentially ordered must coexist at the time the effect is produced; otherwise an essential causality would be lacking. Simultaneity, however, is not required for accidentally ordered causes».

esistenza *in intencione agentis*, e risponde sostenendo che «*finis duplicem habet causalitatem, sicut et agens*», come del resto anche la causalità efficiente, che è tale *super fieri* (in quanto prima causa che dà origine al processo del cambiamento) e *super esse* (come causa che conserva ciò che è posto nell'essere). La differenza che intercorre tra causalità finale ed efficiente è che la prima ha una priorità *in essendo* sulla seconda, dato che occorre previamente conoscere per agire, ma una posteriorità *in fiendo*, cioè nell'ordine delle cause che portano alla realizzazione del fine. La posizione di Francesco in merito alla questione posta all'articolo 3 è, dunque, che il fine è causa di ciò che esiste in quanto possiede l'essere nell'intenzione dell'agente, ossia quanto alla sua causalità prima (*super fieri rei*), ma quanto alla sua causalità seconda (*super esse rei*) è causa perché ha un essere fuori dall'intenzione dell'agente<sup>51</sup>.

All'articolo 5, dedicato al problema *utrum ex noticia finis possit concludi eius causalitas effectiva*, Francesco concluderà, infatti, che il fine non può porre in atto il suo causato se non attraverso una causa efficiente. La causa finale e quella efficiente non differiscono quanto al rapporto di implicazione tra la causa e l'effetto in generale, ma differiscono quanto alla sua *ratio inferendi in speciali* (per dirla alla Scoto, quanto alla *ratio causalitatis*)<sup>52</sup>: Dio, come causa finale del mondo, ordina a sé ogni cosa, ma soltanto *secundum aptitudinem*, cioè predisponendo ogni cosa alla realizzazione della perfezione dell'universo; egli necessita della causalità efficiente per porla in atto. Il suo intelletto è la potenza che largisce la permanenza nell'essere, perché contiene l'*intencio* generale di realizzare la *perfectio mundi* e di conservare nell'esistenza l'intero mondo<sup>53</sup>:

Si finis ea que sunt ad ipsum inferret actu, frustra causa efficiens poneretur, unde forma propria, etsi sibi determinat, secundum aptitudinem, propriam materiam cuius ipsa est finis, non tamen aliquam in actu nisi mediante causa efficiente<sup>54</sup>.

Sulla base delle premesse appena esplicitate, Francesco passa finalmente a trattare del rapporto tra intelletto e volontà in Dio, a partire dal problema del modo in cui il Figlio è prodotto dal Padre. Nella *quaestio* 4 della *distinctio* 6 si chiede *utrum filius sit productus volitus consequenter*. All'articolo 1 comincia ad esporre la sua posizione rigettando la tesi di Duns Scoto, secondo la quale il Padre ha, prima di ogni produzione, la notizia attuale e la conseguente volizione di ogni intelligibile e desiderabile. La *ratio intelligendi et volendi omnia* sarebbe per Scoto l'essenza di Dio, che si rappresenta ogni cosa<sup>55</sup>. Al pari di Ockham, Francesco contesta questa posizione, ma su un piano più squisitamente teologico (di *metaphysica specialis*, per dirla con l'appignanese)<sup>56</sup>, rilevando che il Verbo,

<sup>51</sup> Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 3, pp. 178-181.

<sup>52</sup> Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, pp. 192-193.

<sup>53</sup> Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, p. 195, p. 203.

<sup>54</sup> Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, p. 195.

<sup>55</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 6, q. 4, art. 1, p. 393. Per Scoto vedi *OP*, IV, d. 6, q. un., 463-464, e d. 7, q. un., 489-490.

<sup>56</sup> Come ben chiarisce Poppi, la teologia naturale, in quanto *metaphysica specialis*, cioè scienza di Dio come astratto dalla realtà creata, è diversa per Marchia dalla teologia trascendentale, che è un sapere divino per partecipazione. Vedi A. Poppi, *Ontologia e scienza divina nel commentario alle Sentenze di Francesco della Marca (1319)*, «Miscellanea francescana», 104 (2004), p. 109.

che è uno col Padre ed è divino tanto quanto il Padre, ha la medesima necessità di esistere di Dio, mentre la creatura in nulla esiste necessariamente, e perciò già nella *ratio intelligendi et volendi* di Dio deve sussistere una differenza in merito: se avesse ragione Scoto, infatti, il Verbo dovrebbe essere imperfetto tanto quanto lo è tutto ciò che è preconosciuto e prevoluto da Dio<sup>57</sup>. Francesco precisa allora, all'articolo 2, che solo ciò che è effettivamente prodotto (come una casa o una creatura) può essere effetto di una *cognitio previa rei producibilis*, ed esiste prima di essere prodotto nella mente dell'artefice e in tutto ciò che è necessario a produrla come *esse cognitum*. Tale *cognitio* coincide con l'*essencia* di ciò che è prodotto:

[Deus] producit creaturam: ipsam enim producit per modum obiecti, non in se, set extra se, eciam in diversitate nature, et ideo producit eam mediante noticia, non tantum ipsius creature producibilis, set eciam essencie sue; ante enim quam eam producat, ipsam preintelligit et se ipsum<sup>58</sup>.

Il Verbo non è prodotto in questo modo, ma *medio modo*, tra una precognizione pura e la produzione *rei artificialis seu creaturae*, come un 'oggetto' che sussiste presso Dio, senza una precognizione specifica, ma tramite una precognizione della propria essenza, allo stesso modo in cui, *mutatis mutandis*, si conosce una proposizione non con una precognizione che la riguarda integralmente, ma con quella dei termini che la costituiscono<sup>59</sup>. Tutto ciò che l'intelletto forma o causa, sostiene il *Doctor Succintus*, allo stesso tempo esso lo preconosce («*intelligendo format et formando intelligit*»); così, come la proposizione è prodotta e conosciuta dall'intelletto *tantum consequenter* a partire dai termini che la costituiscono, il Verbo è prodotto dal Padre *per actum generandi*. Il Padre ha, in altre parole, una prenozione del suo Verbo, perché preconosce la sua essenza, ma non preconosce il Figlio prima (in senso ontologico) di produrlo<sup>60</sup>. Del pari, nel Padre sono precontenute anche le creature quanto al loro essere formale verso il quale l'atto del comprendere e del volere è infinito, cioè è perfetto *simpliciter*, ma quanto al loro essere come termine reale dell'atto del comprendere e di volere esse non sono preconosciute e volute<sup>61</sup>.

Abbiamo ora a disposizione tutti gli elementi per comprendere la posizione di Francesco in merito alla predicabilità di '*ens*'. Si è visto che, a proposito del rapporto tra intelletto e volontà in Dio, Francesco è vicino alla posizione di Duns Scoto, che non si esime dal criticare su alcuni punti specifici, a partire dai quali, sul problema della predicabilità, il suo punto di vista si avvicina, invece, a quello di Ockham. Nella *quaestio* 1 della *distinctio* 8 Francesco dà, infatti, una definizione di 'univocità' in stile occamista, «*univocum est cuius nomen significans est unum et intencio significans est una tantum*; [...]. *Sicut nomen, quod est signum, est unum, ita et intencio significata est unas*<sup>62</sup>. Ciò risulta chiaro all'articolo 2,

<sup>57</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 6, q. 4, art. 1, 395.

<sup>58</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 2, p. 400.

<sup>59</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 401.

<sup>60</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 404-406.

<sup>61</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 408. Come efficacemente concludono Ross e Bates, il modo in cui Dio conosce è ontologicamente semplice, ma logicamente complesso, vedi J.F. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus* cit., p. 216.

<sup>62</sup> Marchia, *Versio minor*, I, d. 8, q. 1, art. 1 (*Utrum ens subjective independens habeat aliquam unitatem*), p. 443.

dove l'appignanese aggiunge alcuni corollari a proposito dell'univocazione e della correlativa equivocazione: (1) un nome equivoco significa immediatamente *plures intenciones* e, perciò, il suo *significatum* non è distinguibile immediatamente dai suoi *supposita*, mentre un nome univoco significa *unum* (cioè *una intencio*), che è comune a *plura supposita*; (2) ciò che è equivoco si riduce sempre ad un univoco, poiché non si può procedere all'infinito nei *significata nominum*; (3) non si dà un medio tra univoco ed equivoco, ossia o un nome corrisponde ad un'*intencio* o a *plures intenciones*, allo stesso modo in cui formalmente non c'è medio tra uno e molti: ciò che è medio, inteso come analogo, non si ritrova, per Francesco, tra le *intenciones*, ma tra i *supposita*, dunque non *formaliter*, ma *naturaliter*. È l'ordine di attribuzione dei *supposita* alle *intenciones* la radice dell'analogicità<sup>63</sup>. Pare di poter concludere che per il *Doctor succinctus*, al pari di Ockham, non esiste sinonimia nel linguaggio mentale, cioè tra le *intenciones*.

Ora, dato che solo da un termine univoco si discende ai *supposita*, Francesco si chiede in che modo avvenga tale 'discesa'. Individuati quattro modi (secondo la *ratio*, il *modum essendi*, l'ordine essenziale e la perfezione), il *Doctor succinctus* afferma che '*ens*' è univoco *secundum eandem rationem tantum*. l'infimo grado dell'univocità di '*ens*' è quello dell'accidente, che è diverso dalla sostanza per grado, ordine essenziale e *modus essendi*<sup>64</sup>. Più precisamente, la posizione complessiva di Francesco contempla la possibilità che considerare '*ens*' come univoco, equivoco o analogo sia solo una questione del modo in cui si guarda alla discesa dalla *vox* ai *supposita*: chi guarda alla diversità dei gradi di perfezione e dei *modi essendi*, afferma che '*ens*' è equivoco; chi guarda ai gradi della discesa da un genere ad una specie, o da una specie agli individui dice che è analogo; chi alla sola *ratio* dice che è univoco. Ogni opinione dice, dunque, una parte del vero<sup>65</sup>.

Ora è pronta la risposta alla domanda *utrum repugnet divine simplicitati habere aliquid univocum cum aliis compositis creaturis*, come è posta da Francesco nella *quaestio* 2 della *distinctio* 8, o come è ancor meglio posta all'articolo 2 della medesima *quaestio*, *utrum Deo et creature sit aliqua intencio una realiter extra intellectum communis*. Il *Doctor succinctus* risponde che a Dio e alle creature conviene *ex parte rei* qualcosa di univoco, la *ratio entitatis*, secondo lo stesso modo ma non secondo la stessa *ratio formaliter*, come la *ratio candoris* conviene alla luce, che *secundum se* è visibile, e al colore, che non è visibile *secundum se*: alle creature la *ratio entis* conviene *quidditative*, a Dio, invece, *causaliter et denominative*. Non vi è, insomma, un'*unitas intencionis* di '*ens*' che convenga a Dio e alla creatura *eodem modo et eadem ratione* contemporaneamente, che corrisponda cioè a qualcosa *ex parte rei*<sup>66</sup>. Se davvero a proposito di Dio e delle creature l'*intencio univoca* di '*ens*' corrispondesse a qualcosa di reale, essa si pluralizzerebbe in virtù di qualcosa che precede ogni *univocatum*: la *ratio entis* si determinerebbe come Dio e come creatura in virtù di qualcosa che precede

<sup>63</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 2, p. 445.

<sup>64</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 446-449.

<sup>65</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 449. Si potrebbe dire che, per Marchia, Dio esista in modo analogo alle cose contingenti, ma sia concepito univocamente, quanto all'essere, e ne differisca per il modo in cui esiste; una simile descrizione della posizione di Marchia è, peraltro, quella che Ross e Bates forniscono del punto di vista di Duns Scotto, vedi Ross, Bates, *Duns Scotus on Natural Theology* cit., p. 197.

<sup>66</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 477-478.

Dio, essendo ogni *ratio* superiore indeterminata e potenzialmente corrispondente a ciò che è inferiore<sup>67</sup>.

L'essere di Dio e quello delle creature non convengono *in ratione univocacionis*, ma convengono *in ordine et imitacione*: da Dio possono derivare sia l'*ens* sia il *non-ens* e, dato che le *rationes* dei causati sono più simili tra loro che la *ratio causati* alla *ratio causae*, allora i causati differiscono meno tra loro che rispetto a Dio<sup>68</sup>. Dio contiene eminentemente tutte le perfezioni che le creature realizzano in maniera imperfetta; nel creatore sono contenute tutte le *rationes entium*, riunite in lui come proprietà essenziali (delle *super rationes*, come si esprime Friedman in merito), dalle quali promanano direttamente, senza alcuna mediazione, il Figlio e lo Spirito, e che dunque hanno il medesimo grado di eminenza del Padre<sup>69</sup>. Ciò che essenzialmente dipende da altro per esistere ha, invece, un grado inferiore di eminenza, cioè contiene le capacità conferitegli ad un grado inferiore rispetto alla sua causa<sup>70</sup>.

Francesco chiude il cerchio delle sue riflessioni sull'univocità di '*ens*' negli articoli 3 e 4, dove ritorna a considerare la causalità divina in relazione alle creature (*Utrum substancie et accidenti sit aliqua talis intencio communis videlicet univoca extra intellectum*). Nel primo dei due articoli rileva che l'agente naturale e quello artificiale producono sempre un effetto simile a sé, il primo nella forma per la quale agisce (esso non preconosce, infatti, il suo effetto), il secondo nella forma secondo la quale agisce (la *ratio* è, in questo caso, nella mente dell'*artifex*); in entrambi i casi, tuttavia, l'effetto è univoco alla causa *in aliqua ratione*, e all'inverso ogni agente è univoco al suo effetto, anche Dio, che è tale *in ratione secundum quam agit, sicut quodcumque aliud agens artificiales*<sup>71</sup>. Nell'articolo 4 (*Utrum Deo et creature sit aliquid commune secundum rationem univocum*) conclude che il concetto di '*ens*' non è proprio né di Dio né della creatura, né dell'uno e dell'altra insieme, altrimenti esso si distinguerebbe per qualche differenza che ne stabilirebbe la discesa verso i singoli elementi. Al contempo, nessuna creatura può causare in noi il concetto di Dio, né Dio, *de communi lege*, causa un concetto di sé in noi; dunque non abbiamo propriamente di Dio un qualche concetto. A lui si arriva solo per via negativa, togliendo tutti i limiti alle perfezioni che le creature possiedono<sup>72</sup>. L'essere oggettivo di '*ens*', che è un essere

<sup>67</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 480.

<sup>68</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 492.

<sup>69</sup> R.L. Friedman, *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, «Picenum Seraphicum», 18 (1999), pp. 28, 32-33: «Marchia, then, suggests that there is only one source of the emanations: the divine essence, which 'eminently' or 'virtually' [...] contains the potential to produce both the Son and the Holy Spirit in fundamentally distinct ways. [...] Marchia concludes that the second person – the Word and the Son – is constituted by a property of a third *ratio*, containing eminently both the *ratio* of verba and of filiation, but being neither of them formally». Marchia si trova così d'accordo con Scoto, quando concepisce l'*ordo eminentiae* come costituito da elementi che dipendono, l'uno dall'altro, per la perfezione e la nobiltà dell'essenza che li caratterizza. Vedi King, *Scotus on Metaphysics* cit., p. 37.

<sup>70</sup> Ross, Bates, *Duns Scotus on Natural Theology* cit., p. 206, p. 223. Per accedere alla teologia trascendentale, cioè al sapere divino per partecipazione, bisogna per Marchia percorrere proprio la *via eminentiae*, come Poppi rileva, vedi Poppi, *Ontologia e scienza divina* cit., p. 111.

<sup>71</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 3 (*Utrum substancie et accidenti sit aliqua talis intencio communis videlicet univoca extra intellectum*), pp. 500-501.

<sup>72</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 4 (*Utrum Deo et creature sit aliquid commune secundum rationem univocum*), pp. 507-508.

nell'intelletto e non *ex parte rei*, è simile nella mente di Dio e in quella delle creature non formalmente, ma per una qualche *similitudo expressiva per modum obiecti (similitudo equivocacionis seu imitacionis et representacionis)*<sup>73</sup>: «*Esse obiectivum non est nisi esse obiective et conceptibile apud intellectum; ergo Deo et creature est una communis ratio conceptibilis apud intellectum, licet in re ratio huiusmodi nullam habeat univocitatem*»<sup>74</sup>.

Se si guarda, del resto, alla semplicità dell'essere di Dio, Francesco conclude che ogni *ratio* ripugna alla semplicità di Dio, poiché qualunque *ratio* che si può astrarre indica una potenzialità che non appartiene a ciò che, in quanto atto puro, è sommamente semplice. Dio è eminentemente l'essere, in quanto ogni proprietà che egli possiede gli è essenziale e del suo essere non è che un modo, mentre le creature sono enti in modo derivato e le proprietà che possiedono sono possibilità che si attuano. L'assoluta semplicità di Dio, tuttavia, ne determina l'ineffabilità, dato che nessuna *ratio* o *intencio* può in qualche modo cogliere nello specifico l'essenza divina. La teologia (naturale) che si delinea nel commento alle *Sentenze* di Francesco è così caratterizzata, come rileva Friedman, da un marcato fideismo<sup>75</sup>:

Ad conceptum autem vagum bene potest creatura movere: intelligo enim ex creatura ens infinitum, primum, simpliciter simplex, et hec talia agregata movent ultimate ad conceptum aliquem Dei vagum, ut puta quod aliqui est cui ista conveniunt, et hoc habemus de Deo duplicem conceptum proprium: unum, agregatum ex conceptibus transcendentibus et iste est conceptus significativus, non Deo intrinsecus, sed extrinsecus; non enim Deus est quidditative iste agregatum, puta conceptus entis infiniti, simpliciter perfecti etc., set aliquid continens ista omnia eminenter; aliud habemus vagum et iste est ultimus in quem ex creaturis possumus pertingere: concipimus enim quod ibidem aliquid est correspondens predicto conceptui agregato, quod est Deus; nullum autem habemus conceptum de Deo intrinsecum et significativum<sup>76</sup>.

#### 4. Conclusione

Francesco d'Appignano assume, in merito ad alcuni nodi cruciali dei problemi teologici affrontati nel I libro del commento alle *Sentenze*, delle posizioni originali e non dipendenti dalla discussione delle tesi di quei grandi maestri che la tradizione degli studi medievali ci presenta come punti di svolta della costruzione della teologia come sapere dimostrativo. Ciò mostra che è utile procedere alla decostruzione delle classiche categorie storiografiche che hanno a lungo condizionato le ricerche in filosofia medievale, mettendo in rilievo come sia insensato cercare la 'collocazione' di un maestro rispetto ad altri riconosciuti come maggiori, e valga molto più la pena accettare la ricchezza di un pensiero, come quello medievale, cercandone tendenze di sviluppo, mai peraltro completamente riassumibili nell'insegnamento di una sola persona. Si potrà così cominciare ad apprezzare l'impatto dell'insegnamento di maestri a lungo considerati minori, senza cercare la grande figura della quale si presume continuo l'insegnamento.

<sup>73</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 510.

<sup>74</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 512.

<sup>75</sup> Friedman, *Francis of Marchia and John Duns Scotus* cit., p. 42.

<sup>76</sup> Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 524-525.

Nel caso specifico di Francesco il rapporto che egli istituisce tra intelletto e volontà di Dio, in particolare il modo in cui delinea le caratteristiche della causalità di Dio come finalità intrinseca della natura che necessita delle cause efficienti naturali per la sua realizzazione, si inserisce originalmente a Parigi, all'interno della Facoltà di teologia, in un dibattito sui futuri contingenti in un modo che è stato ampiamente esplorato, ormai vent'anni fa, da Chris Schabel<sup>77</sup> e che si diffonde alla Facoltà delle Arti, dove il rapporto con la teologia è sempre stato vissuto in modo problematico. Lì si produsse progressivamente uno svuotamento della teologia che rese la filosofia naturale sempre più indipendente da essa, dovuto ad un atteggiamento di ricerca sul fondamento e la giustificazione delle verità divine rigorosamente razionale, adottato così sistematicamente da Francesco d'Appignano da delinearne, per usare una felice espressione di Schabel, una *theology without the Bible*<sup>78</sup>.

<sup>77</sup>Ch.D. Schabel, *Il determinismo di Francesco di Marchia (parte I, dist. 36, 38)*, «Picenum Seraphicum» 18 (1999), pp. 57-95; Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia (parte I, dist. 39-40)*, «Picenum Seraphicum» 19 (2000), pp. 3-55.

<sup>78</sup>Ch. Schabel, *Francesco d'Appignano and the Greeks, or Doing Theology without the Bible*, in *Atti del VI convegno cit.*, pp. 206-221.