

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXIV (2020)

NUOVA SERIE

---



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

---



eum edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

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

### **in convenzione con**

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

### **Consiglio scientifico**

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

### **Consiglio direttivo**

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

### **Comitato di Redazione**

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

### **Redazione**

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

### **Direttore responsabile**

p. Ferdinando Campana

### **Editore**

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



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

3 Editoriale

## **Studi**

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

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

35 Francesco Fiorentino  
Idee divine secondo Francesco di Appignano

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

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

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

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

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

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

### Note

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

### Schede

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

Studi

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

Antonio Petagine

## *Abstract*

Questo articolo presenta la posizione di Francesco della Marca sull'immortalità dell'anima, collocandola nel contesto del dibattito francescano compiutosi tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Esso mette in luce non solo la relazione tra la concezione di Francesco della Marca e quella di Giovanni Duns Scoto, ma anche il modo in cui Francesco si è confrontato sia con quanto sostenuto dagli autori francescani della seconda metà del XIII secolo, sia con i nuovi argomenti a favore dell'immortalità formulati da Pietro Aureolo. Così, attraverso la ricostruzione della posizione di Francesco della Marca sull'immortalità dell'anima, è possibile osservare che, sebbene la dottrina di Duns Scoto sia risultata di grande impatto sull'ambiente francescano della prima metà del XIV secolo, ciò non ha impedito l'esistenza di una certa pluralità di opinioni e di atteggiamenti, anche piuttosto diversi da quelli assunti da Scoto.

The article presents the position of Francis of Marchia on the immortality of the soul, placing it in the context of the Franciscan debate between the end of the 13th and the beginning of the 14th century. It highlights not only the relationship between the Marchia's view and that of John Duns Scotus, but also the way in which Marchia dealt with both that which was claimed by the Franciscan authors of the second half of the 13th century, and the new arguments in favor of immortality, proposed by Peter Aureol. Thus, through the reconstruction of Francis of Marchia's position on the immortality of the soul, it is possible to observe that, although the doctrine of Duns Scotus was of great impact on the Franciscan environment of the first half of the 14th century, this did not prevent the existence of a certain plurality of opinions and attitudes, even quite different from those assumed by Scotus.

## *Premessa*

Francesco d'Appignano dedica alla questione dell'immortalità dell'anima una trattazione piuttosto articolata, che si trova, in modo pressoché identico, nelle questioni

18-19 del secondo libro delle *Sentenze* e in quelle 60-61 del quarto libro<sup>1</sup>. Ad essere al centro della discussione non è l'idea in se stessa di una vita ultraterrena, garantita in ogni caso della Rivelazione e dalla sua promessa di resurrezione della carne: la questione verte piuttosto sulla possibilità che la ragione, con i soli mezzi di cui dispone qui ed ora, *pro statu isto*, sia in grado o meno di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima.

Tra gli studiosi, sono stati Tiziana Suarez-Nani e Roberto Lambertini ad avere offerto una puntuale presentazione della dottrina dell'Appignanese, analizzandone i singoli contenuti e ponendola in relazione con alcune tra le figure più significative della seconda metà del XIII secolo. Dai lavori di entrambi emerge la volontà, da parte del nostro autore, di seguire Duns Scoto su questo argomento, sostenendo quindi che la ragione umana, per lo meno *pro statu isto*, non appare in grado di produrre al riguardo argomenti che raggiungano il livello di una dimostrazione vera e propria. Tuttavia, Francesco non si sarebbe affatto limitato a ripetere quanto già sostenuto dal maestro scozzese, ma avrebbe affrontato la questione in maniera piuttosto personale<sup>2</sup>.

In questa sede, vorremmo tornare su questo punto, cercando di inquadrare la dottrina di Francesco di Appignano nel più ampio contesto del dibattito francescano che si è realizzato a cavallo tra il XIII e il XIV secolo su questo argomento. Per raggiungere un tale obiettivo, prima di affrontare la dottrina sviluppata da Francesco, presenteremo i tratti salienti della posizione di Duns Scoto, ponendo un'attenzione particolare al modo in cui egli si è confrontato con quanto sostenuto dagli autori francescani della seconda metà del XIII secolo. In secondo luogo, indicheremo alcune tra le principali linee di discussione dell'argomento, sviluppatesi subito dopo la morte di Scoto, con particolare riguardo alla dottrina di Pietro Aureolo. Questo tipo di analisi ci permetterà di apprezzare alcuni tratti specifici della posizione di Francesco, il quale si è dimostrato, come vedremo, particolarmente attento al modo in cui questo tema è stato affrontato dai propri confratelli a cavallo tra i due secoli.

<sup>1</sup> Attualmente possediamo l'edizione critica di entrambi i luoghi del *Comento alle Sentenze* di Francesco d'Appignano: cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, pp. 18-19, in Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, qq. 13-27, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. J. Etzkorn, Leuven 2010 (= ed. Suarez-Nani et alii), pp. 116-135; E. Katsoura, C. Papamarkou, C. Schabel, *Francis of Marchia's Commentary on Book IV of the Sentences. Traditions and Redactions, with Questions on Projectile Motion, Polygamy, and the Immortality of the Soul*, «Picenum Seraphicum», 25-26 (2006-2008) (= ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel), pp. 101-166, in particolare pp. 154-165. Sulle questioni redazionali, oltre all'introduzione all'edizione critica (cfr. T. Suarez-Nani et alii, *Introduction à Reportatio A in II Sententiarum*, qq. 13-27 cit., pp. LXXXIX-XCI; *Ibid.*, III, pp. CXV-CXIX), si veda anche R. Lambertini, *Io credo, risorgerò. Francesco di Appignano e la resurrezione tra fede e ragione*, in *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura D. Priori, Jesi (AN) 2011, pp. 35-47.

<sup>2</sup> Scrive Suarez-Nani: «Malgré sa proximité à l'égard de Duns Scot, François développe néanmoins une position qui lui est propre. Accordant une valeur particulière à la connaissance tirée de l'expérience, il prête davantage d'attention au procédé *a posteriori*, dont le résultat s'avère toutefois compromis par l'opacité de la condition humaine» (T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Fribourg-Paris 2015, p. 394). Suarez-Nani aveva offerto una prima analisi della dottrina di Francesco della Marca in Ead., *Peut-on prouver l'immortalité de l'âme? Démonstration et certitude selon François de Marchia*, «Picenum Seraphicum», 25-26 (2006-2008), pp. 167-195. Si veda, al riguardo, anche quanto scrive Roberto Lambertini, *Io credo, risorgerò* cit., pp. 35-42.

1. *Contro Bonaventura? La critica di Duns Scoto alle dimostrazioni filosofiche dell'immortalità dell'anima*

Duns Scoto ha impostato l'intero discorso teologico circa la resurrezione della carne su un presupposto fondamentale, difeso con fermezza: un tale evento deve essere compreso come un'iniziativa divina totalmente libera, quindi svincolata da qualsiasi pre-condizione o pre-requisito riconducibile alla natura stessa dell'anima umana. Inoltre, in sintonia con quanto espresso nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, Scoto intende mostrare, anche nel IV libro, la limitatezza dello sguardo della ragione *pro statu isto*, quando in gioco c'è l'individuazione del destino ultimo e definitivo dell'uomo. Nel *Prologo*, in effetti, Scoto spiega che gli argomenti elaborati a prescindere dalla Rivelazione riescono ad ottenere solo risultati modesti, perché la ragione naturale *pro statu isto* si trova imbrigliata, limitata cioè alla visione della semplice quiddità delle cose sensibili. Perciò, la fede ha letteralmente il compito di «scatenare» la potenza della ragione, permettendole finalmente di cogliere il proprio oggetto – che è l'ente in quanto ente – e di mirare al proprio destino senza confusioni e senza errori<sup>3</sup>. Coerentemente con questo assunto, Scoto sostiene che la ragione naturale può arrivare a stabilire con efficacia che l'anima sia forma del corpo<sup>4</sup>, ma non riesce, senza la fede, a comprendere quale tipo di immortalità e di fine ultimo costituiscano il destino dell'uomo<sup>5</sup>.

Si potrebbe notare che, prendendo questa posizione, Scoto si pone certamente in continuità con l'approccio all'argomento già tenuto da Enrico di Gand: già quest'ultimo, infatti, aveva espressamente riconosciuto alla ragione naturale la capacità di stabilire che l'anima umana è forma del corpo<sup>6</sup>, mostrandosi però scettico verso la possibilità di dimostrarne filosoficamente l'immortalità<sup>7</sup>. Pur riconoscendo indubbiamente questo

<sup>3</sup> Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prolog., p. 1, q. unica, §§ 1-94, in Id., *Opera omnia*, vol. 1, studio et cura Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano 1950, pp. 1-58. Si veda in merito A. Petagine, «La controversia tra i filosofi e i teologi» di Duns Scoto. Guida alla lettura di un luogo notevole del Prologo dell'*Ordinatio*, «Forum Supplement to Acta Philosophica», 5 (2019), pp. 439-460, con indicazioni bibliografiche.

<sup>4</sup> Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 55-92, in Id., *Opera omnia*, vol. 14, studio et cura Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano 2013 (= ed. Vaticana), pp. 17-26; Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 8-9, in *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 24, ed. L. Wadding, Paris 1894 (= ed. Wadding), pp. 491a-492a.

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 131-137, ed. Vaticana cit., pp. 38-40; Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, § 19, ed. Wadding cit., p. 498a.

<sup>6</sup> Cfr. Enrico di Gand, *Quodlibet* IX, q. 8, *solutio*, ed. R. Macken, Leuven 1983, pp. 256-257, ll. 59-104.

<sup>7</sup> Sull'atteggiamento di Enrico di Gand nei confronti delle prove dell'immortalità dell'anima, cfr. K. Nolan, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Gilles of Rome*, «Augustinianum», 6 (1966), p. 49; K. Emery, *The Image of God Deep in the Mind: The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent*, in *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, a cura di J.A. Aertsen, K. Emery Jr., A. Speer, Berlin-New York 2001, pp. 59-124, in particolare pp. 97-98. Si potrebbe aggiungere che anche Egidio Romano aveva presentato l'immortalità principalmente come una dottrina di fede, ma aveva riconosciuto valide le prove filosofiche, laddove si mostravano coerenti con la Rivelazione. Cfr. Egidio Romano, *In secundum librum Sententiarum*, vol. 2, p. 2, d. 19, q. 1, a. 1, Venetiis 1581, pp. 107b-108a. Circa la dottrina egidiana, si vedano: K. Nolan, *The Immortality of the Soul and the Resurrection of the Body according to Gilles of Rome*, «Augustinianum», 5 (1965), pp. 522-532; 6 (1966), pp. 45-76, 266-258, 399-453 (con edizione di testi); C. Trifogli, *Giles of Rome against Thomas Aquinas on the Subject of Thinking and the Status of the Human Soul*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 23 (2012), pp. 221-244.



fatto, resta però vero che nessuno prima e come Scoto si fosse impegnato nella messa in luce dell'inadeguatezza di *tutti* i diversi argomenti tesi a dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima. Come è noto, egli ne distingue due tipologie: quelli *a priori*, sviluppati cioè a partire dalla natura stessa dell'anima, e quelli *a posteriori*, che pretendono di estrapolare ciò che sarà a partire da ciò che già c'è. Tra questi Scoto colloca quelli che si basano sul desiderio di non morire, sul consenso nel ritenere virtuoso il sacrificio di sé per la comunità, sulla constatazione che Dio non potrebbe esercitare adeguatamente la propria giustizia nei confronti degli esseri umani, se la loro vita finisse con la morte. Scoto osserva che sebbene nessuno dei due tipi di argomenti sia dimostrativo, gli argomenti *a posteriori* appaiono però ancora meno consistenti di quelli *a priori*, perché a suo avviso dipendono ancor più fortemente da premesse di fede non esplicitate<sup>8</sup>.

Per comprendere la prospettiva scotiana fino in fondo, e collocarla adeguatamente nel contesto filosofico-teologico del suo tempo, non si può non considerare un fatto: nella seconda metà del XIII secolo sono stati proprio i maestri suoi confratelli a rimarcare la possibilità di dimostrare filosoficamente l'immortalità dell'anima, ritenendo validi, allo scopo, molti tipi diversi di argomenti: da quelli fondati sulla separatezza operativa dell'intelletto fino a quelli di tipo teologico-morale, che partono dalla riflessione sul fine ultimo dell'uomo, sul desiderio naturale di essere sempre, sulla virtuosità del sacrificio di sé e sulla necessità che la giustizia divina si eserciti in modo compiuto. Questo emergeva con chiarezza nel *Commento alle Sentenze* di Bonaventura, come pure nell'insegnamento dei più significativi autori francescani della seconda metà del XIII secolo<sup>9</sup>. Risulta anche ben chiara la predilezione, da parte di questi autori, degli argomenti che Scoto chiamava *a posteriori*: la riflessione sul fine ultimo dell'uomo – spiegava Bonaventura – appariva infatti come l'elemento cruciale per comprendere non solo *che* l'anima è immortale, ma anche *perché* lo è<sup>10</sup>; per Pietro di Giovanni Olivi, la via migliore è quella legata alla giustizia divina<sup>11</sup>, mentre Riccardo di Mediavilla, come vedremo meglio in seguito, aveva dato uno spazio inusuale all'argomento legato al sacrificio di sé, atto che non potrebbe essere veramente virtuoso, se la vita finisse con la morte<sup>12</sup>. A queste voci, possiamo aggiungere anche quella di Guglielmo di Ware, il quale fondava, pure lui, la possibilità della resurrezione su elementi legati alla giustizia

<sup>8</sup> «Secunda via ad eam est a posterioribus [...]. Sed istae rationes a posteriori minus concludunt quam illa a priori accepta a propria forma hominis. [...] Unde patet quod sancti, arguentes a posteriori ad propositum, non intendunt facere nisi quasdam persuasiones probabiles» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 133, 135-136, ed. Vaticana cit., p. 39). Cfr. Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 13-19, ed. Wadding cit., pp. 494a-498a.

<sup>9</sup> Cfr. Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, *conclusio*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura et studio PP. Collegii a S. Bonaventura, II, Quaracchi 1885 (= ed. Quaracchi), pp. 460-461. Al riguardo, resta ancora indispensabile la monografia di Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936. Nelle pagine 255-378 è presente la trascrizione di diversi testi, alcuni dei quali, ad oggi, non risultano ancora disponibili in edizione critica.

<sup>10</sup> Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, *conclusio*, ed. Quaracchi cit., p. 460.

<sup>11</sup> Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 52, v. 2, ed. B. Jansen, Quaracchi 1926 (= ed. Jansen), p. 208.

<sup>12</sup> Cfr. *infra*, nota 55.

divina e all'irriducibilità del fine ultimo umano alla sola vita terrena<sup>13</sup>. Lo stesso Tommaso d'Aquino, che pure condivideva con questi autori la convinzione che la ragione naturale possa dimostrare l'immortalità dell'anima, mostrava un'attitudine molto più prudente nei confronti degli argomenti legati al desiderio naturale o al fine ultimo dell'uomo, attribuendo loro un'importanza certamente secondaria, rispetto a quelli che derivano invece dalle considerazioni circa la natura dell'anima<sup>14</sup>.

In virtù di questi elementi, possiamo concludere che Scoto, nel criticare non solo la pretesa di dimostrare con la ragione naturale l'immortalità dell'anima, ma di farlo anche dando valore a una pluralità di argomenti di natura diversa, stia prendendo di mira principalmente la linea bonaventuriana, che si era consolidata all'interno dell'ordine nella seconda metà del XIII secolo. La posizione critica di Scoto ha avuto un impatto davvero notevole sui maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo: non solo essa ha portato, come stiamo per vedere, ad un generale abbandono del tipo di argomenti che erano stati fatti valere nel secolo precedente, ma diventerà essa stessa un elemento imprescindibile con cui misurarsi, quando si tratterà di affrontare la questione dell'immortalità dell'anima.

La validità generalmente riconosciuta alla critica di Scoto non ha però portato tutti i maestri francescani delle prime decadi del XIV secolo a condividere passivamente le sue conclusioni o a ripeterne semplicemente gli argomenti. Per quanto non sia questa la sede per offrire un'analisi dettagliata di tutte le posizioni in campo, né per fare un'analisi teoretica più approfondita dei diversi argomenti toccati, possiamo per lo meno individuare tre grandi linee, intorno a cui i maestri francescani di questo periodo hanno sviluppato la propria posizione in merito alla dimostrabilità filosofica dell'immortalità dell'anima. La prima è quella di chi, come Pietro Aureolo, ha preso atto dell'inconsistenza degli argomenti filosofici fatti tradizionalmente valere a favore dell'immortalità, ma non ha abbandonato il tentativo di produrne di nuovi. Vi è poi stato chi, anche tenendo conto dei nuovi argomenti proposti da Aureolo, ha comunque aderito alla linea di Scoto, sostenendo che l'immortalità dell'anima non rientra tra le dottrine dimostrabili con i mezzi della sola ragione<sup>15</sup>. Come vedremo, Francesco di

<sup>13</sup> Cfr. Guglielmo di Ware, *In Sententias IV*, q. 223, in H.J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Scotus*, Freiburg-Basel-Wien 1973 (= ed. Weber), pp. 363,36-364,30.

<sup>14</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6, in Id., *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. V, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1889 (= ed. Leonina), pp. 204b-205a; Id., *Quaestiones Disputatae de anima*, q. 14, in Id., *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/1, ed. B. C. Bazán, Roma-Paris 1996, pp. 125-126; Id., *Summa contra Gentiles*, II, cc. 79-81, ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Torino-Roma 1961, pp. 230-236. Tra gli studi, rimandiamo a E. Bertola, *Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 65 (1973), pp. 248-302; A. Petagine, *Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino*, «Lo Sguardo», 5 (2011), pp. 83-102 <<http://www.losguardo.net/wp-content/uploads/2016/03/aristotelismo.pdf>> (ult. cons. 9-06-2020).

<sup>15</sup> Tra i testi che appaiono particolarmente fedeli alla soluzione e agli argomenti di Scoto, segnaliamo: Antonio Andrea (dub.), *In quatuor Sententiarum libros Opus*, IV, d. 43, q. 2, Venetis 1578, ff. 165ra-166ra; Giovanni di Bassolis, *In quartum Sententiarum Opus*, d. 43, q. 3, aa. 2-3, Parisiis 1517, ff. 125rb-127va. Anche Guglielmo di Ockham sostiene che la dottrina dell'immortalità dell'anima non sia dimostrabile razionalmente, ma da accettare per fede. Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quodlibet I*, q. 10, in Id., *Opera Theologica IX*, ed. J.C. Wey, New York 1980, pp. 63-65.

Appignano rientra in questo gruppo. Vi è però anche stato chi, come Guglielmo di Alnwick, ex-segretario personale di Scoto, ha rigettato radicalmente il punto di vista del maestro, impegnandosi a riabilitare gli argomenti di matrice sia bonaventuriana, sia tomista. Con un pizzico di ironia, diretta verso la capacità tutta scotiana di “distinguersi” dagli altri, Guglielmo osserva che Scoto appare disposto ad usare la ragione naturale in controverse tematiche teologiche, quando i più si mostrano invece titubanti, ma si mostra titubante e timido su questo argomento, laddove i più appaiono invece – e più plausibilmente a suo avviso – disposti ad applicare la ragione con successo<sup>16</sup>.

## 2. Due nuovi argomenti a favore dell'immortalità: Pietro Aureolo

Come Duns Scoto, anche Pietro Aureolo riteneva che la tradizione filosofica greco-araba si fosse mostrata inconcludente a proposito dell'immortalità dell'anima, producendo posizioni tra loro conflittuali e, nel caso del monopsichismo di Averroè, anche del tutto inaccettabili<sup>17</sup>. Tra gli argomenti fatti valere da Bonaventura e dagli autori che si ispiravano a lui, Aureolo dedica una particolare attenzione al desiderio naturale di essere sempre, come pure alla tesi, di origine agostiniana, secondo la quale l'incorruttibilità dell'intelletto si può trarre anche dall'incorruttibilità del proprio oggetto<sup>18</sup>.

Una volta riconosciuta la debolezza di questi argomenti, Aureolo tenta di proporre due inediti. Egli dichiara di muoversi con grande cautela nell'elaborarli, consapevole della difficoltà della questione<sup>19</sup>. Il primo si basa sul principio secondo il quale nessuna

<sup>16</sup> «Sed quamvis opinio [Scoti] predicta sit probabilis, tamen videur mihi quod evidenter potest ratione naturali ostendi immortalitas animae, quam etiam doctores famosi nituntur ostendere, non solum auctoritatibus theologiae et philosophiae, sed etiam rationibus naturalibus notis et evidentibus in lumine naturali. Et hic quidem mirandum est de Scoto, quia conclusiones mere theologicas, ut quod sit productio personarum in divinis [...], ipse innititur ostendere per rationes naturales [...] et tamen immortalitatem animae, quae est forma naturalis hominis, cuius operationem in se experiebatur, dicit non posse ostendi ratione naturali; et ita ipse nititur ratione naturali ostendere veritates, quae non sunt naturaliter notae, et negat veritatem esse naturaliter notam, quae tamen communiter a doctoribus probatur ut naturaliter notae» (Guglielmo di Alnwick, *Determinationes*, VI, in F.A. Prezioso, *Il problema dell'immortalità dell'anima in Duns Scoto e in Guglielmo Alnwick*, Padova 1964, p. 59).

<sup>17</sup> Secondo Aureolo, infatti, da una parte ci sarebbero i «mortalisti» come Alessandro di Afrodisia e Avempace, dall'altra Teofrasto, Temistio e Averroè. Quest'ultimo poi, era arrivato a sostenere la tesi, che Aureolo non poteva che respingere con decisione, dell'esistenza di un intelletto separato, unico ed eterno per tutta la specie umana. Cfr. Pietro Aureolo, *Commentaria in Secundum Librum Sententiarum*, d. 19, q. unica, a. 1, Roma 1605, p. 246b.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 246bC-247a; Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., pp. 457a-460a; Giovanni Peckham, *Quaestiones Disputatae De anima*, q. 2, §§ 51-54, in *Quaestiones Disputatae*, ed. G.J. Etzkorn, H. Spettmann, L. Oligier, Grottaferrata 2000 (= ed. Etzkorn, Spettmann, Oligier), pp. 341-342; Matteo d'Aquasparta, *Quaestiones Disputatae De anima XIII*, q. 13, *resp.*, ed. A.J. Gondras, Paris 1961 (= ed. Gondras), pp. 215-216; Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 52, ed. Jansen cit., pp. 203-204.

<sup>19</sup> «Nunc pono rationes meas, nescio si concludunt» (Pietro Aureolo, *Commentaria in Secundum Librum Sententiarum*, d. 19, q. unica, a. 1 cit., p. 247a). Si può osservare, al riguardo, che anche Francesco di Meyronnes, dopo avere passato in rassegna diversi argomenti che considera non convincenti, ne riporta alcuni che, a suo avviso, permettono invece di argomentare con successo a favore dell'immortalità. Tra quelli che restano inconcludenti, egli colloca però anche quelli di Aureolo che stiamo per presentare. Cfr. Francesco di Meyronnes,

operazione può essere più astratta di ciò che la produce. Ebbene, noi facciamo esperienza in noi stessi di attività che non sono soggiogate ad alcun'altra realtà che possa corromperle. Questo accade chiaramente nella libera scelta: nulla, nemmeno l'influsso celeste – pur così importante nella cosmologica aristotelica – ha potere sulla nostra libertà. Se questo è vero, allora non si può negare che quanto vale per l'operazione debba valere anche per il suo principio, che è l'anima. La radicale indipendenza dell'atto libero rivelerebbe quindi la radicale indipendenza della sostanza che lo compie<sup>20</sup>. Il secondo argomento parte dalla constatazione secondo la quale il fenomeno fisico della generazione e della corruzione esige l'alterazione di talune qualità, che si fondano però sulla quantità. Perciò, dal momento che l'anima umana, essendo un principio spirituale, non è di per sé soggetta alla quantità, potrà allora essere ragionevolmente considerata estranea alla corruzione<sup>21</sup>.

Quanto al primo argomento, possiamo notare che esso appare composto da due elementi ben distinguibili tra loro: da un lato un principio metafisico, secondo il quale una potenza non può essere più astratta dell'essenza da cui deriva, dall'altro la concreta esperienza della nostra libertà. Il richiamo a questi due elementi, ciascuno preso in sé stesso, non rappresenta certo una novità. Il principio secondo cui una potenza non può essere più astratta della propria sostanza era già stato fatto valere da Sigieri di Brabante contro la concezione dell'anima propria di Tommaso d'Aquino: quest'ultimo, infatti, aveva stabilito che l'intelletto umano fosse la potenza immateriale dell'anima intellettuale, forma sostanziale unica del corpo. Sigieri osservava che questa tesi cadeva in una difficoltà insuperabile, perché una potenza non poteva essere considerata più astratta della propria essenza; perciò, se l'intelletto era immateriale e separato secondo la potenza, allora non poteva che esserlo anche secondo la sostanza<sup>22</sup>. Anche la via che dalla riflessione sull'esperienza della libertà conduce all'affermazione dell'immortalità dell'anima era già stata battuta: si tratta, infatti, di uno degli argomenti caratteristici della posizione di Pietro di Giovanni Olivi<sup>23</sup>. La novità della proposta di Aureolo non sta quindi nell'originalità degli ingredienti, quanto piuttosto nella loro combinazione, attraverso la quale Aureolo si impegna a riproporre un caratteristico tema oliviano, fornendogli un ulteriore supporto di tipo metafisico.

*In IV Sententiarum*, d. 46, q. 1, in Id., *In Libros Sententiarum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium, Declarationes, De Univocatione*, Venetiis 1520, f. 220vbO-221rBF.

<sup>20</sup> «Nulla operatio est abstractior quam sit principium operationis. Sed experimur in nobis operationem quae non subest alicui corruptenti: ergo nec principium eius quod est anima. Maior patet, quia iudicamus libere, et eligimus libere post quascumque demonstrationes factas et isti actus non subsunt aliter ipsi soli, nec caelo, nec alicui virtuti corruptenti, unde Philosophi concesserunt, quod electio nostra est libera; nec subest alicui virtuti corruptenti, nec directe dependet ab aliquo corpore quin sit in potestate nostra eligere sic vel sic et iudicare iudicio practico hoc et suum oppositum, alias non essent paenae nec premia et tota politica corrumperetur» (Pietro Aureolo, *Commentaria in Secundum Librum Sententiarum*, d. 19, q. unica, a. 1 cit., p. 247a).

<sup>21</sup> «Quia substantia non quanta non potest corrumpi ab aliquo quanto, quantum enim non potest agere in non quantum, sed in nobis est aliqua substantia non quanta, ergo» (*ibidem*).

<sup>22</sup> Cfr. Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, c. 3, in Id., *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, de aeternitate mundi*, ed. B.C. Bazán, Louvain-Paris 1972, pp. 82-83.

<sup>23</sup> Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 52, ed. Jansen cit., pp. 198-199.

Un discorso analogo può essere fatto per il secondo argomento. La messa in rilievo della “separatezza” dell’anima spirituale rispetto alla materia e a quanto ha a che fare con la generazione e la corruzione non è certo una novità; tuttavia, Aureolo prova a individuare un argomento che non faccia dipendere questa affermazione dai caratteri specifici dell’atto intellettuale, come avveniva nella tradizione filosofica greco-araba o in Tommaso d’Aquino, bensì su un aspetto immediatamente “fisico-metafisico”, che egli identifica nella mancanza di estensione, carattere questo che lo stesso Duns Scotto non avrebbe faticato ad attribuire all’anima umana<sup>24</sup>.

### 3. Francesco della Marca e la ragionevolezza della dottrina dell’immortalità dell’anima

La complessità delle vie messe in evidenza dalla scuola bonaventuriana, la critica che Scotto ha diretto loro e il prudente “rilancio” proposto da Aureolo costituiscono gli ingredienti fondamentali a partire dai quali Francesco della Marca e i maestri suoi contemporanei hanno dato forma alle loro discussioni sull’argomento. Abbiamo già ricordato che Francesco dedica due questioni al tema dell’immortalità dell’anima. Nella prima, si chiede se esistano argomenti *plausibili* a favore dell’immortalità dell’anima, mentre nella seconda passa a chiedersi se ne esistano di *necessari*. Impostando le cose in questo modo, egli potrà dare una risposta affermativa alla prima questione, pur dandone una negativa alla seconda. Ciò rende la posizione di Francesco meno severa di quella adottata da Scotto: in effetti, se si osservano i passaggi in cui Scotto attribuisce a questi argomenti lo statuto di ragioni “probabili”, si può facilmente constatare che il riconoscimento di una tale plausibilità ha per Scotto un senso prevalentemente negativo, ossia quello di metterne in luce la mancanza di necessità, piuttosto che quello di segnalare un qualche valore, che si possa pur sempre assegnare a questo genere di prove. Francesco invece, nella questione 18 del secondo libro – e nella corrispondente questione 61a del quarto – sottolinea che l’anima umana è capace di afferrare l’ente in quanto ente e di conoscersi conoscendo; dato che l’anima condivide questi tratti con gli angeli, che sono sostanze incorruttibili, appare del tutto ragionevole pensare che anch’essa sia incorruttibile<sup>25</sup>.

Nelle risposte alle obiezioni della prima questione, egli rimarca che il fatto di essere la forma del corpo non rende *ipso facto* l’anima corruttibile come il corpo. Infatti, non è detto che l’essere elargito dall’anima al corpo in quanto forma coincida con l’essere che essa possiede di per sé. Nemmeno il legame con la materia implica necessariamente la corruttibilità. La materia, infatti, di per sé, è incorruttibile e funge, nella dinamica del divenire, da principio stabile, che rimane inalterato al di sotto dei cambiamenti

<sup>24</sup> Cfr. Giovanni Duns Scotto, *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 62, ed. Vaticana cit., p. 19; *ibid.*, nn. 90-92, pp. 24-26; Id., *Quolibet* IX, n. 8, in Id., *Opera Omnia*, t. 25, ed. L. Wadding, Paris 1895, pp. 883-884; *ibid.*, n. 12, p. 386; Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, ed. L. Wadding cit., pp. 491a-492a.

<sup>25</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 18, § 5, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 116-117; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61a, § 5, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 154.

sostanziali<sup>26</sup>. A questi elementi, Francesco aggiunge che, per quanto quello di dare l'essere al composto sia il fine di una certa forma, è pur vero che l'anima umana tende ad un fine ulteriore, che è Dio, rispetto a cui l'elargizione dell'essere al corpo si configura come un fine subordinato. Dunque, il venir meno del fine intermedio potrebbe non toccare affatto quello ulteriore<sup>27</sup>.

Nella questione 18 del secondo libro – come nella 61a del quarto – Francesco mostra quindi che la tesi dell'immortalità dell'anima va senz'altro tenuta, avendo dalla sua parte argomenti che la rendono del tutto ragionevole. Si può indubbiamente trovare un parallelo dell'atteggiamento adottato qui da Francesco in Landolfo Caracciolo, il quale, dopo una rassegna di argomenti ispirata in larga parte a Pietro Aureolo, affermava che a favore dell'immortalità possono essere addotte almeno alcune *rationes apparentes*<sup>28</sup>. Successivamente, anche Pietro di Aquila, dopo avere riportato sia le critiche di Scoto, sia il “rilancio” operato da Aureolo, concluderà che, sebbene anche gli argomenti più convincenti non riescano a dissipare tutti i dubbi, l'immortalità dell'anima resta in ogni caso una tesi da sostenere<sup>29</sup>.

#### 4. Dalla ragionevolezza alla mancanza di necessità: l'analisi dei diversi argomenti filosofici a favore dell'immortalità dell'anima

Se nella prima delle due questioni che dedica all'argomento, Francesco aveva stabilito che esistono almeno argomenti *plausibili* a favore dell'immortalità dell'anima, nella seconda, egli intende invece sostenere che l'immortalità dell'anima, sebbene sia una tesi dimostrabile *in sé*, non lo è *pro statu isto*<sup>30</sup>. Parlando in questo modo, Francesco sembra far valere una distinzione tipicamente scotiana: come è noto, Scoto distingueva tra ciò che l'intelletto può conoscere in sé da quello che invece può conoscere *pro statu isto*, cioè qui, ora, nella condizione terrena. Nell'economia del pensiero scotiano, questa distinzione è decisiva per stabilire la corretta relazione tra fede e ragione naturale: la Rivelazione, infatti, non solo ci fa conoscere ciò che supera i confini della ragione, ma

<sup>26</sup> Come è già stato notato da Tiziana Suarez-Nani, la dottrina di Francesco della Marca su questo punto presenta un tratto piuttosto originale: mentre una consolidata tradizione aristotelica considerava la materia come principio e radice di corrotibilità della sostanza sensibile e la forma come fonte e principio di stabilità, Francesco capovolge la relazione tra questi due principi, indicando la forma, non la materia, come principio di corrotibilità. Cfr. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit* cit., pp. 22-24; Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 32, art. 2, § 18, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 48.

<sup>27</sup> Cfr. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 18, §§ 6-9, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 117-118; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61a, §§ 6-9, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 154-155.

<sup>28</sup> Cfr. Landolfo Caracciolo, *Commentarius in secundum librum Sententiarum*, d. 19, q. 2, Venetiis, ca. 1480 (senza paginazione).

<sup>29</sup> Cfr. Pietro di Aquila, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, d. 19, q. 1, a. 2, ed. C. Paolini, Levanto 1907, pp. 302-305.

<sup>30</sup> «Licet sit in se demonstrabile animam intellectivam esse immortalem, tamen non potest a nobis demonstrari nec a priori nec a posteriori» (Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 3, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 119; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 2, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 155).

influisce anche sull'esercizio stesso della razionalità, perché libera la nostra potenza intellettuale dai limiti a cui è sottoposta *pro statu isto*, permettendole così di cogliere finalmente il proprio oggetto adeguato, che è l'ente in quanto ente<sup>31</sup>. Questo elemento appare ben in armonia con quanto Francesco spiegava nella questione precedente, ossia che fosse proprio la cognizione dell'ente in quanto ente la base su cui si poteva riconoscere quella comunanza con le sostanze spirituali che rende almeno persuasiva la tesi dell'immortalità. Nonostante il «colore» scotista di questa affermazione, si può però dubitare che Scoto l'avrebbe approvata, dal momento che quest'ultimo sembra presentare l'immortalità dell'anima come una tesi *di per sé* indimostrabile, rimarcando che solo il Vangelo può darci la notizia adeguata del nostro destino ultraterreno e del fatto che esso riguarda l'uomo intero e non soltanto la sua anima<sup>32</sup>.

Passando quindi in rassegna i diversi tipi di argomenti filosofici adottati a favore dell'immortalità dell'anima, Francesco di Appignano richiama innanzitutto la distinzione scotiana tra argomenti *a priori* e *a posteriori*. La via *a priori* è affrontata in maniera molto breve: a Francesco basta infatti mostrare che la nozione di immortalità non ha una relazione intrinseca né con la ragione comune di anima – che condividiamo con tutti i viventi, che sono corruttibili – né con quella di intelligenza, che certamente condividiamo con gli angeli, ma la cui immortalità non ci è nota di per sé<sup>33</sup>.

La trattazione della via *a posteriori* appare invece particolarmente ricca di argomenti da considerare, che Francesco divide ulteriormente in tre gruppi: *ex parte propriae operationis*, *ex parte obiecti*, *ex parte finis*. Questa classificazione riecheggia, ben più di quanto si possa evincere dalle trattazioni di Scoto e di Aureolo, la maniera di procedere tipica di maestri come Bonaventura, Matteo di Acquasparta o Giovanni Peckham: erano costoro, infatti, ad articolare il proprio discorso classificando gli argomenti *ex parte substantiae*, *ex parte virtutis*, *ex parte operationis*, *ex parte obiecti*, *per comparationem ad causam finalem*, ecc<sup>34</sup>.

Quando si misura con il primo tipo di argomenti, quello *ex parte operationis propriae*, Francesco si impegna a mostrare che ogni nostro atto, nella condizione terrena, è segnato dalla corruttibilità. A sostegno di questa tesi, l'Appignanese richiama innanzitutto il fatto che nelle persone che hanno disturbi mentali la corruzione delle capacità organiche provoca quella dei conseguenti atti di intelletto; inoltre, il pensare umano ha intrinsecamente bisogno dei fantasmi per compiersi. Infine, Francesco insiste sul fatto che ogni nostro atto *pro statu isto* è corruttibile, per il fatto stesso di essere atto

<sup>31</sup> Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, q. 3, § 187, in Id., *Opera omnia*, vol. 3, studio et cura Commissionis Scotisticae, Città del Vaticano 1954, pp. 113-114.

<sup>32</sup> «Dico igitur ad hunc articulum, quod pro hoc non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum. Sed ad hoc est manifesta auctoritas Salvatoris in Matth. c. 10. *Nolite, inquit, timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius eum timete, qui potest et animam, et corpus perdere in gehennam*» (Giovanni Duns Scoto, *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, § 19, ed. Wadding cit., p. 498a). Cfr. Id., *Ordinatio* IV, d. 43, q. 2, § 137, ed. Vaticana cit., p. 40.

<sup>33</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 4, ed. Suarez-Nani et alii cit., p. 119; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 3, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 155-156.

<sup>34</sup> Cfr. Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., pp. 457a-460a; Giovanni Peckham, *Quaestiones De anima*, q. 2, §§ 51-54, ed. Etzkorn, Spettmann, Oliger cit., pp. 341-342; Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones Disputatae De anima XIII*, q. 13, resp., ed. Gondras, pp. 215-216.

dell'uomo intero, che è a sua volta corruttibile. Perciò, ogni tentativo di dimostrare che sia incorruttibile il principio da cui tali atti provengono non può che apparire destinato al fallimento<sup>35</sup>.

Gli argomenti *ex parte obiecti* sono invece quelli in cui si pretende di dimostrare che l'intelletto è incorruttibile per il fatto che il suo oggetto sia costituito da verità incorruttibili. Francesco osserva che questo tipo di argomentazione è fallace, perché segnata dalla pretesa di estendere al piano del reale quanto vale sul piano conoscitivo. Che si tratti di un'estensione indebita, lo dimostra il fatto che il nostro intelletto, per quanto colga verità eterne, immutabili e necessarie, non è certamente una realtà immutabile, necessaria ed eterna<sup>36</sup>.

Nemmeno le considerazioni sul fine appaiono del tutto convincenti, perché non si può minimizzare il fatto che dare vita al composto sia un fine intrinseco dell'anima. E il composto è l'uomo, il quale – come è stato già detto – è corruttibile. Neppure, sottolinea Francesco, si può evocare come fine proprio dell'anima quello dell'operazione, ossia la felicità, dal momento che *pro statu isto* non possiamo fare alcuna esperienza di atti beatificanti non corruttibili. Se poi si volesse dire che il fine dell'operazione dell'anima intellettuale è Dio, che è eterno e incorruttibile, si dovrebbe però considerare il fatto che Dio è la causa finale di qualsiasi realtà, quindi anche di quelle corruttibili. Perciò un tale riferimento a Dio come fine ultimo non sarebbe dirimente<sup>37</sup>.

Francesco ha costruito, fino a questo momento, una sorta di griglia generale, indispensabile per entrare nel vivo della discussione, in cui prende in esame, nel dettaglio, le diverse *auctoritates* che venivano abitualmente portate a supporto della tesi dell'immortalità dell'anima, insieme ad altri ragionamenti costruiti per confermarle: troviamo, così, in questa parte, riferimenti specifici ad Aristotele, Agostino, Avicenna, come pure a Tommaso d'Aquino, che non viene nominato esplicitamente, ma che è facile identificare nell'*unus doctor* di cui viene riportata la dottrina<sup>38</sup>.

Nonostante questo genere di riferimenti, non c'è dubbio sul fatto che numerosi elementi collocati in questa sezione, più che ad Avicenna o a Tommaso d'Aquino, appaiano riconducibili alla tradizione bonaventuriana: è Bonaventura, infatti, a stabilire

<sup>35</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 5-7, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 120-121; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 4-6, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 156.

<sup>36</sup> Cfr. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 8, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 121; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 7, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 156-157.

<sup>37</sup> Cfr. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 9-11, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 121-122; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, §§ 8-10, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 157.

<sup>38</sup> In questo riferimento a Tommaso d'Aquino, identificato come *unus doctor*, Francesco ricalca precisamente Scotto: «Secundo, iuxta hoc arguit unus doctor sic: nulla forma per se subsistens corrumpitur ad corruptionem subiecti; sed anima est huiusmodi; ergo etc.» (Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 14, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 123; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, §§ 8-10, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 157). Così Scotto: «Arguit unus doctor, quai ex verbis Philosophi, sic: quod corrumpitur, aut corrumpitur per contrarium aut per defectum alicuius necessario requisiti ad 'esse' eius; sed anima intellectiva non habet contrarium, nec 'esse' corporis est simpliciter necessarium ad eius 'esse', quia habet proprium 'esse' per se et idem in corpore et extra corpus; nec est differentia nisi quod in corpore communicat illud corrumpi, extra corpus non communicat. - Item, simplex non potest separari a se ipso; anima est simplex; ergo non potest separari a se ipsa, et per consequens nec a suo 'esse' separari potest, quia non per aliam formam a se habet 'esse'» (Giovanni Duns Scotto, *Ordinatio IV*, dist. 43, q. 2, § 100, ed. Vaticana cit., p. 28). Per i riferimenti a Tommaso, cfr. *supra*, nota 14.



un chiaro legame tra l'immortalità e la capacità riflessiva, a constatare che la nostra anima si eleva tanto di più, quanto maggiore è il suo distacco dai beni terreni; è ancora Bonaventura ad osservare che l'intelletto non invecchia con il tempo come fa il corpo, tanto che esso si rivela più forte e più robusto proprio negli anziani<sup>39</sup>.

Un analogo discorso si può fare per gli argomenti *ex parte obiecti*: Francesco della Marca ne riporta diversi, che hanno tutti a che fare con la proporzione che si può riconoscere tra la potenza e il proprio oggetto. L'intelletto si colloca certamente in una posizione intermedia tra la mera sensibilità degli animali e l'altezza dell'intelletto angelico. Una tale medietà troverebbe una facile corrispondenza con il fatto che l'anima umana, per quanto possa risultare legata alla materia, appaia capace di staccarsi da essa. Francesco colloca in questa sezione quanto viene tratto sia dalle parole di Aristotele – secondo cui la potenza intellettuale viene perfezionata e non compromessa dall'esposizione ad un oggetto massimamente intenso, come accade invece al senso – sia da quelle di Agostino, il quale sosteneva che non potremmo possedere verità incorruttibili, se non fosse incorruttibile pure la potenza che le coglie<sup>40</sup>. Anche gli argomenti di questa sezione appaiono ben rintracciabili nei testi sia di Bonaventura, sia di maestri quali Matteo d'Acquasparta, Giovanni Peckham, Pietro di Giovanni Olivi<sup>41</sup>.

Quanto alle argomentazioni che riguardano il fine, Francesco, seguendo piuttosto da vicino la critica di Scoto<sup>42</sup>, ne riporta tre. La prima riguarda l'appetito naturale alla felicità, appetito che non potrebbe né venire frustrato – proprio perché naturale – né essere raggiunto in questa vita; la seconda concerne il desiderio naturale di essere sempre; la terza è di tipo morale: è virtuoso colui che non ha paura di esporsi alla morte per un bene superiore; dato che una virtù è fatta per perfezionare il proprio soggetto, un atto del genere non potrebbe essere veramente virtuoso, se distruggesse il soggetto che lo compie<sup>43</sup>.

Può sorprendere il fatto di non trovare in questa presentazione riferimenti particolari al legame tra immortalità e giustizia divina, che invece autori come Bonaventura, Riccardo di Mediavilla, Pietro di Giovanni Olivi avevano fatto valere, dandogli la

<sup>39</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 13-16, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 122-124; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, §§ 12-15, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 158-159; Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., pp. 459a-460a, in particolare la quarta, quinta e sesta considerazione.

<sup>40</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 17-20, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 124-125; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, §§ 16-19, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 159; Aristotele, *De anima*, III, 4, 429b3-4; Agostino di Ippona, *De immortalitate animae*, 11, 18, ed. W. Hörmann, Wien 1986, pp. 151-152.

<sup>41</sup> Cfr. Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., pp. 457a-460a; Giovanni Peckham, *Quaestiones Disputatae De anima*, q. 2, §§ 51-54, ed. Etkorn, Spettmann, Oligier cit., pp. 341-342; Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones Disputatae De anima XIII*, q. 13, *resp.*, ed. Gondras cit., pp. 215-216; Pietro di Giovanni Olivi, *In II Sententiarum*, q. 52, ed. Jansen cit., pp. 203-204.

<sup>42</sup> Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio IV*, d. 43, q. 2, §§ 146-154, ed. Vaticana cit., pp. 40-41; Id., *Reportata Parisiensis*, IV, d. 43, q. 2, § 25, ed. Wadding cit., pp. 500b-501a.

<sup>43</sup> Cfr. Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 21-24, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 125-126; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, §§ 20-23, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 159-160.

massima importanza<sup>44</sup>. Si può però osservare che già Scoto aveva attribuito un valore solo secondario a questo tipo di argomentazione, in quanto troppo legata a premesse teologiche<sup>45</sup>. Così, essa è presa in esame come argomento aggiuntivo nell'*Ordinatio* e trascurata nella *Reportatio* parigina. Riteniamo plausibile credere che Francesco della Marca abbia adottato nei confronti di questo argomento lo stesso atteggiamento già assunto da Scoto, ritenendolo un argomento non adatto ad un discorso sulle prove puramente razionali dell'immortalità dell'anima.

Nel rispondere a queste *auctoritates*, secondo la tripartizione *ex parte operationis / ex parte obiecti / ex parte finis*, Francesco confermerà l'intento di mostrare la debolezza della strategia bonaventuriana, la quale pretendeva di dimostrare l'immortalità partendo dall'oggetto, passando dalla potenza e giungendo fino alla sostanza e al suo fine ultimo<sup>46</sup>. Possiamo notare che Francesco non sembra dare di questi tipi di argomenti un giudizio omogeneo, per quanto tutti manchino, alla fine dei conti, di necessità. Quello più severo viene riservato alle argomentazioni *ex parte obiecti*: non c'è dubbio che, per Francesco, si tratti di ragionamenti davvero inconsistenti, giacché si basano su una corrispondenza, stabilita in modo piuttosto ingenuo, tra il piano gnoseologico dell'oggetto e il piano ontologico della potenza. Così, Francesco ribadisce che noi possiamo cogliere oggetti che esulano dal qui e dall'ora, dal luogo e dalla singolarità, eppure nessuno dubiterebbe che noi siamo qui, ora, occupiamo un luogo e siamo sostanze particolari<sup>47</sup>. In questo contesto, Francesco colloca anche uno degli argomenti proposti da Pietro Aureolo, secondo il quale l'anima poteva essere considerata immortale, basandosi sul principio secondo cui la sua potenza intellettuale non può essere più astratta della sua essenza. Francesco ribalta il ragionamento, osservando che il principio secondo cui la potenza non può essere più astratta dall'essenza conduce esattamente alla conclusione opposta all'immortalità: dal momento che l'anima è per essenza legata al corpo, la sua potenza non può esserne separata, come conferma anche il fatto che nessun atto di inteliezione avviene senza il concorso del corpo<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., pp. 458b-459a; Riccardo di Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 38, in Id., *Questions Disputées*, t. VI (38-45). *L'homme*, ed. A. Boureau, Paris 2014 (= ed. Boureau), pp. 21-22. Per Olivi le ragioni per le quali ne va della giustizia, dell'amicizia e dello splendore di Dio sono i più importanti: cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *In II Sententiarum*, q. 52, ed. Jansen cit., p. 202. Cfr. anche Guglielmo di Ware, *In Sententias IV*, q. 223, ed. Weber cit., p. 364.

<sup>45</sup> Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, § 134-136, ed. Vaticana cit., pp. 39-40.

<sup>46</sup> «Si igitur substantia cognoscitur per *virtutem*, et virtus per *operationem*, et operatio per *obiectum*, cum secundum hanc triplicem considerationem ipsius animae ostensum sit ipsam esse immortalem» (Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi cit., p. 460a).

<sup>47</sup> «Non oportet inter obiectum et potentiam esse proportionem quantum ad separationem nec quantum ad corruptibilitatem et incorruptibilitatem, sicut nec quantum ad finitatem et infinitatem; potentia enim finita potest apprehendere obiectum infinitum. Unde per istam rationem probaretur quod intellectus non esset singularis nec in loco; intelligit enim universale abstractum a singularibus et a loco» (Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 37, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 131). Cfr. anche Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 37, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 163).

<sup>48</sup> «Potentia non est absolutior quam essentia: sed essentia animae omne esse quod habet communicat formaliter corpori; ergo et potentia. Et ita potentia est actus corporis in operando sicut est actus eius in essendo. Et ideo dico quod anima intellectiva exercet actum intelligendi per corpus» (Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q.

Una considerazione maggiore viene invece riservata alle argomentazioni *ex parte operationis*: Francesco intercala le proprie osservazioni critiche con una serie di precisazioni, in cui sembra voler ammettere che in questo genere di ragionamenti è comunque presente qualcosa di vero, che però, almeno *pro statu isto*, non riesce ad assurgere al livello della dimostrazione<sup>49</sup>. Un'attenzione particolare è poi dedicata agli argomenti *ex parte finis*. La tesi che lega la nostra tensione alla felicità all'immortalità dell'anima deriva dalla congiunzione di due tesi: la prima è che tale tensione sia naturale, la seconda, che non si possa realizzare in questa vita. Inoltre, Francesco segnala anche la distinzione tra la trattazione generale della felicità e quella particolare o specifica, distinzione riconducibile ad Aristotele stesso<sup>50</sup> e che veniva utilizzata per sostenere che la nostra ragione, con le sue proprie forze, giunge a stabilire che cosa sia la felicità a livello generale, mentre la Rivelazione ci fa conoscere in che cosa essa consista nel dettaglio<sup>51</sup>.

In linea con quanto già asseriva Scoto al riguardo, Francesco osserva che esiste certamente una tensione naturale alla felicità, ma che non è naturale quella concernente la vita ultraterrena. La naturalità del desiderio esige infatti che esso venga prima ricercato, quindi trovato in un qualche compimento nella nostra vita terrena, di modo che il suo mancato raggiungimento dipenda dal vizio, non da un'adeguatezza da imputare alla natura stessa di un tale desiderio<sup>52</sup>. Quanto all'appetito ad essere sempre, Francesco esclude che sia naturale; se anche lo fosse, non sarebbe comunque conoscibile come tale *pro statu isto*. Alla possibile obiezione che si tratti di una tensione che precede qualsiasi deliberazione, Francesco risponde *a fortiori* che già il desiderio di essere la specie più nobile dell'universo, per quanto si presenti in noi in modo immediato, non è naturale, ma volontario<sup>53</sup>.

19, § 28, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 127-128; cfr. anche Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 27, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 161). Quanto alla tesi di Aureolo, cfr. *supra*, nota 20.

<sup>49</sup> «Dico tamen quod, licet hoc verum sit, puta quod anima intellectiva non communicat actum primum corpori necessario coexigendo ipsum, nec potentia intellectiva elicit sive exercet actum secundum per corpus coexigitive, sed tantum communicative, tamen hoc non est per se notum, nec potest demonstrari [...]. Secundo dico quod, esto quod hoc sit verum, puta quod potentia intellectiva non exercet operationem suam per organum, tamen hoc non est per se notum, nec potest demonstrari» (Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, §§ 31-32, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 129).

<sup>50</sup> Aristotele avrebbe stabilito che cosa sia la felicità in generale nel primo libro dell'*Etica* e in particolare nel decimo. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, cc. 4-12, 1095a14-1102a4; *Ibid.*, X, cc. 6-8, 1176a30-1179a32.

<sup>51</sup> Cfr. Tommaso di York, *Sapientiale*, § 44, in Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* cit., pp. 309-310; Riccardo di Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 38, *resp.*, ed. Baureau cit., pp. 20-22.

<sup>52</sup> «Et quando probatur quod homo habens beatitudinem quiescit, dico quod homo, habita in isto statu aliqua perfectione summa sibi possibili ad quam est eius desiderium naturale, deberet quiescere, quod si non faceret, hoc esset ex vitio, non ex natura» (Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 40, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 133; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 40, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 164.). Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 147-155, ed. Vaticana cit., pp. 43-45. Cfr. anche Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, § 11, ed. Wadding cit., p. 493a-b.

<sup>53</sup> Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 41, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 133; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 40, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 164. Anche in questo caso, Francesco segue piuttosto da vicino quanto già argomentato da Scoto. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, §§ 142-145, ed. Vaticana cit., pp. 41-42; Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, § 15, ed. Wadding cit., p. 495b; *Ibid.*, § 25, p. 500b.

Ben più articolata di quella compiuta da Scoto si rivela invece la critica all'argomento basato sulla virtù del sacrificio di sé per il bene comune. Già presentato, seppure in modo non del tutto identico, da Tommaso d'Aquino e da Pietro di Giovanni Olivi<sup>54</sup>, l'argomento viene qui discusso secondo la fisionomia che ha assunto grazie a Riccardo di Mediavilla, il quale lo riconduce ad un passo del terzo libro dell'*Etica a Nicomaco*. Come abbiamo già anticipato in precedenza, il ragionamento sviluppa l'idea che una virtù è tale perché è perfetta del soggetto a cui inserisce. Perciò, se un atto distruggesse il soggetto che la compie, non potrebbe affatto essere considerato virtuoso: nessuno trova perfezione nel proprio annichilimento. Dato che nessuno dubita che il sacrificio di sé per la patria sia un atto virtuoso ed encomiabile, questo implica che esso non possa provocare la corruzione del soggetto che lo compie<sup>55</sup>. A dare una certa rilevanza a questo argomento ha certamente contribuito lo zelo con cui è stato criticato, prima da Enrico di Gand – che ha dedicato alla sua confutazione un'intera questione del suo *Quodlibet* XII<sup>56</sup> – quindi da Duns Scoto<sup>57</sup>. Riprendendo quest'ultimo, Francesco osserva che l'argomento trascura il fatto che il soggetto che verrebbe perfezionato da tale atto non è la singola persona, ma la comunità intera. L'argomento evocerebbe quindi un principio giusto – ossia che la virtù non può corrompere il proprio soggetto – ma applicandolo al soggetto sbagliato. Nemmeno varrebbe, come prova dell'immortalità, il fatto che la retta ragione di un uomo possa spingerlo a morire piuttosto che andare contro Dio e la sua legge. Anche in questo caso, il comando divino si porrebbe come obbligo a perseguire un certo tipo di bene comune, che la retta ragione ci spingerebbe a preferire di per sé a qualsiasi altra cosa. Perciò, come nel caso della morte per la patria,

<sup>54</sup> «Si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quaecumque mala facere, quam incurrere mortem. Sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam pervenimus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua mala facere» (Tommaso d'Aquino, *In Symbolum Apostolorum*, a. 11, § 1001, in Id., *Opuscula Theologica*, II, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma 1972, p. 215); «Multa melius esset contemptoribus Dei et iustitiae quam morientibus et se affligentibus pro zelo ipsius, quia moriens annihilabitur ac per consequens et a Deo et eius iustitia plus elongabitur quam impius adhuc vivens et adhuc potens Deus amare. Et haec est ratio Apostoli <ad> Corinthios 15, dicentis: *Si tantum in hac vita sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus* (Pietro di Giovanni Olivi, *In II Sententiarum*, q. 52, ed. Jansen cit., p. 202).

<sup>55</sup> «Ad eundem articulum assignari alia ratio talis secundum quod potest trahi ex verbis Philosophi III *Ethicorum*: voluntarie sustinere mortem propter finem debitum et sub debitis circumstantiis est actus virtutis que est fortitudo. Actus autem virtuosus est aliquid eligendum secundum rectum rationis iudicium. Voluntarie sustinere mortem propter finem debitum et sub debitis circumstantiis est aliquid eligendum. Secundum omne illud quod est eligendum ille qui eligit melior efficitur, cum ad illud quod elegerat pervenit, sicut declarabo. Ergo qui eligit voluntarie sustinere mortem propter finem debitum et sub debitis circumstantiis melior efficitur, cum mortem cum istis conditionibus susceperit. Sed nullus potest effici melior deveniendo ad illum statum in quo totaliter vitam perdit, sicut declarabo: ergo cum homo moritur, remanet vita in aliqua parte sui. Dignius autem est ponere quod remaneat in parte nobiliori ipsius hominis quam in parte minus nobili. Pars nobilior ipsius hominis est forma per quam homo reponitur in specie. Ergo postquam homo mortuus est, remanet vita in forma per quam homo reponitur in specie. Forma ergo per quam homo reponitur in specie est naturaliter immortalis» (Riccardo di Mediavilla, *Quaestiones disputatae*, q. 38, ed. Boureau cit., pp. 24-26).

<sup>56</sup> Cfr. Enrico di Gand, *Quodlibet* XII, q. 13, ed. J. Decorte, Leuven 1987 (= ed. Decorte), pp. 67-79.

<sup>57</sup> Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, § 122, ed. Vaticana cit., p. 35. Cfr. anche Id., *Reportata Parisiensis*, IV, dist. 43, q. 2, § 11, ed. Wadding cit., p. 493a-b. Scoto sembra riferirsi proprio all'articolata critica egidiana, quando afferma: «De forti, fit magna altercatio an secundum rectam rationem debet sic se exponere» (Id., *Ordinatio*, IV, dist. 43, q. 2, § 122, ed. Vaticana cit., p. 35).

anche in questa occasione il sacrificio della propria vita si presenterebbe come la cosa più giusta da fare, a prescindere dall'idea di essere immortali o meno<sup>58</sup>.

Stabilito questo, Francesco intende approfondire il seguente aspetto: la virtuosità del sacrificio del forte non implicherebbe necessariamente l'immortalità nemmeno se si ammettesse che non esiste alcun altro soggetto che il singolo individuo. La virtù infatti può essere corrotta in due sensi: o dal vizio opposto o dalla corruzione del soggetto in cui si trova. Francesco osserva che, sebbene entrambi siano dei mali, è però vero che il male che si oppone direttamente alla virtù morale non è la morte, ma il vizio<sup>59</sup>. Quindi, se l'uomo si trovasse a scegliere se morire o compiere un atto malvagio, la scelta del sacrificio di sé resterebbe la migliore e la più razionale a prescindere dall'immortalità, perché un tale atto sarebbe compiuto per evitare un male morale, non per provocare la propria morte. Così, Francesco spiega sottilmente che la morte, in questo caso, risulta un effetto *permesso, ma non voluto* dal soggetto: la corruzione del soggetto starebbe quindi in un rapporto soltanto incidentale e indiretto con l'esercizio della virtù; se così non fosse, il sacrificio di sé sarebbe una forma di suicidio<sup>60</sup>. Si potrebbe dire che Francesco applica qui la categoria che nell'ambito della filosofia morale viene chiamato il «duplice effetto» o «volontario indiretto»<sup>61</sup>, per spiegare come la scelta di sacrificarsi per Dio o per il bene comune resterebbe razionale, e moralmente obbligatoria, a prescindere da qualsiasi considerazione sulla mortalità o sull'immortalità del soggetto che la compie.

##### 5. La posizione di Francesco della Marca sull'immortalità dell'anima all'interno dell'ambiente francescano del suo tempo

Il breve percorso che abbiamo proposto ci ha permesso di riprendere quanto già scritto da Lambertini e Suarez-Nani, ovvero che Francesco della Marca si è posto certamente in continuità, su questo tema, con Duns Scoto, senza però accontentarsi di ripeterne le movenze. Innanzitutto, lo abbiamo visto, egli non si è limitato a considerare

<sup>58</sup> Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 42, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 133-134; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 42, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., p. 165.

<sup>59</sup> Questa riflessione è piuttosto vicina a quanto già sostenuto da Enrico di Gand, *Quodlibet* XII, q. 13, ed. Decorte cit., pp. 76-77, ll. 21-26.

<sup>60</sup> «Virtus potest corrumpi dupliciter: vel contrarie per vitium oppositum, vel contradictorie per negationem, sicut corrumpitur corrupto subiecto. Et licet utraque corruptio istarum duarum sit mala, prima tamen, quae videlicet est per vitium contrarium, est longe deterior, et ideo in casu ubi homo necessario haberet interimere virtutem altero istorum modorum, videlicet contrarie vel contradictorie, melius est eam interimere contradictorie, interimendo subiectum virtutis non effective, sed permissive tantum» (Francesco della Marca, *Reportatio A in II Sententiarum*, q. 19, § 44, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 134; Id., *In IV Sententiarum*, q. 61b, § 45, ed. Katsoura, Papamarkou, Schabel cit., pp. 165-166).

<sup>61</sup> Per una presentazione sintetica di questo principio e del vivace dibattito contemporaneo che ancora suscita in filosofia morale, possiamo rinviare a A. McIntyre, *Doctrine of Double Effect*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, a cura di E.N. Zalta, July 2004 (agg. Dec. 2018), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/double-effect>> (ult. cons. 24-07-2020). In riferimento alla teologia morale, cfr. C.M. Miglietta, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Città del Vaticano 2007.

non conclusiva la dottrina filosofica dell'immortalità; piuttosto, ha cercato di mostrarne, in positivo, la ragionevolezza e la plausibilità. Solo dopo averle riconosciuto questo tipo di valore, Francesco si è impegnato a mostrare le ragioni per cui tale dottrina manchi di necessità. Nel compiere quest'ultima operazione, Francesco si è cimentato in un'analisi particolarmente ricca degli argomenti adottati dai maestri francescani del XIII secolo per dimostrare l'immortalità dell'anima, offrendone una presentazione che rispecchia, ben più di altre coeve, le classificazioni e i raggruppamenti che possiamo trovare in Bonaventura da Bagnoregio, Matteo di Acquasparta o Giovanni Peckham, inserendovi anche il più recente tentativo di "rilancio" operato da Pietro Aureolo.

In virtù dell'analisi che abbiamo proposto, ci sembra possibile concludere che Francesco proponga una relazione tra la ragione naturale e la determinazione del destino dell'uomo che potremmo definire "di confine". Da un lato, infatti, la ragione umana, anche *pro statu isto*, può ben riconoscere la specificità delle operazioni spirituali, quindi la nobiltà e l'eccedenza, rispetto al mondo sensibile, degli atti intellettivi e volontari. In virtù di tale prospettiva, chi pretendesse di dimostrare filosoficamente la mortalità dell'anima, si troverebbe a difendere una posizione irragionevole. Dall'altro lato, però, riconoscere questo non significa essere *ipso facto* nella condizione di *dimostrare* l'immortalità dell'anima. Al riguardo, Francesco ha buon gioco nel mostrare l'inadeguatezza degli argomenti *ex parte obiecti*, la non necessità di quelli *ex parte operationis*, la difficoltà di far valere quelli *ex parte finis*.

La trattazione di Francesco ci offre infine lo spunto per una considerazione che riguarda l'ambiente francescano dei primi decenni del XIV secolo. Anche in riferimento alla dimostrabilità filosofica dell'immortalità, come nel caso di altri temi<sup>62</sup>, il contesto francescano si rivela tutt'altro che univoco, bensì caratterizzato da una pluralità di prese di posizione tra loro molto diverse, anche opposte. Eppure, paradossalmente, proprio nell'articolazione dialettica di questa pluralità si trova l'unità dell'ambiente francescano di questo periodo: ciascun maestro infatti, appare mosso in prima istanza dalla precisa volontà di misurarsi con le opinioni dei confratelli, così che perfino l'analisi delle dottrine dei filosofi del passato e dei *doctores* esterni all'ordine sembra trovare nel confronto con gli altri maestri francescani il suo senso più profondo. La trattazione della questione dell'immortalità dell'anima offerta da Francesco di Appignano ci sembra una testimonianza particolarmente efficace di questo peculiare "taglio francescano".

<sup>62</sup> Si veda, al riguardo, A. Petagine, *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca)*, Canterano (Roma) 2019.