
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



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

Editoriale

L'annata XVIII di *Picenum Seraphicum*, datata 1999, prima della nuova serie, conteneva una sezione di studi dedicata al teologo minorita Francesco, originario di Appignano del Tronto, e noto sotto una molteplicità di denominazioni, da Francesco di Marchia a Francesco, appunto, di Appignano. La rivista rinnovava così interessi di storia intellettuale francescana, cogliendo e insieme favorendo una crescita di interesse per la figura di Francesco che sarebbe di lì a poco divenuta notevolissima, costituendo un capitolo decisivo degli studi di storia del pensiero medievale degli ultimi decenni. Ripercorrere questa "rinascita" degli studi su Francesco d'Appignano sarebbe oggi un'impresa che richiederebbe un vero e proprio contributo di storia della storiografia, che non è ancora stato scritto. Si comprende quindi quanto la redazione di *Picenum Seraphicum* sia stata lieta di poter pubblicare, in questo numero, una serie di articoli derivati da relazioni presentate all'VIII convegno internazionale su Francesco d'Appignano, svoltosi ad Appignano il 19 ottobre del 2019. La piccola, ma dinamica e tenace comunità sul Tronto ha infatti dato vita a un Centro Studi Francesco d'Appignano che, con la guida di Domenico Priori e il sostegno dell'Amministrazione comunale è stato in grado, a partire dal 2001, di radunare i maggiori esperti internazionali in incontri di studio di cui sono stati poi pubblicati gli atti. Il comune auspicio è che la pubblicazione dei risultati dell'ultimo convegno in una rivista online e open access come *Picenum Seraphicum* contribuisca a diffondere la conoscenza dei frutti raccolti da questa più che meritevole iniziativa. La comunità scientifica dovrebbe avvantaggiarsi da una più agevole accessibilità di contributi di Marina Fedeli, Francesco Fiorentino, Alice Lamy, Andrea Nannini, Antonio Petagine, Chris Schabel, Tiziana Suarez Nani, Fabio Zanin.

Mantenendo la sua vocazione a coniugare storia intellettuale, storia religiosa e storia del territorio, in questo numero *Picenum* propone anche uno studio dedicato alla conclusione di una impresa corale di notevole rilevanza, l'edizione dei *libri iurium* delle autonomie cittadine delle Marche. Il lavoro è a firma di Maela Carletti, una delle protagoniste di questa fioritura di studi.

La compresenza, che può diventare anche intreccio, tra storia intellettuale e storia del territorio si ripropone anche nella sezione Note, particolarmente ricca in questo numero. Alessandro Giostra propone uno dei suoi lavori sull'astronomia di Cecco d'Ascoli, originariamente presentato in una sezione speciale del convegno di Appignano del 2019. Chris Schabel, insieme con chi scrive, pubblica alcune novità sulla ricezione di un documento di ambiente michelista, le *Allegationes de potestate imperiali*, in passato attribuito anche a Francesco d'Appignano. Michele Spadaccini e Philipp Burdy comunicano i primi risultati di un progetto di riedizione del *Provinciale* di Paolino Minorita, con interessanti ricadute per lo studio degli insediamenti dei Frati Minori. Francesca Ghergo e Roberto Lamponi presentano un'importante iniziativa tenuta nel quadro della Scuola di Paleografia e Storia

(<https://www.centrostudisantarosa.org/spes/>), che ha saputo unire ricerca e formazione, rendendo possibile, anche nella forma online, una prima valorizzazione di inediti rilevanti per lo studio del francescanesimo femminile. Maela Carletti, infine, presenta Fucine della Memoria, un progetto in collaborazione con il Comune di San Ginesio per la valorizzazione dell'Archivio storico comunale, giunto quest'anno alla seconda edizione.

Come si vede, ancora una volta il numero di *Picenum Seraphicum* riflette una vivacità di studi e iniziative, in cui l'attenzione per il territorio si collega all'apertura nazionale e internazionale. Questa è stata fin dagli inizi la vocazione del nostro periodico, confermata e sottolineata con il passaggio alla pubblicazione online (oltre che cartacea): una strada che intendiamo continuare a percorrere con determinazione.

Mentre la Rivista era pronta per la stampa, abbiamo appreso della scomparsa di Simonetta Bernardi, componente del Consiglio Scientifico di *Picenum Seraphicum*. Nell'esprimere tutto il nostro cordoglio per l'improvvisa dipartita, dedichiamo questo numero alla sua memoria.

Studi

Francesco d'Appignano, *Lector* in Naples in 1321

Chris Schabel

Abstract

Il contributo presenta una testimonianza secondo la quale Francesco d'Appignano era *lector* presso il convento francescano di Napoli nel giugno 1321, senza che questo influisca necessariamente sulla datazione delle lezioni parigine di Francesco sulle Sentenze negli anni 1319-1320.

This brief paper presents evidence that Francesco d'Appignano was *lector* at the Franciscan convent in Naples in June 1321, but it determines that this new *datum* does not necessarily affect our dating of Francesco's Parisian lectures on the *Sententze* to 1319-1320.

Much of what we claim to know about the life of Francesco d'Appignano is still speculation. William Duba and I recently argued that at Paris and Oxford by 1300 lectures on the *Sentences* took only one academic year¹. While we had to shift Pierre Auriol's Parisian *Sentences* lectures to 1317-1318, instead of 1316-1318, at least we are now more comfortable with a one-year lecture for his successors Landolfo Caracciolo in 1318-1319, Francesco d'Appignano in 1319-1320, and François de Meyronnes in 1320-1321. For François we are on rather firm ground in placing him in the 1320-1321 academic year, due to his principal debates with the Benedictine Pierre Roger, the future Pope Clement VI². Indeed, in August 2018 Kirsty Schut alerted me to evidence that probably entails that Francesco was not even in Paris when François lectured on the *Sentences* in 1320-1321.

It has long been known that Luke Wadding put the Franciscan Francesco of Ascoli Piceno in the royal convent of San Lorenzo in Naples in the year 1321, claiming also

¹ W. Duba, C. Schabel, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 84 (2017), pp. 143-179; C. Schabel, *Ockham, the Principia of Holcot and Wodeham, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Oxford*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 87 (2020), pp. 59-102.

² François de Meyronnes - Pierre Roger: *Disputatio (1320-1321)*, ed. J. Barbet, Paris 1961; W. Duba, C. Schabel, *The Rise of a New Genre of Scholastic Disputation: Principia on the Sentences, 1315-1350*, Turnhout, forthcoming.

that he was an advisor to King Robert the Wise³. Amadeus Teetaert added that Francesco was present at the Franciscan Chapter General in Perugia in late May and early June 1322⁴. William O. Duba pointed out, however, both that whatever documentation Wadding may have had is now lost after the burning of the Neapolitan archives in the Second World War and that Teetaert was mistaken in claiming that there is explicit evidence for Francesco's being in Perugia, since the document cited does not bear Francesco's signature or mention him by name, even if it is not unlikely that such a high-ranking academic as Francesco was there⁵.

The digitization of old texts provides more evidence, as Schut found. In his book on the famous writers of the city and Kingdom of Naples down to 1646, published in Naples in 1780, Bartolomeo Chioccarello relates that Prince Charles of Salerno, son of King Robert, assigned a case to some arbiters, among whom were

two theologians, namely the honorable man Friar Giovanni of Naples of the Order of Preachers, doctor of the sacred page, and the religious man Friar Francesco of Ascoli, *lector* of the place of San Lorenzo of the Friars Minor of Naples, as is [clear] from the royal letter dated Naples, 25 June 1321, Indiction 4, in the register of the illustrious Charles, letter C, folio 14⁶.

First, could this be Wadding's ultimate source? Francesco scholars have cited the Quaracchi reprint of Wadding's *Annales Minorum* from 1931, volume 6, page 432, at the end of paragraph 40 for the year 1321. But in the original Lyon printing of 1636, volume 3, which Wadding signs from the Franciscan college or convent of St Isidore in Rome at Christmas 1634, there is nothing on Francesco for the year 1321 at the end of paragraph 40 on page 267. Then in the 1733 Rome reprint of that section, volume 6, page 374, the passage is inserted at the end of paragraph 40 in quotation marks with this marginal note: «Additio Patris Lucae Wadding. Frater Franciscus Asculanus». In the first volume of the reprint, Rome 1731, the editor of the second edition, Joseph Maria

³ L. Wadding, *Annales Minorum*, Quaracchi 1931, vol. 6, p. 423, no. 40: «Floruisse hoc tempore in regio Coenobio sancti Laurentii Neapoli litteris et virtute, Regique fuisse a consiliis Franciscum Asculanum Picenum Minorum, scripturae inde transmissae testantur»; also cited by N. Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Leiden 1991, p. 15.

⁴ A. Teetaert, *Pignano (François de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12.2, Paris 1935, cols. 2104–2109, at col. 2105; cf. Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia* cit., p. 16.

⁵ W.O. Duba, *Francesco d'Appignano tra Parigi e Avignone*, in *Atti del 4° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, ed. D. Priori, Appignano del Tronto 2008, pp. 93–108; also T. Suarez-Nani and W.O. Duba, *Introduction*, in *Francesco de Marchia, Reportatio ILA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 1–12*, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, and G.J. Eitzkorn, Leuven 2008, pp. xiv–xv.

⁶ Bartolomeo Chioccarello, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis ab orbe condito ad annum vsque 1646 floruerunt*, vol. 1, Neapoli 1780, p. 342a, based on a now-lost document from the Angevin Registers: «Carolus Salerni Princeps, Roberti regis filius, ac Generalis Vicarius causam magni momenti vertentem inter filios ac nepotes magni illius Bartolomei de Capua super successione Feudorum ac bonorum divisione, comittit aliquibus proceribus ac Iurisconsultis ac duobus Theologis, nempe honorabili viro Fratri Joanni de Neapoli Ordinis Praedicatorum, sacrae pagine doctori, et religioso viro Fratri Francisco de Exculo, Lectori loci Sancti Laurentii Ordinis Minorum de Neapoli, prout ex Regiis literis sub datum Neapoli, die 25 Junii 1321, Indictione 4. In Registro Caroli III. 1320. Litera C. fol. 14. Tandem hunc credimus esse Fratrem illum Joannem de Neapoli dictum de S. Gregorio ordinis Praedicatorum, cui Parisiis studenti Carolus II Siciliae Rex anno 1309 pecuniam subministrabat».

Fonseca of Evora, writes in his note to the erudite reader that he inserted into their proper places many things that had been overlooked by Wadding and then added and relegated to the notes of many volumes⁷. Sure enough, in the seventh volume of Wadding's original *Annales Minorum*, which appeared in Lyon on 1 October 1648, on page 471 in the section on additions to volume III («Additiones ad Tomum III») we find our note on Francesco with instructions for where it should be added. Thus Wadding learned this information between 1634 and 1648.

Bartolomeo Chioccarello seems to have died in 1646 or 1647, and his work remained in manuscript until its publication in 1780⁸. Around the time of Chioccarello's death, the work was submitted to Cardinal Ascanio Filomarino, who served as archbishop of Naples from 1641 until his own death in 1666, nine years after Wadding's death in 1657. The unpublished text of Chioccarello's book remained in the library of Filomarino's family, the Della Torre dukes. Filomarino served on the papal conclaves of 1644 and 1655, in both of which Wadding received votes. The last approbation of the text in volume 7 of Wadding's *Annales Minorum* is dated 29 May 1647, so it is most likely that Chioccarello was indeed Wadding's source, somehow or other, perhaps via Cardinal Filomarino, even if Wadding confused Robert the Wise with his son Charles. After a stay in his lands in Provence in 1309-1310, King Robert also spent most of the years 1319-1324 based in Provence and near the papal palace in Avignon⁹, which explains why it was his son Charles who authored the document assigning Francesco and the almost equally renowned Dominican theologian Giovanni of Naples to the court case in 1321¹⁰.

Chioccarello provides enough information for us to determine that Francesco was most likely *lector* at the Franciscan convent in Naples during the 1320-1321 academic year. If Francesco did lecture on the *Sentences* at Paris in 1319-1320, then he seems to have been called away immediately afterwards and perhaps only fulfilled his other Parisian obligations after the 1322 Chapter General in Perugia, becoming doctor by 1325 or so. This seems to have happened to one of the attendees in Perugia, Master Hugo de Novocastro, who had lectured on the *Sentences* in Paris in the mid-1310s only to have to depart and return to serve as regent master in 1320-1321 and perhaps 1321-1322¹¹.

⁷ «Denique, cum multa ab auctore initio praetermissa, deinde addita, et ad multorum tomorum calcem reiecta suis locis inserui...».

⁸ A. Casella, *Chioccarello, Bartolomeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (from now DBI) 25 (1981): <http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-chioccarello_%28Dizionario-Biografico%29/>, last accessed 28 July 2020.

⁹ J.-P. Boyer, *Roberto d'Angiò, re di Sicilia-Napoli*, in DBI 87 (2017): <[¹⁰ K.J. Schut, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*, PhD dissertation, University of Toronto 2019.](http://www.treccani.it/enciclopedia/roberto-d-angio-re-di-sicilia-napoli_(Dizionario-Biografico)/>, last accessed 28 July 2020.</p>
</div>
<div data-bbox=)

¹¹ R.E. Lerner, *Antichrist Goes to the University: The De victoria Christi contra Antichristum of Hugo de Novocastro, OFM (1315/1319)*, in *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. S.E. Young, Leiden 2011, pp. 277-316. W.O. Duba and I are presently working on *The Questions on the Sentences of Hugo de Novocastro, OFM*.

What is the evidence for Francesco's lecturing on the *Sentences* at Paris in 1319-1320? None of the manuscripts of Francesco's *Scriptum* for book I is dated, but one manuscript of the *Reportatio*, Naples, Biblioteca nazionale VII.C.27, f. 126va, clearly has 1320 in the colophon¹²: «Explicit lectura fratris Francisci de Marchia super primum, secundum reportationem factam sub eo tempore quo legit *Sententias* Parisius, anno Domini MCCCXX». On the other hand, Vatican City, BAV, Chigi. lat. B VII 113, f. 235vb, has this colophon for book IV: «Explicit reportatio quarti libri *Sententiarum* sub magistro Fransischo de Marchia Anchonita ordinis minorum facta per fratrem G de <Rubione> anno domini 1323». The Naples colophon is the only one explicitly referring to when Francesco read the *Sentences* at Paris. The other colophons for book IV, one of which assigns that book to Paris, do not date the lectures, but variously call Francesco «friar» or «master» or even «doctor of sacred theology», and one even says that the text was *editus* by Master Francesco, allowing Suarez-Nani and Duba to interpret the 1323 colophon as the date of the redaction and not the lectures¹³.

It is often the case that colophons record the date when the entire lecture series ended, even if the lectures on book I had ended in what was still the previous year in Paris. Since François de Meyronnes was the Franciscan *Sententiarius* in 1320-1321, we have read the colophon as dating Francesco's lectures to 1319-1320. Taken together, the colophons to book IV in Chigi and Prague, Metropolitni Kapituly 531 (C 99), f. 262vb, which are close in the stemma, imply that Francesco was in Paris in 1323 when, along with his reporter Guillem Rubio, he polished and published the text.¹⁴ The next secure documentary evidence for Francesco places him as master of theology and *lector* at the Franciscan convent in Avignon on 13 April 1328¹⁵, suggesting that he served in that capacity there at least during the 1327-1328 academic year, but nothing else can be inferred with any certainty.

Unfortunately, the very manuscript that gives us the explicit evidence that Francesco lectured on the *Sentences* at Paris in 1319-1320, Naples VII.C.27, also undermines both our relative and our absolute dating, on account of its marginal citations as recorded by Nazareno Mariani in his edition of the *Reportatio in primum*. In question 1 of distinction 24¹⁶, the Naples manuscript has a marginal reference to *Opinio Francisci de Mayronis*, which entails either that Francesco lectured at Paris after François and hence after 1320-1321, or that Francesco is here citing a pre-Parisian lecture series of François, or that Francesco's *Reportatio in primum* was put into final form after François' Parisian lectures of 1320-1321. Moreover, in the question for distinctions 12-13¹⁷, Naples reads in the margin *Responsio magistri Landulfi*, which does reinforce our belief that Francesco read

¹² For the colophons, see R.L. Friedman and C. Schabel, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, «Mediaeval Studies», 63 (2001), pp. 31-106, at pp. 72-73, 85, 92, 98, and 106.

¹³ Suarez-Nani and Duba, *Introduction*, pp. xiii-xiv.

¹⁴ Friedman, Schabel, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences*, p. 106.

¹⁵ Nicolaus Minorita, *Chronica*, ed. G. Gál and D. Flood, St. Bonaventure, NY, 1996, p. 189.

¹⁶ Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, vol. III. *Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, ed. N. Mariani, I, d. 24, q. 1, a. 1, Grottaferrata (Roma) 2007, p. 423, apparatus fontium for l. 4.

¹⁷ *Ibid.*, I, dd. 12-13, q. un., a. 2, ed. Mariani, p. 58, apparatus fontium for l. 188.

after Landolfo, but it also entails either that Landolfo was made master immediately after his Parisian lectures of 1318-1319, or that Francesco read later than we suppose and hence after François, or, again, that Francesco's *Reportatio in primum* was redacted well after the lectures themselves.

There is some further weak support for the 1319-1320 date for Francesco's Paris lectures, as opposed to 1322-1323 or 1323-1324, in the use of Francesco's *Sentences* questions in those of the Franciscan Aufredo Gonteri Brito¹⁸. In the version dated Barcelona 1322, Aufredo does not appear to have employed Francesco, but in the version dated Paris 1325, Aufredo copies much from Francesco. Only book I carries the 1325 date, but in what seems to be the book II counterpart, in another manuscript, Aufredo writes that he included the *dicta* of Masters Francesco de Marchia and François de Meyronnes. We know for certain that François was master by 1325, but if Francesco was master as well, it is doubtful that he had finished lecturing on the *Sentences* as recently as 1323 or 1324, unless he had royal or papal backing. Still, more proof for 1319-1320 would be nice, especially since the conference on which this issue is based supposedly celebrated the 700th anniversary of Francesco's *Sentences* lectures.

¹⁸ W.O. Duba, R.L. Friedman, C. Schabel, *Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito*, in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. II, ed. P.W. Rosemann, Leiden 2010, pp. 263-368, at pp. 289-305.

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

Andrea Nannini

Abstract

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

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

Ho avuto la splendida occasione di lavorare con gli amici Ernesto Dezza e Davide Riserbato alla traduzione italiana delle distinzioni 35 e 36 del primo libro di *Lectura* e di *Ordinatio* di Giovanni Duns Scoto¹. Avendo in precedenza già dedicato attenzione alla tematica², il lavoro di traduzione condotto in equipe mi ha permesso di approfondire ulteriormente la ricerca convincendomi della genuinità di una precisa interpretazione che vedrebbe collocata al centro della discussione scotiana sulle idee divine una ben determinata idea di perfezione – perfezione dell’essenza divina – che, unitamente alla critica di Duns Scoto alla proposta di Enrico di Gand, germinerebbe nella ben nota distinzione tra i quattro istanti di natura. Questi, ricordiamolo, corrispondono grossomodo (1) all’essenza divina, (2) alla produzione delle idee nell’essere intelligibile, (3) allo stabilirsi di una relazione di ragione tra l’essenza divina e ciascuna delle singole idee, (4) alla conoscenza riflessiva di questo processo. Il mancato riconoscimento dell’idea di perfezione che vorrei evidenziare, conduce inevitabilmente a leggere la dottrina di Duns Scoto come problematica sotto il profilo del rapporto tra eternità e produzione delle idee divine, oltre che a focalizzarsi sul particolare statuto dell’essere intelligibile delle idee. Ma c’è di più; c’è di più e c’è dell’altro, tanto più che l’evidenziazione di questa idea di perfezione divina – che mi riprometto di fare uscire allo scoperto – fornisce la chiave per comprendere la sensibilità con la quale Duns Scoto legge il problema delle idee divine, sensibilità che inevitabilmente diverge da quella di altri autori.

Senza addentrarsi nella lettura di alcuni di questi – lettura che è stata recentemente fornita da William Duba insieme a Roberta Padlina e Christopher Schabel³ – si può azzardare un confronto con la sensibilità propria di Francesco d’Appignano, il quale, mettendo al centro della dottrina delle idee una differente concezione della perfezione dell’essenza divina⁴, rovescia la lettura di Duns Scoto e altera la centralità delle idee ai fini della conoscenza divina e, conseguentemente, della produzione delle realtà create. Una perfezione ben più “succinta”, ma non per questo meno sottile, consente a Francesco di guadagnare, dal lato dell’essenza divina, l’immediata ed unitaria conoscenza di tutti gli intelligibili, disinnescando così la necessità della loro produzione – centrale in Scoto – e ponendo dal lato di questi ultimi la necessità di distinguersi dall’atto unitario con il quale l’essenza divina conosce tutti i possibili intelligibili dall’eternità, dicotomia, questa, che genera (negli scritti del Succinto, non *in re*) la molteplicità delle idee.

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

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

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

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

Giovanni Duns Scoto

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

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

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

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

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

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

⁶ Id., *Ordinatio*, I, dist. 35, q. unica, n. 14, p. 249.

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

Concedi possunt auctoritates Augustini adductae: quod «nisi cognitis ideis, sapiens nemo esse potest», quantum scilicet ad omnem plenitudinem sapientiae. Licet enim Deus principaliter sit sapiens sapientia essentiae suae ut obiecti, tamen non omni modo, si non saperet creaturam, – quae creatura ‘ut intellecta ab ipso’ est idea, et ita non intellectis ideis, sapiens omnino esse non potest; ponitur enim esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non ‘sapiens omnino’ in primo instanti sine secundo⁷.

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

1.2 *Alla ricerca della perfezione*

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

⁷ *Ibid.*, n. 43, p. 263.

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

(1) Innanzitutto Duns Scoto non nega che esistano relazioni di ragione tra ciascuna idea e l'essenza divina che la conosce, ma per non ricadere nella proposta di Enrico, con la relativa anteriorità della relazione di ragione sulla conoscenza effettiva, l'unico modo consiste nell'ammettere l'anteriorità della conoscenza diretta dell'essenza divina in quanto tale⁸, insieme – per quanto riguarda la conoscenza degli altri oggetti – ad una relazione non biunivoca tale per cui l'oggetto intelletto (idea) si relaziona all'essenza divina che lo conosce, in modo tale che ne dipenda senza che al contempo l'essenza divina dipenda dall'intelligibile così compreso:

Respondeo ad questionem quod in Deo sunt relationes aeternae ad omnia scibilia quiditative cognita; et tamen non sunt priores naturaliter, tamquam rationes determinantes essentiam divinam ut sit ratio intelligendi vel essentiam ut sit obiectum quo intelligitur obiectum secundarium, vel actum intelligendi, – sicut dixerunt tres opiniones praecedentes⁹.

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

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

⁹ *Ibid.*, n. 14.

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

così pensato, che dunque sarebbe richiesto come termine *sine qua non* per la stessa conoscenza divina. Innanzitutto, l'indipendenza *formaliter* della *sapientia* divina dall'esistenza di relazioni eterne, rivolte ai molteplici intelligibili *quiditative cognita*, è garantita anzitutto dalla stessa essenza di Dio: dal momento che Egli è la sua stessa essenza, non c'è alcuna necessità di postulare una relazione di ragione tra sé e sé come *ratio causalis* che dia avvio alla conoscenza divina. È come se Duns Scoto volesse eliminare qualsiasi necessità estrinseca che dia avvio alla conoscenza divina, collocandone la causa esclusivamente nell'essenza divina stessa¹¹. La presenza di relativi "del terzo tipo" garantisce poi la costante indipendenza, dal punto di vista fondativo, dell'essenza divina da qualsiasi intelligibile, legittimandone comunque, e pienamente, l'onniscienza¹².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

momento che l'atto con il quale Dio conosce le idee è anche l'atto – del secondo istante di natura – con il quale Dio le produce, è evidente che la centralità delle idee quali *rationes cognoscendi* per i relativi oggetti perde parte della sua centralità, superata dall'antiorità metafisica dell'essenza divina che è in grado di produrre le idee nel loro essere intelligibile¹⁴.

1.4 Lo statuto dell'esse intelligibile

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

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

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

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

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

Concedo quod ab aeterno Deus intellexit lapidem, et non ut idem sibi, – et intellectio ista fuit realis et metaphysica, non logica. Nec tamen plus sequitur – ex hoc de lapide quod sit essentia quam existentia¹⁶.

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

Francesco d'Appignano

Un punto di tangenza con Scoto è rappresentato dal fatto che anche in Francesco d'Appignano si assiste, ancora più marcatamente che in Duns Scoto, all'indebolimento del ruolo delle idee quale *rationes cognoscendi* per i corrispondenti oggetti, come si evincerà dall'inizio del percorso che il Succinto dedica al problema delle idee¹⁷. È già stato tuttavia notato come la dottrina di Francesco sia principalmente interessata a salvaguardare la contingenza della realtà creata contro i rischi di una creazione necessaria; il punto sul quale mi vorrei soffermare è però la concezione dell'idea di perfezione divina in relazione alla molteplicità delle idee. Duns Scoto aveva avvertito la necessità di subordinare le idee all'essenza divina creando quel curioso concetto di produzione-non-

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

¹⁶ Id., *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, n. 53, p. 293.

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

prodotta (perché coeterna all'essenza divina) grazie al quale le idee possono essere eterne senza sopravanzare l'eternità dell'essenza divina, che le precede costantemente in un anteriore istante di natura. In Francesco d'Appignano il discorso torna ad essere più semplice, e privo anche del complesso impianto degli istanti di natura, che Francesco tuttavia conosce ed utilizza altrove, nel distinguere cioè tra l'indeterminazione *de possibili* e l'indeterminazione *de inesse* in riferimento alla dottrina della contingenza delle cose¹⁸. Se Francesco conosce la dottrina degli istanti di natura, centrali nella proposta scotiana, ma non li utilizza all'interno della propria dottrina delle idee, ciò si dovrà imputare ad una doppia sostituzione: e dell'interlocutore (Pietro Aureolo prende il posto che in Scoto era di Enrico di Gand)¹⁹ e del concetto di perfezione divina (che non risente più della necessità di preservare l'anteriorità – quasi scontata, per Francesco – dell'essenza divina sulle idee).

Per Francesco, infatti, l'essenza divina infinita è di tanta perfezione che è di per sé sufficiente, senza bisogno di produzioni, creazioni o contrapposizioni essenziali, a comprendere la molteplicità delle infinite idee²⁰, per una ragione, potremmo dire, di eminenza o contenenza perfettiva (il più contiene il meno; l'eminentissimo riassorbe la perfezione del meno eminente). Il problema dell'anteriorità o meno delle relazioni di ragione rispetto alla conoscenza divina degli intelligibili non trova più posto nel discorso del Succinto, che rimane essenziale nel suo percorso, ma non per questo meno interessante. Come è noto, Francesco pone il problema della presenza di molteplici o di infinite idee nella mente di Dio all'interno della distinzione 39 del primo libro del *Commento alle Sentenze*²¹, dopo che, in precedenza, aveva tentato di disgregare la proposta di Pietro Aureolo circa la conoscibilità dei futuri contingenti²², indicando come la contingenza degli effetti sia da ricercare nell'indeterminazione *de possibili*, e non in quella

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

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

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

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

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

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

Il motivo, di base, sarebbe il seguente: poiché è necessaria una *ratio cognoscendi* per conoscere un oggetto qualsiasi, e poiché la *ratio cognoscendi* di un oggetto determinato non può essere quella di altri oggetti, Dio disporrebbe di una *ratio cognoscendi* per ogni singolo oggetto, e questa sarebbe la relativa idea²⁴. È evidente che la forza dell'argomento risiede nell'enucleazione di questa componente: «Set idem sub eadem racione non potest esse racio intelligendi immediate plura ut plura et distincta», e l'argomento è talmente radicato che Francesco d'Appignano individua una triplice declinazione di questa tesi.

(1) Alcuni sostengono che le idee sono *rationes intelligendi* in modo tale che precedono l'atto di conoscenza divino del relativo oggetto²⁵; in questo modo nell'essenza divina ci sarà un'idea per ciascuna perfezione specifica corrispondente ad una specie *ad extra* e tale idea servirà proprio come *ratio cognoscendi* per l'oggetto corrispondente²⁶. (2) Altri sostengono una posizione simile, ma non antepongono l'idea in quanto *ratio cognoscendi* alla conoscenza del relativo oggetto, in modo tale che, secondo questa opinione, le idee si trovano *obiective* nella mente di Dio e servono come conoscenza degli oggetti creati *ad*

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

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

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

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

*extra*²⁷. (3) Una terza prospettiva è che le idee siano delle relazioni di ragione che dunque conseguono la conoscenza divina dei relativi oggetti²⁸.

È interessante notare come Francesco cerchi di disinnescare la forza delle argomentazioni precedenti andando a colpire i loro principi metafisici. Ad esempio: è vero che può esistere una limitazione del rappresentare qualcosa d'altro, ma questo deriva esclusivamente da una limitazione dell'essere, perché «Limitacio in representando non uenit nisi ex limitacione sui in essendo»²⁹. La capacità di rappresentare un solo oggetto deriva dunque da una limitazione del proprio essere, non da un principio metafisico universale. La stessa pluralità di queste *rationes cognoscendi* è di dubbia utilità («Videtur ponere pluralitatem sine necessitate»³⁰): vengono conosciute per mezzo di un'unica *ratio cognoscendi* (es. l'essenza divina) o ciascuna avrà a sua volta una *ratio cognoscendi* ulteriore, con il rischio di procedere all'infinito nella serie delle *rationes rationum cognoscendi*?³¹ È chiaro che, per Francesco, è sufficiente la sola essenza divina, con il risultato – interessante – di una perfetta circolarità: se la limitazione nel rappresentare proviene esclusivamente da una limitazione dell'essere, è evidente che la non-limitazione di una singola entità nel rappresentare una molteplicità³² implica un'illimitazione dell'essere, che è dunque di perfezione infinita³³. Per usare le parole di Schabel, «because the ratio of the divine essence itself is sufficient for knowing a plurality»³⁴. L'occasione è dunque fertile per affrontare la concezione di perfezione divina di Francesco (quantomeno in riferimento alla questione delle idee divine). L'infinita perfezione dell'essenza divina è infatti anche, simultaneamente, unica *ratio cognoscendi* degli infiniti oggetti secondari che possono essere conosciuti da Dio:

Et ideo dico aliter: quod Deus, quecumque intelligit, siue se siue alia a se, omnia intelligit immediate per essentiam suam, non per aliquid quomodocumque aliud a se, et ideo non pono ydeas ut rationes intelligendi diuino intellectui aliqua, quia nec sic inuenio quod eas posuerit Augustinus. Essencia enim, absolutissime accepta, sine determinacione quacumque, est ratio intelligendi quecumque intelligibilia, et ideo ydee non ponuntur ut rationes intelligendi nec etiam producendi, set ponuntur tantum propter ordinem actuum, ut inferius ostendetur³⁵.

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

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

²⁹ *Ibid.*, § 15, p. 458.

³⁰ *Ibid.*, § 14, p. 458.

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

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

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

³⁴ Schabel, *Francis of Marchia on divine ideas* cit., p. 1593.

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

Viene per così dire stabilita un'equipollenza tra una *ratio* perfettissima ed infinita in atto e una infinità di *rationes* meno perfette che possono essere ricomprese dalla/nella prima, in modo tale che la sola infinità attuale di una singola essenza, quella divina, sia di per sé sufficiente a comprendere l'infinità degli oggetti creabili: «Obiectum habens unam rationem equiualem in perfectione infinitis rationibus distinctis, potest esse sufficientissime ratio intelligendi infinita intelligibilia, que per illas rationes infinitas, quibus ista ratio unica equiualeat, possunt intelligi: ista patet; continens enim aliqua eminenter, potest esse ratio intelligendi illa ac si ea formaliter contineret»³⁶. Val la pena notare che Francesco aveva già discusso questa modalità di conoscenza divina nella d. 36, stabilendone la superiorità rispetto a qualsivoglia intelletto creato³⁷ sia secondo la potenza che secondo l'atto³⁸. Anzi, con lucida precisione Francesco aveva stabilito che l'essenza divina, formalmente e virtualmente una, contiene tuttavia – *potentialiter*, se vogliamo osare – praticamente tutto, ed è quindi di per sé sufficiente a conoscere tutto³⁹. Nella versione dello *Scriptum*, recentemente edita da Nazareno Mariani, Francesco precisa che se le idee venissero considerate come causa della conoscenza divina dei futuri contingenti (ma potremmo intendere, più generalmente, “di qualsiasi cosa”), Dio non avrebbe bisogno che di una sola idea, con la quale conoscerebbe praticamente tutto⁴⁰, che è poi la suggestione che Francesco va implicitamente a sviluppare nella d. 39 affermando proprio che l'essenza divina conosce qualsiasi cosa semplicemente in virtù di sé stessa.

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

³⁶ *Ibid.*, q. 2, art. 1, § 35, p. 470.

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

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

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

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

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

Nella distinzione 39, Francesco avverte comunque la necessità di scendere nel dettaglio di questa modalità di perfezione. Come è possibile che Dio conosca infiniti oggetti per mezzo della sua sola essenza? Il Succinto distingue un triplice genere di oggetti: (1) ci sono oggetti finiti secondo l'atto e secondo la potenza, come ciascun individuo, e questi oggetti sono *rationes cognoscendi* soltanto di un numero finito di oggetti, sia in atto che in potenza⁴¹. (2) Ci sono poi oggetti infiniti in potenza ma finiti in atto, come gli universali, e tali oggetti sono *rationes cognoscendi* di infiniti oggetti in potenza, ma in atto, simultaneamente, soltanto di un numero finito di oggetti⁴². (3) Il terzo genere di oggetti, che coincide esclusivamente con Dio, è assolutamente infinito in atto, così che solo l'essenza divina è *ratio cognoscendi* di infiniti oggetti in atto⁴³. Se infatti è possibile che un singolo oggetto, ad esempio un universale, sia in grado di rappresentare in potenza – confusamente ed in modo indistinto – tutti gli oggetti (infiniti) che di esso possono partecipare, a maggior ragione ciò che è infinito in atto potrà rappresentare, in atto – distintamente e simultaneamente – tutti gli infiniti oggetti possibili⁴⁴, ed esistendo i membri meno nobili della divisione (l'infimo e l'intermedio), dovrà esistere anche il più perfetto. La perfezione infinita dell'essenza divina è dunque sufficiente a comprendere, per di più con un unico atto, sé stessa e tutti i possibili intelligibili⁴⁵; le idee, per canto loro, intrattengono un rapporto “ordinativo” con il creato. Poiché Francesco restringe decisamente lo spazio alle idee, attribuendogli una “nuova” funzione (l'ordine degli atti con i quali Dio conosce e vuole e crea), si tratta a questo punto di capire a che cosa servono di preciso le idee.

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

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

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

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

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

2.2 *Ad quid ponuntur ydee*

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

Il discorso di Francesco distingue dunque due operazioni, una immanente e una transiente – ma sarebbe meglio intendere *in-manens*, cioè che rimane all'interno (dell'essenza divina), e *trans-iens*, cioè che va al di fuori, in direzione del creato – tra le quali si stabilisce una sorta di ordine essenziale che premette l'operazione immanente a quella transiente, e il *terminus* della prima al *terminus* della seconda⁴⁷:

Tunc ad propositum. Deus habet circa creaturam duplicem operationem, uidelicet inmanentem ut uelle et intelligere, et transeuntem sicut actum creandi, qui est quasi transiens secundum rationem, non tamen realiter, magis quam operatio inmanens, quia nec iste due operationes sunt, ut puto, distincte in Deo; Deus ergo propter ordinem istorum actuum predictorum, prius habet terminum intellectionis quam terminum creationis; ydee autem non sunt nisi ipsa obiecta secundaria actus intelligendi ut actum ipsum terminancia, ita quod lapis, ut cognitus, est ydea lapidis, ut lapis est terminus actionis sine operationis transeuntis, puta creationis, et ita de aliis secundariis obiectis omnibus diuini intellectus, ita quod, sicut operatio inmanens est quasi uia ad operationem transeuntem, ita terminus operationis inmanens ad terminum operationis transeuntis⁴⁸.

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

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

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

⁴⁸ *Ibid.*, § 41, p. 474.

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

Come si evince da questa struttura, tra l'infinita perfezione divina (in quanto tale infinita, semplice e capace di comprendere tutti i possibili con un singolo atto) e un qualsiasi oggetto temporalmente esistente, essenzialmente, specificamente ed individualmente distinto da ogni altro, è necessario interporre la mediazione di un termine intermedio che “dis-infiniti” ciascun possibile dall'infinita perfezione dell'atto con il quale l'essenza divina conosce simultaneamente *tutti* i possibili, rendendolo così adatto a “subire” la creazione *ad extra*. Attenzione: non si tratta di una necessità creatrice – perché Francesco nega che le idee siano necessarie alla creazione⁵⁰ – ma più che altro di una necessità metafisica imposta dal lato del prodotto più che del produttore. L'idea deve circoscrivere l'essenza di un determinato oggetto – circoscriverla dall'essenza di tutti gli altri – in modo tale che il termine della creazione di un determinato oggetto sia proprio quell'essenza già circoscritta e distinta dalle altre essenze. Ed infatti Francesco d'Appignano precisa che le idee non sono né *rationes intelligendi* né *rationes producendi ex parte producentis*⁵¹, ma non nega, quantomeno esplicitamente, che possano essere considerate – con atteggiamento stranamente “franceschiano”, anche se non esplicitato in questa circostanza – necessarie *ex parte producti*, dato che quella limitazione che era stata “tolta” dall'essenza divina capace di conoscere con un singolo atto tutti gli intelligibili (illimitazione che si accompagna ad una perfezione di essere infinita) deve pure in qualche modo essere riattribuita al dominio creaturale, se non si vuole cadere nelle secche della creazione di qualcosa come un “singolo” oggetto, assolutamente illimitato. E difatti, nonostante la presenza in Dio di un unico atto con il quale si conosce tutto, Francesco d'Appignano non ha problemi a stabilire la presenza di infinite idee in Dio⁵². Schabel individua nel testo di *Reportatio I-A* una chiarificazione del processo, che va peraltro nella direzione dell'interpretazione appena proposta:

Et secundum hoc idea non est aliud quam obiectum cognitum, sicut creatura, ut terminat actum immanentem divinae intellectionis. Creatura autem in re extra est terminus actionis transeuntis⁵³.

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

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

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

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

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

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

2.3 Lo status delle idee

A questo punto – stante lo scarto tra l’atto, unico, con il quale Dio conosce sé stesso e tutti gli intelligibili, e la presenza di infinite idee in Dio – si deve indagare che statuto abbiano le idee considerate in loro stesse⁵⁶. Una interpretazione dei testi di Agostino, che Francesco d’Appignano menziona a più riprese, vorrebbe che le idee non fossero distinte dall’atto di intellesione o volizione divino⁵⁷. Eppure, obietta Francesco, lo stesso elemento (*idem*), in quanto tale, non può essere secondo il medesimo rispetto (*secundum idem*) necessario e contingente: se l’atto divino di *intelligenza* non è contingente ma necessario, lo stesso non si può dire dell’*essere conosciuto* o *voluto* di qualcosa – ecco che si registra di nuovo quella differenza tra *producens* e *productum*, che coincide questa

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

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

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

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

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

volta con quanto Agostino afferma nella questione 46⁵⁸ – che deve essere necessariamente contingente, per evitare i rischi di una volizione necessaria⁵⁹. Tanto più che se due cose non sono identiche tra di loro, non saranno neppure identiche ad un terzo elemento, e poiché essere voluto ed essere non-voluto (o essere conosciuto ed essere non-conosciuto) non sono identici tra di loro, non saranno neppure identici all'atto con il quale l'essenza divina conosce sé stessa e tutto l'esistente – si noti di nuovo la differenza, sottile ma presente, tra l'*intelligere* (di Dio) e l'essere-intelletto/non-intelletto (di una idea), o come si esprimerà Francesco: «Actus diuinus intelligendi uel uolendi est unus uel unicus, ipsis intellectis et uolitis multiplicatis»⁶⁰ – in modo tale che l'essere delle idee non potrà coincidere con l'essere dell'atto unico e perfettissimo con il quale Dio conosce tutto⁶¹: «Posset dici quod habent aliquod esse distinctum ab actu»⁶², «Habent terminum aliquem accipientem esse per»⁶³ *ipsum*, potremmo chiosare. Poiché non c'è azione che non abbia un termine, anche le idee, in quanto correlati (molteplici) dell'unico pensiero divino, avranno un essere di qualche tipo; poiché infatti non è il medesimo l'essere dell'atto (unico) e l'essere del suo termine (molteplice), le idee avranno dunque, in sé stesse, un *esse deminutum et secundum quid*, mentre i correlati delle idee – ossia le creature realmente esistenti – possiederanno un *esse simpliciter* che rappresenta la loro reale esistenza temporale.

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

Nunc autem intelleccio et uolicio in Deo sunt acciones siue operationes inmanentes, ergo habent terminum aliquem accipientem esse per ipsas; terminus autem istorum actuum non est res producta secundum esse quod habet in re extra quoniam ut sic, secundum istud esse, res sunt terminus accionis transeuntis nec sunt ab eterno, set ex tempore, cum tamen ab eterno fuerint intellecte et uolite; ergo sicut per actum creacionis transeuntem obiectum capit esse simpliciter, ita eciam per actum inmanentem, puta per intelleccionem et uolicionem, obiectum capit aliquod esse deminutum et secundum quid⁶⁴.

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

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

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

⁶⁰ *Ibid.*, § 52, p. 479.

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

⁶² *Ibid.*, § 52, p. 480.

⁶³ *Ibid.*, § 54, p. 480.

⁶⁴ *Ibid.*

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

Secundo, dicit substratum: quod quidem denominatur ab ipso cognitionis actu, quod quidem est esse deminutum, factum uel formatum per ipsum actum cognitionis qui fuit ab eterno, sicut etiam huiusmodi esse deminutum⁶⁵.

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

Vel potest dici aliter: quod obiectum ab eterno habuit duplex esse in Deo, siue dupliciter fuit in eo: fuit enim in ipso uirtualiter, et quantum ad istud esse, uidelicet uirtuale, obiectum intellectus et actus sunt omnino idem, quia huiusmodi esse uirtuale non est nisi ipse Deus, a quo non distinguitur ipse actus; nec quantum ad illud esse, res siue rerum quiditates scibiles sunt in potestate Dei, sicut nec ipse Deus; licet enim Deus possit ponere et non ponere diuisim res in esse et, per consequens, sit in eius potestate producere uel non producere eas, non tamen posse producere, licet enim contingenter producat, necessario tamen potest eas producere⁶⁶. (...) Alio autem modo obiectum habet esse in Deo, uidelicet intencionaliter seu obiectiue, et isto modo habet esse aliquod distinctum ab actu⁶⁷.

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

⁶⁵ *Ibid.*, § 56, p. 481.

⁶⁶ *Ibid.*, § 59, pp. 482-483.

⁶⁷ *Ibid.*, § 61, p. 483.

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

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

Conclusioni

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Idee divine secondo Francesco di Appignano

Francesco Fiorentino *

Abstract

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

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

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

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

Christopher D. Schabel ha editato e studiato la distinzione 39 del primo libro sentenziario di Francesco di Appignano, sia nella forma dell'*Ordinatio*, che presenta una mutilazione *ex post*, sia nella redazione delle *Reportationes* I-A e I-B. Come ha spiegato Schabel, la definizione consueta di idea come principio di conoscenza e di creazione prelude all'individuazione di tre *modi dicendi*, ossia tre modi di dire sulla relazione dell'idea con l'essenza divina; i tre modi vengono rigettati da Francesco: i primi due perché, rendendo le idee precedenti all'essenza divina, depotenziano tale essenza che è sufficiente come principio di conoscenza, il terzo perché introduce relazioni di ragione, prodotte dagli atti dell'intelletto divino, senza tener conto dell'essenza divina. Schabel ha mostrato dapprima la determinazione dell'Appignanese a favore dell'autosufficienza dell'essenza divina in quanto principio di conoscenza e poi la distinzione tra gli atti immanenti e transuenti e tra l'essere virtuale dell'essenza possibile, l'essere obiettivo della cosa creata in Dio e quello reale della cosa creata nella realtà extra-mentale¹.

In effetti, nella prima questione della distinzione 39 del primo libro sentenziario sotto la forma della *Reportatio*, Francesco d'Appignano parte dalla considerazione dell'idea². Tale considerazione è ispirata dalla teoria agostiniana che pone la presenza delle idee appropriate e distinte come esemplari nella mente divina, perché l'intelletto divino intende l'essenza divina e le ragioni delle cose singolari³; per cui le idee risiedono nell'essenza divina e sono le *rationes intelligendi*, ossia i principi di conoscenza degli oggetti

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

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

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

secondari, intendendo per tali oggetti tutto ciò che è incluso nell'essenza divina allo stato di virtualità o di potenzialità⁴.

L'Appignanese avverte il grande seguito di tale teoria ai suoi tempi, seppure con alcune differenze di vedute, che Francesco schematizza nei tre *modi dicendi*, ossia nei tre modi di dire⁵. Questi modi sono differenziati dalla preesistenza delle idee rispetto agli atti dell'intelletto divino. Infatti, mentre i primi due modi concordano su tale preesistenza, il terzo modo sostiene la produzione delle idee in seguito a tali atti. Stando al primo modo, le idee sono principi di conoscenza e quindi precedono l'atto divino di pensare, che sussiste formalmente nella stessa essenza divina⁶.

Il secondo modo si scinde in due opzioni di cui la prima afferma che «idee non sunt nisi quedam divine perfectiones speciales in essentia divina distincte perfectionibus creaturarum quarum sunt idee correspondentes et ipsas representantes, que quidem sunt rationes intelligendi illa obiecta que representant distincte incommutabiles et eterne»; ossia «le idee sono certe compiutezze divine speciali che risiedono nell'essenza divina e sono distinte dalle compiutezze delle creature di cui vi sono idee corrispondenti che rappresentano le creature stesse; queste ultime idee sono i principi di conoscenza di quegli oggetti che esse rappresentano in modo distinto, rimanendo immutabili ed eterne»; per cui le compiutezze dell'essenza divina rappresentano quelle delle specie delle creature⁷.

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

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

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

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

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

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

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

prescindere che si presenti nella forma dell'essere conosciuto o in quella dell'essere intenzionale, va ridotto ad un puro essere reale che impedisce la distinzione tra il rappresentante ed il rappresentato; questo essere equivale perfettamente alla cosa e ne costituisce un modo di significare e una proprietà assoluta per Alwrick, Chatton, Ockham e Wodeham o relativa per Francesco di Meyronnes. Questa proprietà inerisce accidentalmente alla cosa e ne rappresenta la possibilità e la pensabilità dapprima *ad intra* e poi da parte dell'intelletto divino che, allorché concepisce la cosa come possibile e pensabile, ingenera nell'essenza divina la formazione di un'altra proprietà assoluta, accidentalmente predicata di tale essenza, ossia la capacità di pensare la cosa come possibile. Così la singola cosa viene conosciuta sempre in quanto tale, ma secondo vari esseri, ad esempio l'essere intellegibile, l'essere conosciuto e l'essere conosciuto di essere conosciuto, sventando il rischio della moltiplicazione indefinita degli enti assoluti e quindi l'argomento aristotelico del terzo uomo. La seconda direttrice è condivisa da Chatton e dal secondo Ockham. A loro avviso l'essere conosciuto non è affatto una proprietà della cosa, ma una qualità della mente, un mero cambiamento di stato intellettuale, un puro contenuto psichico che significa le molteplici realtà materiali⁹.

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

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

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

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

di tali oggetti e perciò proprio l'essenza è il principio di conoscenza; invece le idee sono i principi sotto i quali proprio l'essenza è il principio di conoscenza¹⁰.

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

Il terzo modo subisce una tripartizione, a seconda della considerazione di queste relazioni di ragione: in primo luogo, le idee sono relazioni d'imitabilità dell'essenza divina da parte della creatura; « [...] essentia ut imitabilis habet rationem idee, ut idea formaliter non sit nec dicat aliquid aliud ab essentia divina quam respectum imitabilitatis, secundum quorum diversitatem et multipliciter multiplicantur et plurificantur ipse idee»; ossia « [...] l'essenza in quanto imitabile ha il principio dell'idea affinché l'idea non sia formalmente e non esprima qualcosa di diverso rispetto all'essenza divina se non la relazione d'imitabilità, secondo la cui diversità e molteplicità si moltiplicano e diventano numerose le idee stesse.»¹¹ In secondo luogo, le idee corrispondono a delle relazioni nell'essenza divina che ha la ragione della conoscenza¹². In terzo luogo, le idee sono fondate nell'atto divino di conoscere, che produce le idee tramite la relazione con l'oggetto secondario¹³.

Questo modo rispecchia le opinioni di Giovanni Duns Scoto e dei suoi immediati successori parigini che Francesco di Appignano può ben conoscere. Uno studioso, abituato a ricercare la *littera* dei termini e non il senso dei concetti, potrebbe facilmente dimostrare la prossimità della prima variante del terzo modo all'opinione di Scoto, richiamando, per esempio, la seconda questione della prima parte della distinzione 36 della *Reportatio* I-A, come hanno fatto Timothy B. Noone e Carl A. Vater, impegnati a rintracciare le fonti della teoria scotiana delle idee in Pietro Giovanni Olivi e Pietro de Trabibuss¹⁴; tale questione vedeva la comparsa dell'intelletto divino in quanto attivo: esso compara l'oggetto secondario che rappresenta la creatura possibile con l'oggetto primario, ossia con l'essenza divina in quanto imitabile, così da costituire, tramite i suoi atti d'intellezione, la creatura ideale nel suo *esse cognitum*¹⁵. Per altro, la considerazione delle idee come compiutezze o relazioni di ragione ricorre, a tratti, nella distinzione 35 del primo libro della *Lectura Oxoniensis*, dell'*Ordinatio* e nelle *collationes* 8 e 9 della serie di Oxford, come ha dimostrato Jacopo Francesco Falà¹⁶.

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

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

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

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

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

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

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

Ma, come ha evidenziato Marina Fedeli, era Enrico di Gand, nella seconda questione del *Quodlibet* IX e nella terza questione del *Quodlibet* III, a porre le idee come *respectus imitabilitatis*, ossia come relazioni d'imitabilità presenti nell'essenza divina, perché la scienza divina ha per oggetto primario l'essenza di Dio e per oggetto secondario tutto ciò che è diverso da Dio; Dio conosce l'oggetto secondario in due momenti di cui il primo scandisce la considerazione dell'essenza della creatura in quanto identica all'essenza divina che verifica soltanto una relazione con cui si riferisce a ciò che è diverso da sé; nel secondo momento, l'essenza della creatura viene conosciuta secondo un essere proprio e diverso da Dio; ciò che è altro da sé non ha esistenza reale e permane nella scienza divina finché l'intelletto divino stabilisce una relazione tra tale oggetto e l'essenza divina; questa relazione è la causa formale delle essenze delle creature. Fedeli ha precisato che Giacomo d'Ascoli, nella quinta questione ordinaria, attribuisce sia l'essere intenzionale sia quello di ragione alla creatura: il primo in quanto rappresentata nell'essenza divina, il secondo rispetto all'intelletto divino che compara l'essenza della creatura all'essenza divina¹⁷.

Invece, l'autentica opinione di Scoto emerge nella terza variante del terzo modo, ossia a proposito della produzione delle idee in seguito agli atti dell'intelletto divino. Come ho mostrato altrove¹⁸, Scoto si trova alle prese con due mediazioni che conducono a considerare lo statuto di queste idee in modo molto diverso. Da una parte, la mediazione agostiniana che Scoto finisce per condividere, intende tali idee come puri enti noetici e quindi creati, dipendenti e relativi all'intelletto divino che li produce con i suoi atti necessari, facendoli esistere secondo una forma di essere indebolito rispetto all'essere reale o extra-mentale degli enti materiali, ma più forte rispetto all'essere di ragione dei concetti universali. Dall'altra parte, la mediazione aristotelica che somiglia al pensiero di Enrico di Gand, configura le idee come essenze separate, autonome, eterne, ingenerate e incorruttibili anche da Dio; queste essenze increate precedono l'intelletto divino, sono certificate nella loro verità. Grazie alla comparazione con l'esemplare divino e vengono ad esistere realmente con l'aggiunta dell'essere dell'esistenza ad opera della volontà divina che agisce in modo contingente. Queste due mediazioni persistono nella storia dello scotismo e alimentano incessanti dispute, come quella tra Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, agli esordi dello scotismo, e quella tra Giovanni Punch e Bartolomeo Mastri, nello scotismo trionfante del Seicento¹⁹.

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

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

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

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

ossia sulla possibilità non contraddittoria che pone solo l'ente possibile e non quello impossibile o puramente razionale nella condizione di essere effettivamente prodotto da una causa efficiente nel tempo e secondo l'esistenza reale, a prescindere da qualsiasi previa operazione dell'intelletto divino; esso trova l'essere reale potenziale e quello intellegibile a cui aggiunge la relazione razionale di conoscenza, passando dalla conoscenza abituale che prescinde dall'esistenza reale, a quella attuale che segue l'attualizzazione dell'ente possibile nel tempo. Dall'altro, la preferenza alveicana per il sistema bipartito provoca la riduzione dell'essere intellegibile a quello reale dell'essenza della creatura, che acquisisce una vita autonoma rispetto all'intelletto divino e a cui di volta in volta si aggiungono denominazioni estrinseche o proprietà assolute e accidentali, come l'essere rappresentato nell'essenza divina, l'essere conosciuto dall'intelletto divino e l'essere conosciuto di essere conosciuto in modo riflessivo. La consistenza ontologica di tale essenza risulta composta da una denominazione indebolita (*denominatio deminuens*), ossia l'essere rappresentato che è eterno, necessario, semplice e immutabile, e da una ragione intrinseca di non ripugnanza logica che stimola il sorgere del principio di pensabilità nell'intelletto divino²⁰.

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

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

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

L'Appignanese critica entrambe le opzioni del secondo modo: la prima perché introduce la limitazione delle compiutezze in Dio e non rispetta il principio di economia che potrebbe essere soddisfatto, sostituendo la molteplicità delle compiutezze con l'unicità dell'essenza e dell'intellezione di Dio²². Anche la seconda opzione viene respinta, perché introduce la molteplicità nell'essenza e nell'intellezione divina²³. Francesco non condivide neppure il terzo modo nella sua tripartizione, perché, a suo avviso, occorre che l'intelletto conosca gli oggetti secondari prima che l'essenza possa fungere da principio di conoscenza tramite le relazioni di ragione²⁴.

La conclusione dell'Appignanese mira a mostrare che Dio conosce immediatamente soltanto per mezzo della sua essenza intesa in senso assoluto, ossia senza alcuna relazione di conoscenza o di produzione²⁵. Nella seconda questione della distinzione 39, Francesco spiega che l'essenza divina in quanto unico principio di conoscenza include in modo superemminente infiniti oggetti conoscibili in potenza²⁶.

La tesi dell'Appignanese combacia con quella di Pietro Aureolo che, come hanno evidenziato Christopher D. Schabel e Chiara Paladini²⁷, nella seconda e nella terza questione della distinzione 35 dello *Scriptum*, ha assunto l'essenza divina come un unico principio indivisibile di somiglianza di tutte le cose reali e possibili; l'intelletto divino si rapporta dapprima all'essenza divina e poi alle essenze delle creature rappresentate in tale essenza²⁸. Come hanno evidenziato Christopher D. Schabel e William O. Duba²⁹, Landolfo Caracciolo di Napoli, immediato predecessore di Francesco di Appignano all'Università di Parigi, nella terza questione della distinzione 35 del primo libro sentenziario, ha negato la teoria aureoliana a favore di Scoto, stabilendo che l'idea è un principio eterno nella mente divina. Dio produce tutte le cose nell'essere intellegibile, compara questa produzione intellettuale con l'essere intellegibile e riflette su questa

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 1589-1597.

relazione di ragione; gli oggetti nell'essere intellegibile sono oggetti secondari e virtualmente ed eminentemente inclusi nell'essenza divina; questi oggetti secondari sono le idee³⁰. Nella distinzione successiva Landolfo continua a rigettare la teoria aureoliana delle relazioni per ammettere infinite idee in quanto oggetti nel loro essere conosciuto³¹. Pietro Tommaso sosterrà, nella seconda delle sue *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, che l'essenza divina in quanto contenuto rappresentativo primario e più adeguato all'intelletto divino può concepire l'essere pensabile dell'essenza della creatura e includerlo in sé per via di eminenza³²; in questa essenza risiede l'*esse obiectivum* della creatura, ossia il suo contenuto rappresentativo primitivo³³. Nella quinta delle *Quaestiones de esse intelligibili*, Tommaso contrapporrà Alla teoria scotiana dell'*esse cognitum* la concezione platonica dell'idea alla luce di Aristotele³⁴. Questa contrapposizione era abbastanza comune e rimontava ad Alessandro di Alessandria, che aveva assunto la cattedra francescana parigina di teologia dopo il trasferimento di Scoto a Colonia; ma, come Alessandro si era preoccupato di marcare la distanza di Aristotele da Platone³⁵, così Pietro respingerà la separazione impressa da Aristotele alle idee platoniche³⁶.

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

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

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

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

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

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

³³ Cf. *ibid.*, quaestio 7, p. 144, 189-197.

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

³⁵ Cf. Alexander de Alexandria, *In primum Sententiarum*, distinctio 36, quaestio 3, articulus 2, ms. London, British Library, Add. 14077, f. 121^{ra}.

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

rapportarsi a oggetti infiniti. Dunque, se noi avessimo un solo atto di conoscere parimenti illimitato nel genere dell'atto com'è la potenza nel genere della potenza, e sempre sussistente come la potenza, come sarà nell'al-di-là [...] allora conosceremmo tutto ciò che conosciamo, per mezzo di quell'atto adeguato alla potenza come per mezzo della stessa potenza. Invece questo non vale ora, perché la potenza è più illimitata dell'atto stesso³⁷.

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

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

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

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

per il tempo per cui pone, stando sempre la stessa volizione con cui ha voluto le cose dall'eternità in modo contingente³⁸.

Vale a dire che Dio opera, riguardo alla creatura, due atti realmente identici, ma formalmente distinti: quello di conoscere e quello di creare; il primo atto è immanente, ossia *ad intra*, mentre il secondo è *ad extra* rispetto a Dio, sia in senso eminente sia formale. L'idea è generata dal primo atto, essendo la creatura in quanto conosciuta dall'intelletto divino. Per esempio, la stessa pietra è conosciuta tramite l'atto immanente di conoscere ed è creata tramite l'atto transuente di creare; la pietra in quanto conosciuta tramite il primo atto è l'idea della pietra. A misura dell'unicità dell'intelletto e dell'essenza divini, Dio compie un unico atto infinito di conoscenza e l'essenza divina è un unico principio di conoscenza³⁹.

Per quanto la prima opinione esposta da Francesco concorda con l'autorità di Agostino nell'evitare di differenziare lo statuto ontologico dell'idea in quanto quiddità conosciuta della creatura da quello dell'atto immanente dell'intelletto divino⁴⁰, Francesco conferisce a tale quiddità un *esse diminutum* o *secundum quid* in quanto dipendente dall'atto immanente d'intellezione o di volizione; questo atto differisce dall'essere semplice della stessa creatura in quanto creata nella realtà effettuale e dall'atto d'intellezione⁴¹.

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

[ossia] Quindi secondo questo concetto, mantenendo questo, si potrebbe dire che l'essere conosciuto o voluto esprime due aspetti. Infatti esprime l'aspetto concreto denominativo della conoscenza e, per quanto riguarda questo, l'essere conosciuto non differisce dall'atto della conoscenza se non secondo la ragione, come neppure la cosa bianca differisce dalla bianchezza o qualsiasi altro termine concreto dal suo astratto. In secondo luogo esprime il sostrato che è denominato proprio dall'atto della conoscenza; questo sostrato è l'essere indebolito, costituito o formato dall'atto stesso della conoscenza, che è stato dall'eternità come pure tale essere indebolito⁴².

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

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

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

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

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

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

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

Nella prima risposta all'argomento in contrario, un 'Vel potest dici aliter' (Oppure si può dire diversamente) cerca di concordare le autorità agostiniane con la distinzione tra l'essere virtuale, coincidente con l'atto di conoscenza, e l'essere intenzionale o obiettivo che risulta distinto da tale atto e che contraddistingue lo statuto ontologico della creatura prima della creazione⁴³.

Nell'unica questione della distinzione 42-44 del primo libro sentenziario, Francesco esclude dalla creazione la potenza in quanto principio o differenza dell'ente, per ammettere soltanto il significato logico di potenza in quanto *modus compositionis*, cosicché la creazione del cielo presupponga che il cielo sia creabile, ossia che sia possibile creare il cielo in base alla non-ripugnanza dei termini⁴⁴.

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

[ossia] Allora, in base a questo, dico, al proposito, che tanto Dio quanto anche i termini di questa proposizione, per esempio il fatto che il cielo è lì, sono, seppure in modo diverso, La causa di questa possibilità con cui si dice che questo cielo è possibile. Infatti i termini sono, al modo della proposizione, la causa di questa possibilità o non-ripugnanza; invece Dio che è un ente semplice, è causa tanto della non-ripugnanza O della possibilità quanto anche della proposizione stessa al modo dell'ente semplice. Tuttavia, in Dio vi sono alcune proposizioni che sono cause delle altre proposizioni al modo della proposizione, come 'il paziente riceve l'azione, perché Dio agisce' così come 'il paziente non riceve l'azione, perché non agisce', in modo tale che la proposizione affermativa è la causa della verità della proposizione affermativa e la proposizione negativa è la causa della verità della proposizione negativa. Così quindi dico che Dio, al modo dell'ente semplice, è la causa dei termini e della loro proposizione e anche di qualsiasi possibilità e impossibilità di essi⁴⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

[ossia] Perciò concedo che l'essere indebolito che connota gli atti di volere – questo essere è separato dall'essere reale che la produzione connota -, si distingue da esso, ossia dall'essere reale che è l'essere semplice, e questo soltanto secondo la ragione, supposto che quell'essere indebolito sia un essere soltanto secondo la ragione, o anche realmente, se tale essere indebolito è un essere realmente distinto dall'essere reale e semplice⁴⁸.

Nella questione 12 della *Reportatio* II-A, Francesco, pur stabilendo la creazione temporale del mondo *de facto*, determina la possibilità della produzione eterna della creatura, che si mostra compatibile sia con la precedenza sia con la non-precedenza del nulla e quindi sia con l'ammissione o con la non-ammissione del principio della durata temporale⁴⁹. Affinché sia creata, tale creatura è possibile dall'eternità e non passa dal

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

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

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

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

nulla, ossia dall'impossibilità, alla possibilità né dalla possibilità all'impossibilità⁵⁰; ma Dio assegna l'essere alla creatura in modo contingente⁵¹.

In conclusione, il pensiero complessivo di Francesco di Appignano è mosso dall'influenza della teoria agostiniana delle idee, che Francesco non nega, a differenza del secondo e del terzo modo, e con la quale egli tenta di concordare la teoria dell'*esse deminutum*, originata da Scoto e molto dibattuta sia nel primo scotismo tra Giacomo d'Ascoli e Guglielmo di Alnwick, sia nello scotismo seicentesco tra Giovanni Punche e Bartolomeo Mastri. Questa influenza accomuna Francesco proprio a Scoto⁵².

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

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

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

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

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

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

La critica di Francesco agli ultimi due modi preannuncia chiaramente la sua soluzione. Infatti, Francesco rifiuta la molteplicità dei principi di conoscenza, delle compiutezze, degli enti noetici e delle relazioni, nonché la preesistenza dei contenuti virtuali in quanto conosciuti prima dell'essenza divina in quanto principio di conoscenza; tale molteplicità è sostituita dal carattere assoluto e unico dell'essenza divina che include in modo virtuale ed eminente gli oggetti secondari, ed è ricondotta alla successione degli atti dell'intelletto umano finito nello stato di via. Invece, l'infinità dell'atto dell'intelletto umano, nello stato beatifico, e dell'intelletto divino consente di cogliere l'unicità dell'essenza divina. Questa soluzione somiglia a quella proposta da Francesco a proposito del carattere relativo delle persone divine. Anche in quel caso, Francesco accentua il ruolo dell'intelletto umano, capace di associare i nomi e le funzioni delle persone divine a partire dal fondamento assoluto della relazione; ma questa associazione si rivela effimera, perché conduce tale intelletto a conoscere soltanto le ragioni estrinseche delle persone, lasciandolo ignorante e balzubiente riguardo all'unica ragione neutra e indistinta delle persone divine *ex parte rei*. In assenza di tale ragione, all'intelletto umano, nello stato di via, non resta che associare il numero della persona, secondo l'ordine di origine, al suo nome, senza comprenderne il significato intrinseco⁵⁴.

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

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

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

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

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

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

first puts all possibles into intelligible being, and, second, the things in intelligible being thereby have possible being. This stage has parallels with Aquinas's speculative Ideas, but whereas for Aquinas speculative Ideas appear to be dependent on God's mind, for Scotus this is not so. Third, the divine will actualizes some of these possibles, and then fourth, the intellect knows, or foreknows, all of creation. In a sense, the will's actualization brings about something parallel to Aquinas's practical Ideas, although they are not exactly Ideas for Scotus⁵⁵.

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

Come ho notato altrove, la distanza della teoria scotiana dell'*esse cognitum* dall'esemplarismo non si misura tanto rispetto a Platone quanto a Enrico di Gand e dalla teoria dell'*esse ratum* da cui, tuttavia, Scoto prende le mosse nei tre commenti sentenziari e soprattutto nella *Reportatio* in cui risuonano gli echi dell'influenza parigina di Enrico di Gand⁵⁷. La teoria enrichista viene smontata da Scoto pezzo per pezzo. Innanzi tutto Scoto sostituisce l'autonomia delle essenze con la dipendenza dell'essere pensabile. In secondo luogo, mentre la teoria enrichista si fonda sulla relazione ideale con cui l'intelletto divino compara le essenze delle creature con l'essenza divina dalla quale fluiscono tali essenze come le proprietà di un unico soggetto, nei due commenti oxoniensi Scoto introduce la relazione della terza classe, ossia la relazione non mutua con cui l'essere pensabile della creatura si rapporta all'intelletto in quanto conoscente, mettendo fuori gioco l'essenza divina in quanto esemplare archetipico. L'anticipazione della produzione intellettuale dell'essere pensabile al secondo momento ridimensiona la relazione di comparazione, retrocessa al terzo momento. Così l'*esse ratum* deve subire l'antecedenza dell'essere pensabile sia nell'essenza sia nell'esistenza e la creatura viene dapprima pensata senza rapporto con l'essenza divina, poi comparata con l'essenza divina e infine conosciuta dall'intelletto divino, formandosi propriamente come idea; essa deve la sua esistenza all'intelletto divino che non compone e divide i termini di una proposizione, ma produce gli enti pensabili con atti assoluti, e si struttura come un *esse cognitum* creato e dipendente. In Scoto l'idea passa da essere il referente ultimo ed

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

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

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

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

Infatti, come ho osservato altrove⁵⁸, Scoto non considera l'idea come un esemplare, ma come un contenuto di pensiero, secondo il significato contemporaneo di idea; essa in quanto oggetto pensabile o pensato, nella teorizzazione di Scoto, non è eterna, ingenerata, immutabile e incorruttibile, ma è noeticamente concepita e prodotta dall'intelletto divino che esegue due operazioni: l'una assoluta con cui forgia noeticamente l'essenza possibile che è virtualmente inclusa nell'essenza divina, secondo lo statuto della pura pensabilità; l'altra relativa con cui l'intelletto è raggiunto dalla pensabilità dell'essenza possibile che è stata appena costituita. Tramite questa pensabilità s'instaura una relazione con cui è l'essenza possibile a determinare l'atto di pensiero dell'intelletto divino. In termini cartesiani, l'essenza possibile è configurata, nella realtà materiale, come l'atto di pensiero e poi, nella realtà obiettiva, come l'oggetto rappresentativo di ciò che è stato presentato all'intelletto. Tuttavia, fino a questo punto, non è ancora apparsa l'idea, ma solo l'*esse deminutum* o relativo che collega l'essenza possibile all'intelletto divino. Affinché l'idea appaia, tale intelletto deve comparare l'essenza divina in quanto contenitore rappresentativo di ogni essenza possibile con la pensabilità di quest'ultima essenza; questo non è più il risultato dell'atto di pensiero, ma un'entità noetica, estrinseca all'intelletto divino. Questo atto di comparazione sostituisce ogni traccia dell'esemplarismo platonico-agostiniano e genera una relazione ideale, diretta dall'intelletto divino alla pensabilità dell'essenza possibile e non viceversa. Infine, tale pensabilità è conosciuta dall'intelletto divino.

Tuttavia, proprio la mancata considerazione dell'esito più innovativo della teoria scotiana apre a Francesco di Appignano uno scenario lasciato inesplorato da Scoto. In questo scenario Francesco inizia a elaborare almeno due nuovi concetti che emergono, con maggior evidenza, in Ockham, Adamo di Wodeham e Gregorio da Rimini. Infatti, da una parte, Francesco volge il concetto di denominazione dal significato alnevicano a quella che Ockham finisce per intendere come la qualità dell'atto mentale; questa qualità non sostituisce, ma affianca, in Francesco, la teoria tradizionale dell'essere indebolito⁵⁹. Dall'altra parte, Francesco tenta di risolvere il contrasto che si manifestava, in Scoto, tra la teoria della produzione intellettuale della pensabilità della creatura e quella della possibilità intrinseca di tale creatura, a prescindere da Dio, riconducendo tale possibilità alla composizione logica dei termini e a Dio in quanto ente semplice a un tempo; per cui, posta la causazione che Dio esercita sullo statuto ontologico di ciascun termine e sullo statuto logico della proposizione, i termini assunti in senso composto, determinano il significato complessivo della proposizione, secondo quella che, in Adamo di Wodeham e in Gregorio da Rimini, diverrà la teoria del *complexe significabile* o del significato totale della proposizione⁶⁰.

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

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

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

Egbert P. Bos ha paragonato il mondo delle idee di Francesco di Meyronnes a quello dei *complexe significabilia* di Gregorio da Rimini, ossia degli enunciati totali e di per sé veri delle proposizioni che non richiedono di essere formulate nella mente per essere ed essere vere, e al terzo mondo di Karl R. Popper, ossia quello dei contenuti oggettivi del pensiero o delle opere d'arte⁶¹. Tuttavia, propriamente parlando, le idee divine, nelle intenzioni di Meyronnes, nè esistono nè non esistono, ma prescindono dall'esistenza o dalla non-esistenza sotto ogni aspetto; esse sono senza esistere, perché queste idee sono essenti e non esistenti, sono in senso qualitativo e non quidditativo, sono qualità e non *res*. Questo mondo di mere essenze, a dispetto di Scoto, non è stato prodotto né causato, è eterno, ingenerato, incorruttibile, inannichilabile, ma non è affatto separato da Dio, anzi è tale proprio perché è coesenziale con Dio, pur distinguendosi formalmente da Lui. Queste essenze sono pensabili per se stesse, prima o a prescindere dalle operazioni di un intelletto che le pensi. Così Meyronnes risolve il contrasto scotiano tra la produzione intellettuale della pensabilità della creatura e la sua possibilità intrinseca, a prescindere da Dio⁶².

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

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

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

Marina Fedeli

Abstract

L'articolo indaga l'originale dottrina delle relazioni di Francesco d'Appignano, focalizzandosi in particolare sulla dipendenza della creatura da Dio. Per il teologo marchigiano l'*esse ad aliud* è un modo di essere della cosa che possiede anche un certo grado di realtà in quanto non deriva dalla considerazione dell'intelletto. Questo statuto si mantiene anche nel caso della relazione della creatura a Dio. Francesco, infatti, distingue due tipologie di dipendenza: positiva e negativa. La prima si aggiunge all'essenza creaturale dopo la sua costituzione ed è quindi separata da essa. La seconda invece è l'esigenza del Creatore da parte di tutto ciò che è creato ed è necessaria alla creatura.

The article investigates the original doctrine of relations of Francis of Appignano, focusing on dependence of every creature on God. For Francis, the relation is a thing's mode of being, also having a reality because it is mind independent. This statute is also maintained in the case of the creature's relation to God. Francis, in fact, distinguishes two types of dependence: positive and negative. The first is added to the creature essence after its constitution and is therefore separated from it. The second, on the other hand, is the Creator's need, common to all creatures, and it is necessary for them.

Il rifiuto del necessitarismo greco-arabo introduce fortemente nel pensiero medioevale l'idea della contingenza: tutto ciò che non è Dio è radicalmente contingente perché svela la propria dipendenza da altro da sé e necessita quindi di una causa che ne fondi l'esistenza e ne permetta la durata. Ogni creatura, infatti, dipende dal Creatore che la produce e la conserva nel suo essere. Lo strumento filosofico impiegato per spiegare tutto questo è la relazione, che non va intesa come semplice rapporto causale – come potrebbe essere l'innalzarsi della temperatura che provoca l'ebollizione dell'acqua – poiché si tratta di una dipendenza ontologica. È dunque fondamentale fornire una spiegazione di questo *respectus ad Deum* che chiama in causa la nozione stessa di relazione ma anche la natura di ogni essere contingente. Il problema che viene a porsi è il seguente: la dipendenza coincide con l'essenza della

creatura oppure può essere considerata come un accidente che caratterizza tutti gli esseri? Ridurre l'essenza di tutto ciò che è creato al suo *esse ad Deum* significa svilirlo ma, allo stesso tempo, marcare troppo la differenza conduce ad accentuare l'indipendenza del creato rispetto alla libera volontà del Creatore.

Come si vedrà, Francesco d'Appignano, con le opportune distinzioni e specificazioni, arriva a sostenere che Dio potrebbe sciogliere la creatura dalla sua dipendenza, riconoscendo così realtà a tale *respectus ad Deum*. Per poter adeguatamente comprendere la sua dottrina è opportuno ripartire dallo statuto delle relazioni e di tutte le implicazioni che esse pongono.

Lo statuto della relazione

Il problema dei relativi è se ad essi corrispondano delle entità nella realtà oppure se siano semplicemente frutto dell'attività dell'intelletto. Non si tratta di un vano interrogativo perché, come afferma Giacomo da Viterbo, la perfezione dell'universo non consiste solo negli individui, ma anche nella relazionalità, cioè nell'ordine di una cosa verso l'altra¹. Non sorprende dunque che la loro natura ponga, sin dai tempi di Aristotele, delle domande sulla loro considerazione e definizione. Secondo il Filosofo la relazione è una delle dieci categorie che propriamente indica l'essere rivolto di una cosa verso altro da sé. Essa manifesta fin da subito una certa particolarità: da una parte, inerisce necessariamente ad un soggetto, dall'altra la sua natura propria è quella di essere rivolta verso altro. È solo però con il neoplatonismo che si pone l'interrogativo circa la realtà della relazione: i relativi non possiedono ovviamente un'esistenza sensibile, ma sono comunque oggetto di intellesione. Pertanto, non è possibile percepire la somiglianza tra Socrate e Platone senza le qualità sulle quali essa si fonda ma, allo stesso tempo, essa sembra essere reale perché collega realmente due individui senza alcuna considerazione dell'intelletto. Per chiarire la terminologia in uso, ogni relazione richiede sempre un fondamento, un soggetto e un termine. Ad esempio, la somiglianza tra due cose bianche si fonda sulla qualità della bianchezza che, a sua volta, inerisce ad un *subiectum*, come un foglio o una parete. Il termine indica invece ciò a cui si riferisce ed è quindi la stessa proprietà in un'altra cosa. Senza voler ripercorrere l'intero cammino che la nozione di relazione ha attraversato lungo i secoli, potrebbe essere utile richiamare alcune dottrine sviluppatesi nel corso del XIII e XIV secolo, alcune delle quali citate anche da Francesco d'Appignano nei suoi testi². Enrico

¹ Jacobus de Viterbio, *Quaestiones de divinis praedicamentis*, q. 11, in Id., *Quaestiones de divinis praedicamentis*, ed. E. Ypma, Romae 1986, p. 20: «[...] perfectio universi non solum consistit in hoc quod unaquaeque res secundum se habet perfectionem sibi propriam, sed etiam in hoc quod una habet ordinationem ad aliam».

² Sulle teorie medioevali delle relazioni si rimanda a J. Brower, *Medieval Theories of Relations*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, a cura di E.N. Zalta, 29 May 2001 (agg. 5 Nov. 2013), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entities/relations-medieval/>> (ult. cons. 25-05-2020); al volume di *Quaestio* dedicato al tema delle relazioni: *The Ontology of Relation*, «Quaestio», 13 (2013); R. Schönberger,

di Gand individua in ogni categoria aristotelica una *ratio* e una *res*, ossia il modo di esistere specifico di un dato *praedicamentum* e la cosa che per la sua essenza o natura effettivamente possiede quel modo³. Per Enrico quindi la relazione è un *modus* di essere che non ha una realtà propria, distinta dal suo fondamento. È in questo senso che *l'esse ad aliud* va ricondotto sempre alle proprietà intrinseche sulle quali si fonda. Enrico, quindi, pur non riconoscendo alcuna realtà all'*esse ad aliud*, lo considera un modo di essere della cosa, che consiste nell'essere verso altro da sé⁴.

Diversamente, per Giovanni Duns Scoto la relazione è un accidente che si aggiunge al fondamento caratterizzandolo realmente nel suo essere rivolto verso altro da sé. Pertanto, i relativi possono essere considerati come *res* realmente distinte dai loro fondamenti⁵. Guglielmo di Ockham ritiene invece che non ci siano cose nella categoria della relazione che siano realmente distinte e inerenti ai soggetti assoluti. I termini relativi, infatti, sono connotativi e indicano entrambi i *relati*⁶. Infine, per Pietro Aureolo la relazione reale esiste solo in potenza nella realtà extramentale e diventa attuale dall'apprensione in atto da parte dell'intelletto conoscente⁷. Queste sono soltanto alcune delle teorie del XIII e XIV secolo ma bastano per cogliere il variegato dibattito sulla natura dei relativi. La vivacità di opinioni riguardo allo statuto della

Relation als Vergleich: die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik, Leiden-New York 1994; M.G. Henninger, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford 1989.

³ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXXII, q. 5, in Id., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXI-XXXIV, ed. R. Macken, *Opera Omnia*, XXVII, Leuven 1991, p. 79: «[...] aliud est res praedicamenti, aliud vero ratio praedicamenti. Res praedicamenti est quidquid per essentiam et naturam suam est contentum in ordine alicuius praedicamenti; ratio praedicamenti est proprius modus essendi eorum quae continentur in praedicamento».

⁴ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, V, q. 2, in Id., *Quodlibeta*, ed. J. Badius, Paris 1518 (reprint Louvain 1961), q. 2, f. 154vI: «Nunc autem quamquam praedicamentum accidentis duo dicit sicut et alia, scilicet, rem subiectam et determinatum modum essendi, totam tamen accidentalitatem habet relatio ratione suae realitatis quam non habet propriam, sed contrahit eam a re alterius praedicamenti accidentis supra quam fundatur».

⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 228, in Id., *Ordinatio*, II, d. 1-3, ed. C. Balić et alii, *Opera Omnia*, VII, Città del Vaticano 1973 (= ed. Vaticana), pp. 113-114: «Quod si adhuc proterviat quod licet relationes non sint formaliter entia rationis sed aliquid extra intellectum et non idem fundamentum, non tamen sunt alia res a fundamento, sed tantum sunt modi proprii rei, - ista instantia tantum videtur contendere de nomine modi rei: licet enim modus rei non sit alia res ab illa re cuius est modus, non tamen nulla res est (sicut nec nullum ens), quia tunc nihil esset, et ideo relatio cadit sub divisione entis secundum se, secundum Philosophum V *Metaphysice*. Nec omnia in quae dividitur 'ens secundum se' sunt aequae perfecta entia; immo qualitas respectu substantiae potest dici 'modus', et tamen in se est vera res. Ita relatio, licet sit modus [...], si sit extra intellectum, [...], sequitur quod talis modus, alius a re ex natura rei, sit alia res a fundamento, accipiendo rem generalissime ut dividitur in decem genera».

⁶ Guillelmus de Ockham, *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)*, q. 2, in Id., *Opera Theologica*, ed. G. Gàl, R. Wood, V, New York 1981, p. 39: «[...] similitudo unius albedinis ad aliam significat primam albedinem et connotat aliam, et quamdiu simul existunt, dicuntur et denominantur similia sine aliqua relatione. Et hoc quia hoc nomen vel conceptus 'similitudo' significat ista duo alba ad totale significatum coexistentia, et non significat unam nisi coexistat alteri. Et ideo destructa una albedine non dicitur prima albedo similis, sed hoc propter solam destructionem secundae albedinis connotatae».

⁷ Petrus Aureolus, *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum*, d. 31, q. 1, Romae 1596, pars I, pp. 713b-714a: «[...] nec similitudo, nec relatio aliqua est in rebus in actu, sed earum reductio in actum sit per aliquam apprehensionem. Si enim aequalitas esset res in actu, inaequalitas est omnibus arenis quae sunt in mari et omnibus foliis et universis floribus et sic ergo quaelibet sit res in actu, erit unus homo innumerabilibus realitatibus oneratus. [...] Unde cum talis rerum infinitas omnino irrationalis sit, non debet in mentem alicuius venire quod similitudo vel dissimilitudo sint in rebus nisi in potentia et quod tunc fient in actu dum anima illas reductit».

relazione è testimoniata anche dai testi di Francesco d'Appignano dove egli precisa la sua posizione traendo spunto proprio dalle dottrine più diffuse al suo tempo. Tale argomento è discusso nella questione 3 del libro VI delle *Questioni sulla Metafisica*, dove appunto il teologo marchigiano si chiede *Utrum relatio realis in creaturis sit alia a fundamento*. La specificazione *in creaturis* è importante perché questa ha determinate caratteristiche, diverse da quella che si applica *in divinis*⁸. Come si evince dal titolo, ciò che qui si sta indagando è lo *status* delle relazioni reali. Per Francesco queste ultime (*simpliciter realis*) non derivano dall'anima, ossia sono indipendenti dalla considerazione dell'intelletto e quindi provengono dalla natura della cosa: poste due cose bianche ne segue la somiglianza tra di esse⁹. Una relazione di ragione (*simpliciter rationis*) invece procede dall'anima ed è un suo oggetto perché gli estremi relativi sono concepiti dall'intelletto e così anche il rapporto che ne deriva¹⁰. Infine, vi è una terza tipologia, intermedia alle due appena esposte: questa *relatio media* è nell'intelletto ma non deriva da esso e quindi, concepiti i termini estremi, segue necessariamente la relazione¹¹.

Pertanto, nella questione 3 Francesco indaga lo statuto ontologico di tutti quei relativi che non traggono il loro essere dall'anima. A questo proposito egli inizia riportando tre posizioni che riassumono le principali teorie del tempo:

1. per la prima, la relazione non ha una propria realtà e differisce dal fondamento solo secondo l'intenzione che deriva dalla cosa e non dall'intelletto. A sostegno di questa opinione si argomenta che quando una cosa si aggiunge ad un'altra cosa c'è composizione, ma è evidente che il bianco di un foglio, simile a quello della parete, non è più composto della medesima cosa priva di somiglianza. E quindi, secondo questa prima posizione, l'*esse ad aliud* non possiede alcuna realtà ma coincide con il fondamento¹².

⁸ Sulla questione delle relazioni divine si rinvia a R.L. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350*, II, Leiden 2013, pp. 794-809; Id., *Francis of Marchia and John Duns Scotus on the Psychological Model of the Trinity*, «Picenum seraphicum», 18 (1999), pp. 11-56.

⁹ Franciscus de Marchia, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, I, d. 30, q. un., art. 1, n. 5, in Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi, Distinctiones primi libri a vigesima nona ad quadagesimam octavam*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 2009, IV, p. 69: «[...] quedam simpliciter realis cuius esse nec est ab anima effectiue, nec est eciam tantum in ipsa anima obiectiue».

¹⁰ *Ibid.*, I, d. 30, q. un., art. 1, n. 6, IV, p. 69: «Alie autem sunt tantum rationis simpliciter, quia uidelicet esse earum est tantum effectiue ab anima et eciam obiectiue in ipsa».

¹¹ *Ibid.*, I, d. 30, q. un., art. 1, n. 7, IV, p. 70: «Alia autem sunt media, cuius esse est obiectiue in anima, non tamen ab anima effectiue, puta relacio que surgit in extremis ut conceptis apud intellectum; sicut enim res extra ut sic, consecuntur propria accidentia, ita et res intellectas [...] que quidem relacio non est obiectiue nisi ab intellectu; oritur tamen non ab intellectu, ymo ex natura extremorum, ut idem subiectum conceptorum».

¹² Franciscus de Marchia, *Quaestiones super Metaphysicam*, VI, q. 3, nn. 4-5, ed. N. Mariani, Grottaferrata 1997 (=ed. Mariani), pp. 589-590: «Primus modus dicendi est quod relatio universaliter dicit eadem rem indiuisibilem cum suo fundamento, sed differt ab eo secundum intentionem, non factam ab intellectu, sed iunctam rei re. [...] quia omnis res, addita alteri rei, componit cum ipsa; compositio enim nichil aliud est quam res cum alia a se ipsa; sed relatio non componit cum fundamento, quia *album simile* non est compositus quam *album* per se sumptum; ergo relatio non dicit aliam rem a fundamento». Per un utile approfondimento delle *Quaestiones in Metaphysicam* si rimanda a W.O. Duba, *Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andree, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet*, in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, ed. by F. Amerini and G. Galluzzo, Leiden-Boston 2014, pp. 413-493.

2. per la seconda opinione la relazione è una cosa diversa da ciò su cui si fonda. A sostegno di tale tesi viene addotto l'argomento della separazione secondo il quale si può parlare di distinzione reale se una cosa può esistere senza l'altra. Riprendendo il solito esempio: il foglio bianco può esistere senza essere simile; dunque, la bianchezza e la somiglianza sono distinte¹³.
3. la terza posizione è intermedia tra le due appena esposte: la relazione non coincide con il suo fondamento né è una cosa diversa rispetto ad esso, perché il rapporto indica formalmente solo un modo di essere e non una cosa in se stessa¹⁴.

Queste tre correnti di pensiero delineano rispettivamente una forma di antirealismo, realismo e una via intermedia tra di esse. Il teologo marchigiano probabilmente non intende riferirsi a qualche autore in particolare (anche se nelle argomentazioni a favore della seconda posizione è facilmente riconoscibile la dottrina di Duns Scoto) ma vuole semplicemente riassumere le soluzioni principali offerte al problema dei relativi.

Ora, come fa notare anche lo stesso Francesco, la seconda e la terza opinione si distinguono soltanto quanto al nome, cioè alla maniera in cui viene definita una relazione¹⁵. In entrambi i casi, infatti, lo statuto ontologico dei relativi è indipendente dall'attività dell'intelletto ma nel realismo l'*esse ad aliud* è considerato come una *res*, mentre nella posizione intermedia come 'modus essendi'¹⁶. Non si tratta semplicemente di una diversa etichetta perché la differenza tra la seconda e la terza corrente dipende più che altro da che cosa si intende con il termine 'res'. È proprio questo che vuole far emergere Francesco d'Appignano nella propria *solutio* alla questione. Se, infatti, si intende 'cosa' in maniera generale, *communiter*, in essa rientra sia la cosa esterna (ossia la cosa percepibile) sia il modo di essere; se invece la si considera in un senso più ristretto, *stricte*, allora essa non comprende il *modus essendi*¹⁷. Nel primo

¹³ Franciscus de Marchia, *Quaestiones super Metaphysicam*, VI, q. 3, nn. 8-10, ed. Mariani cit., pp. 590-591: «[...] relatio dicit aliam rem a fundamento, non tantum aliam intentionem. [...] quia illud, quod manet realiter, alio non manente, differt realiter ab eo, aliter idem realiter maneret et non maneret realiter: que sunt contradictoria; sed fundamentum similitudinis manet realiter, ipsa similitudine realiter non manente, ergo differt realiter ab ipsa».

¹⁴ *Ibid.*, VI, q. 3, n. 12, pp. 591-592: «Tertius modus dicendi, medians inter istos duos modos, est quod relatio non dicit eandem rem cum fundamento suo, nec dicit aliam rem a suo fundamento quia formaliter non dicit aliquam rem, sed solum modum essendi: quod autem non dicit aliquam rem, non dicit eandem rem uel diuersam rem ab alio».

¹⁵ Anche Duns Scoto nell'*Ordinatio* – ritenendo più appropriato definire la relazione come una *res* e criticando Enrico di Gand per il quale essa è solo un *modus rei* – ritiene che si tratti più di una questione verbale che di natura ontologica perché, per quanto si voglia definire il rapporto come un modo, è comunque qualcosa poiché l'alternativa è il nulla: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 228, ed. Vaticana cit., pp. 113-114 (cfr. nota 5).

¹⁶ Franciscus de Marchia, *Quaestiones super Metaphysicam*, VI, q. 3, n. 17, ed. Mariani cit., p. 593: «Et sic patet quod tertius et secundus modus non differunt nisi quantum ad nomen, quia illud quod tertius modus appellat modum essendi, secundus modus appellat aliquam rem; et ita secundus et tertius modus concludunt unum».

¹⁷ *Ibid.*, VI, q. 3, n. 14, p. 592: «Respondeo quod res potest accipi dupliciter: uel communiter uel stricte: communiter, prout res est communis ad rem extra et ad modum essendi realem quia modus essendi est aliqua res [...]; uel potest accipi res stricte, prout distinguitur contra modum essendi realem, quomodo accipit Boethius in libro *De hebdomadibus*, quia 'cetera predicamenta non rem, sed circustantiam rei demonstrant'».

caso 'res' indica ciò che non deriva dall'attività dell'intelletto e quindi la relazione è formalmente una cosa, poiché la paternità che lega Abelardo con Astrolabio rimane anche se nessun intelletto la considera. Ne consegue che l'*esse ad aliud* differisce realmente dal fondamento poiché il modo proprio di essere della relazione è diverso da quello della cosa su cui si fonda, come la somiglianza è un *modus essendi* diverso rispetto alla bianchezza¹⁸. Se invece si intende 'cosa' in un senso più ristretto la relazione formalmente è solo un modo di essere¹⁹.

Effettivamente Francesco coglie un punto importante della questione: la realtà della relazione dipende, oltre che dallo statuto conferito ad essa, anche da ciò che si intende per reale. Non basta affermare che l'*esse ad aliud* sia qualcosa di diverso dall'accidente al quale inerisce, perché è necessario cogliere lo stato che viene conferito a simili entità all'interno della concezione metafisica. Tale intuizione è presente anche nella questione 3 del *Quodlibet* di Giovanni Duns Scoto dove, proprio per dirimere la questione della realtà delle relazioni, distingue i diversi significati che possono essere conferiti al termine 'res'. Quest'ultimo infatti può essere inteso in tre sensi diversi:

- nel senso più generale (*comunissime*): è ciò che non è un puro nulla. Questo può essere, a sua volta: ciò che non include contraddizione e ciò che esiste fuori dall'anima. Ad esempio, un cerchio-quadrato non è una *res* in nessun senso, mentre un cavallo alato lo è solo nel primo modo, poiché è soltanto un puro contenuto della mente che non esiste se non viene pensato.
- nel senso generale (*communiter*): comprende l'ente reale e assoluto ma non i modi in cui si dà una cosa; ne fa parte ad esempio la qualità della bianchezza che inerisce secondo se e assolutamente ad un soggetto.
- nel senso più stretto (*strictissime*): indica l'ente reale, assoluto e per sé e quindi solo ciò che è sostanza.

Secondo Duns Scoto la relazione è una *res* solo nel secondo senso più generale, poiché è reale in quanto non dipende dalla considerazione dell'intelletto. Due cose, infatti, sono simili anche se nessuno in questo momento ci sta pensando²⁰.

¹⁸ *Ibid.*, VI, q. 3, n. 15, pp. 592-593: «Primo modo accipiendo rem large, sic relatio formaliter est aliqua res quia est communis modus essendi realis, non factus per intellectum, et sic differt a fundamento realiter quia differt ab eo sicut modus realis differt a re cuius est modus».

¹⁹ *Ibid.*, VI, q. 3, n. 16, p. 593: «Secundo modo accipiendo rem, sic relatio formaliter non est aliqua res, sed tantum modus essendi, et sic non differt a fundamento realiter, quia quod non est aliqua res nulli rei est idem vel diuersum realiter. Et quantum ad hoc est tertius modus».

²⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 3, nn. 6-13, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones quodlibetales*, ed. F. Alluntis, Madrid 1968, pp. 92-93: «[...] [...] hoc nomen 'res' potest sumi communissime, communiter et strictissime. Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est 'nihil'; et hoc potest intelligi dupliciter: verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile ut aliquod ens in anima, quia numquam contradictorio cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquod extra animam. Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus. [...]

A questo punto potrebbe essere utile mettere a confronto i vari significati del termine ‘res’ nei due autori:

Duns Scoto	Francesco di Appignano
<i>Comunissime</i> : - ciò che non include contraddizione - ciò che esiste senza la considerazione dell'intelletto	<i>Communiter</i> : la cosa esterna e il modo di essere della cosa
<i>Communiter</i> : ente assoluto distinto dai modi	<i>Stricte</i> : la cosa si distingue dai modi di essere
<i>Strictissime</i> : sostanza	

Dalla tabella si evince che Francesco di Appignano propone in questa sede solo due sensi dei quattro indicati da Scoto. Inoltre, si può notare che la terminologia non corrisponde perché la cosa intesa come ciò che esiste senza la considerazione dell'intelletto è *comunissime* per il Dottor Sottile e *communiter* per il Marchigiano; mentre l'ente assoluto, distinto dalle circostanze della cosa secondo la terminologia di Boezio, è per il primo *communiter* e per il secondo *stricte*. Tuttavia, per entrambi gli autori la relazione è reale solo in quanto è un modo di essere della cosa, intesa come ciò che non deriva dall'anima. Per Francesco, intendendo ‘res’ in senso generale, l'*esse ad aliud* è una cosa e si distingue dal fondamento realmente; in un senso più ristretto invece la relazione non è una cosa.

Francesco d'Appignano non fornisce una vera e propria risposta alla questione ma, già da questi primi riscontri, è chiaro che conferisce una certa realtà ai relativi. La prima opinione, quella antirealista, non può dunque essere accettata in alcun modo perché, in qualunque accezione si consideri la ‘cosa’, la relazione non può comunque essere identica al fondamento²¹. Pertanto, l'*esse ad aliud* si aggiunge all'accidente al quale inerisce e, secondo Francesco, entra in composizione con esso²². L'unione che il teologo marchigiano ha in mente è quella tra l'atto e la potenza, dove la relazione attualizza la potenzialità del fondamento²³. Per sintetizzare questo primo risultato possiamo notare che per l'Appignanese la relazione nelle creature ha lo *status* di *res*,

Secundo modo, accipit Boethius distinguendo rem contra modum rei, [...]. Hoc ergo nomen ‘res’, in secundo membro acceptum, dicit aliquod ens absolutum, distinctum contra circumstantiam sive modum, qui dicit habitudinem unius ad alterum. Tertius modus [...] Ens, ergo, sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc sive sit analogum sive univocum, accipit sibi Philosophus pro ente cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola».

²¹ Franciscus de Marchia, *Quaestiones super Metaphysicam*, VI, q. 3, n. 18, ed. Mariani cit., p. 593: «Primus autem modus dicendi nullo modo potest stare quia siue relatio dicat rem siue modum rei uel modum essendi, nullo modo tamen dicit eandem rem cum fundamento».

²² *Ibid.*, VI, q. 3, n. 22, p. 594: «[...] dico uniuersaliter quod relatio componit cum fundamento et magis quam accidens absolutum». Sull'inerenza e la natura degli accidenti in Francesco di Marchia si rimanda a F. Amerini, *Utrum inhaerentia sit de essentia accidentis*. *Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, in *Francis of Marchia. Theologian and Philosopher. A Franciscan at the University of Paris in the Early Fourteenth Century*, ed. R.L. Friedman and C. Schabel, Leiden-Boston 2006, pp. 96-150.

²³ Franciscus de Marchia, *Quaestiones super Metaphysicam*, VI, q. 3, n. 23, ed. Mariani cit., p. 595: «Primum patet: quia ubicumque reperitur prima radix compositionis, reperitur compositio; sed prima radix compositionis est actus et potentia, quia hoc actus, illud potentia: subiectum autem est in potentia respectu relationis, et relatio est actus eius; ergo relatio componit cum suo fundamento».

intesa però in senso generale tanto da comprendere non solo la cosa esterna ma anche i suoi *modus essendi*. Riconoscendogli quindi una qualche realtà, essa è distinta realmente dall'accidente sul quale si fonda.

La dipendenza della creatura dal Creatore

A questo punto è interessante approfondire come tale statuto viene applicato al caso particolare della dipendenza da Dio. Qui i due termini relativi sono la creatura e il suo Creatore: il fondamento è l'essenza di ciò che è creato (e non una quantità o qualità come per le altre relazioni). Come si è visto precedentemente, questa è una tipologia particolare che viene generalmente identificata nel terzo modello di relazioni individuato da Aristotele, ossia il rapporto misura-misurato²⁴, caratterizzata appunto dalla non mutualità: ciò che è creato intrattiene una relazione reale con Dio da cui trae il suo essere, mentre il Creatore non possiede nessun *respectus* reale verso di essa. Benché alcuni abbiano riconosciuto un reciproco rapporto tra Produttore e prodotto, come Enrico di Harclay o Tommaso di Wylton, Francesco segue la tradizione più affermata identificando una relazione reale soltanto dalla creatura a Dio²⁵. Il teologo marchigiano scorge quindi tra il Creatore e ciò che Egli produce la terza tipologia di relativi individuata da Aristotele²⁶. Proprio di questo *respectus realis* si occupa Francesco d'Appignano nelle questioni 7-8 della *Reportatio IIA*. Il primo punto preso in considerazione è se la dipendenza sia una relazione reale. Da quanto accennato precedentemente è evidente che la risposta è affermativa, ma conviene analizzarla perché Francesco propone delle interessanti specificazioni. Il *respectus ad Deum*, infatti, è duplice: o per il modo dell'atto primo che segue la creazione di ogni essere, o per il modo dell'atto secondo in quanto origine o produzione e quindi come atto preinteso a ciò che è creato²⁷. Prima di analizzare le due tipologie, è interessante notare la terminologia in uso. Francesco non la chiarisce ma si può comunque dedurre cosa intende: entrambi i modi sono definiti 'respectus', mentre solo il rapporto che presuppone la creatura è anche una 'relatio'. Ciò significa che il primo termine indica

²⁴ Aristotele, *Metafisica*, V, 15, 1021a.

²⁵ Franciscus de Marchia, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, I, d. 30, q. un., art. 3, n. 54, ed. Mariani cit., IV, p. 92: «[...] Deus nullo modo refertur ad creaturam de nouo realiter, nec uidelicet eadem relatione qua creatura refertur ad ipsum, nec aliqua, qua existente in Deo nec in creatura».

²⁶ *Ibid.*, I, d. 30, q. un., art. 3, n. 71, pp. 98-99: «Et ideo ad probandum conclusionem de istis relacionibus terciū modi, quod uidelicet tales non sint reales Dei ad creaturam»; Id., *Reportatio IIA*, q. 7, n. 27, in Id., *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 1-12, edd. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey and G.J. Etzkorn (= ed. Suarez-Nani *et alii*), Leuven 2008, p. 114: «Relativa enim terciū modi, etiam secundum Philosophum ibidem, non dicuntur ad convertentiam, nec unum refertur ad aliud nisi quia e converso illud refertur ad ipsum. Nunc autem de numero talium relationum est relatio ista quae est creaturae ad Deum».

²⁷ *Ibid.*, q. 7, n. 3, p. 105: «Ad cuius evidentiam est sciendum quod respectus creaturae ad Deum est duplex: quidam per modum actus primi et quiescentis, qui quidem consequitur ipsam creaturam, et alius per modum actus secundi praeui, ut origo sive productio, sive quocumque modo nominetur, qui quidem intelligitur ut medians inter creaturam originatam et Deum originantem».

un generico *esse ad aliud*, mentre il secondo implica un soggetto e un oggetto a cui riferirsi. Ecco perché il *respectus ad Deum* comprende sia la vera e propria dipendenza che si fonda nella creatura ma anche il rapporto intermedio tra il prodotto e il Produttore.

Tornando alle due modalità, si può notare che solo la relazione verso Dio propriamente detta è reale perché presuppone un fondamento. Posta la creatura in quanto esistente, ne segue la dipendenza. Il *respectus originis* invece è solo di ragione poiché è preinteso al fondamento ed è intermedio, quasi come una via, tra ciò che è creato e il Creatore; pertanto, manca una condizione necessaria per una relazione reale²⁸. Del resto, un *respectus*, rivolto verso la propria causa, precede inevitabilmente la creatura stessa. La specificazione di questa seconda modalità è importante e risente sicuramente del dibattito con Pietro Aureolo. Tuttavia, in questa sede si prenderà in esame soltanto la dipendenza che lega la creatura già esistente al suo Creatore e questa, come si è visto, è reale²⁹. Per quanto concerne lo statuto ontologico di questa particolare tipologia, cioè come debba essere considerato l'*esse ad Deum*, Francesco non fornisce una vera e propria risposta al problema ma si limita a citare due teorie che vengono poi confutate. E proprio nelle risposte a queste due opinioni che è possibile cogliere il suo pensiero.

Per la prima posizione la relazione della creatura a Dio non differisce né realmente né formalmente dall'essenza creaturale e quindi coincide con essa e la costituisce³⁰. Tale tesi è comunemente riportata e attribuita a Guglielmo di Ware. Effettivamente, Ware sostiene che se le relazioni nelle creature hanno una propria realtà, ossia possiedono un'essenza diversa da quella del loro fondamento, ciò non è applicabile per l'*esse ad Deum* della creatura poiché tutto ciò che è creato è in totale dipendenza dal Creatore. Secondo Ware è impossibile concepire l'essenza di ciò che è creato senza il suo rapporto a Dio e quindi l'una è identica all'altro. L'idea di Ware è che la creatura in quanto comparata al suo Creatore non sia niente di più di un *respectus*, in quanto paragonata ad un'altra creatura invece includa qualcosa di assoluto³¹. Per Ware la dipendenza da Dio è dunque una particolare relazione che non si distingue dal suo fondamento. A sostegno di questa tesi Francesco riporta un'argomentazione significativa: se la pietra dipendesse da Dio mediante una relazione, diversa da essa, la

²⁸ *Ibid.*, q. 7, n. 5, pp. 105-106: «[...] nullus respectus praecintellectus suo fundamento potest esse realis; omnis enim respectus realis necessario praesupponit fundamentum, quidquid sit de termino. Sed huiusmodi respectus originis creaturae praecintellectitur suo fundamento, puta ipsa creatura, cum sit sive praecintellectitur quasi sicut via ad ipsam. Ergo etc.».

²⁹ *Ibid.*, q. 7, n. 22, p. 111: «[...] relatio consequens terminum creationis per modum actus primi quiescentis est relatio realis».

³⁰ *Ibid.*, q. 8, n. 3, p. 115: «Quantum ad primum, est unus modus dicendi quod huiusmodi relatio creaturae ad Deum est de primo intellectu eius, nec differt ab ipsa realiter nec formaliter, sed est penitus idem secum».

³¹ Guillelmus de Ware, *In Sententiarum*, II, d. 1, q. 4, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 33 dex., 1, f. 92r, ll. 13-17: «Dico [...] quod relatio in creaturis est alia res a fundamento [...] non tamen relatio creature ad Creatorem est accidens et alia res a fundamento, scilicet creatura, sed ipsamet substantia creature; et ratio huius diversitatis est, quia essentia creature est in totali dependentia ad Deum, in tantum quod ipsa essentia, in quantum comparatur ad Deum, secundum se totam non est nisi respectus quidam, ita quod [...] intelligendo essentiam creature non refertur ad Deum, non est creatura».

dipendenza si riferirebbe a Dio formalmente e primariamente, mentre la pietra, in quanto separata dall'*esse ad Deum*, lo sarebbe in modo secondario e denominativamente, cioè per mezzo di questo rapporto dal quale è distinta, il che è assurdo³². In altre parole, se la creatura fosse costituita dall'essenza e dalla dipendenza, la prima dovrebbe dipendere da Dio tramite la seconda, cioè mediante altro da sé. Le obiezioni di Francesco contro tale opinione sono particolarmente significative perché consentono di approfondire il suo pensiero. Egli si mostra sin da subito favorevole a riconoscere una certa distinzione tra la relazione e la creatura. Se infatti quest'ultima è preintesa alla dipendenza, secondo quanto stabilito nella questione precedente, allora essa dipenderà da Dio *fundamentaliter* per se stessa e *formaliter* mediante il rapporto al Creatore³³. In quanto fondamento di questo *respectus ad Deum*, la creatura dipende in modo assoluto da Dio³⁴: per se stessa in quanto soggetto, ma formalmente mediante la dipendenza. Quest'ultima, comune a tutto ciò che è creato, è dunque reale in quanto, posta la creatura nel suo essere, ne segue la relazione a Dio. Così inteso, il *respectus ad Deum* è distinto dall'essenza creaturale³⁵.

La seconda opinione presa in considerazione è definita da Francesco 'più razionale' poiché ammette che il rapporto a Dio si distingue formalmente dalla creatura, perché non è incluso nella sua natura, anche se realmente non può esserne distinto³⁶. Tra chi sostiene tale dottrina, alcuni affermano che nessuna relazione, neanche quelle comuni come la somiglianza, si distingue realmente dal fondamento³⁷, mentre altri riconoscono nella dipendenza da Dio un caso particolare, ammettendo invece per tutti

³² Franciscus de Marchia, *Reportatio II A*, q. 8, n. 6, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 116: «Praeterea, illud quod dependet se ipso primo magis dependet quam illud quod non dependet primo; omne enim quod est primo tale, magis est tale quam illud quod non est primo, sed denominative tale. Ergo, si lapis dependet a Deo dependentia quae sit distincta ab eo, nec sit de ratione eius, tunc dependentia ipsa magis dependet a Deo quam lapis, cum ipsa dependeat formaliter et primo; lapis autem non, sed tantum denominative et secundario; hoc autem est inconueniens».

³³ *Ibid.*, q. 8, n. 29, p. 125: «[...] dico quod lapis, circumscripto quocumque posteriori, dependet non formaliter, sed fundamentaliter; circumscripta enim huiusmodi dependentia, non potest formaliter dependere».

³⁴ *Ibid.*, q. 8, n. 29, pp. 125-126: «[...] concedo quod illud quod dependet ab aliquo mediante alio fundamentaliter non dependet simpliciter ab illo; sed illud quod dependet mediante alio non fundamentaliter, sed formaliter, bene dependet simpliciter ab illo a quo dependet – alias nullum ens absolutum posset ab aliquo simpliciter dependere. Nunc autem lapis non dependet a Deo mediante alio a se fundamentaliter per modum fundamenti, immo fundamentaliter dependet se ipso, licet formaliter dependeat mediante alio; quare etc.».

³⁵ *Ibid.*, q. 8, n. 32, p. 127: «[...] creatura accipit immediate esse a Deo; non enim potest accipere esse ab eo mediante aliqua relatione sine actione reali distincta a creatura realiter, cum omnis talis, ut dictum est, praesupponat fundamentum. Secus autem est de relatione qua consequenter, creatura posita in esse, refertur ad Deum, quia huiusmodi relatio sequitur fundamentum et praesupponit ipsum, et ideo est realis et distincta a fundamento».

³⁶ *Ibid.*, q. 8, n. 13, p. 119: «Secundus modus, rationabilior praedicto, est quod ista relatio non includitur formaliter, sive in primo modo dicendi per se, in eius fundamento, puta in essentia creaturae, et ita distinguitur formaliter ab ipsa. Est tamen realiter idem secum ita quod sunt una res per realem identitatem. Distinguitur tamen formaliter».

³⁷ *Ibid.*, q. 8, n. 14, p. 119: «Isti tamen sunt bipartiti: quidam istorum dicunt quod nulla relatio, etiam in creaturis, distinguitur realiter ab eius fundamento. Quod probant primo, quia omnis relatio advenit de novo absque eius mutatione cui advenit; ergo non dicit rem aliam distinctam realiter ab ipso. – Secundo, quia relatio non componit cum fundamento, nec enim est compositus album simile quam album tantum».

gli altri *respectus* una distinzione reale dalle cose sulle quali si fondano³⁸. Tale specificazione identifica rispettivamente le posizioni di Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto³⁹. Per Enrico, infatti, nessuna relazione è realmente distinta dal fondamento proprio perché non è una *res*, come si è visto precedentemente⁴⁰. Essa, infatti, non è un accidente che si aggiunge alla cosa, ma esprime soltanto un modo di essere iscritto nella natura della *res*, che è già il soggetto di una sostanza, qualità o quantità, le uniche secondo Enrico a poter essere definite ‘cose’ in quanto hanno un’essenza assoluta. Per quanto concerne il rapporto Dio-creatura, Enrico non si pone la questione negli stessi termini dell’Appignanese ma è chiaro che il Gandavense vi scorge una relazione reale tra ciò che è creato e il Produttore, mentre nella direzione opposta solo un *respectus rationis*⁴¹. L’essere della creatura è per Enrico una vera relazione e mediante questa dipendenza ogni essenza creaturale si riferisce a Dio⁴².

³⁸ *Ibid.*, q. 8, n. 19, p. 121: «Alii autem, concedentes quod in creatura relatio quaecumque distinguitur realiter a suo fundamento, dicunt quod solum ista quae est creaturae ad Deum non distinguitur realiter a suo fundamento».

³⁹ Tale attribuzione è confermata anche da codice ms. Leipzig, Universitätsbibliothek, 532 (ms. L) che riporta in margine ‘Henricus’ per la prima tesi e ‘Scotus’ per la seconda. *Reportatio IIA*, q. 8, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 119-121.

⁴⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, IX, q. 3, ed. R. Macken, *Opera Omnia*, XIII, Leuven 1983, p. 84: «[...] nullam realitatem habet relatio nisi a suo fundamento, etiam largissime accipiendo realitatem, secundum quod determinatio similitatis dicitur sua realitas. Ita quod quaecumque relationes super idem fundantur, eandem habent realitatem. In divinis enim omnino est eadem realitas omnium relationum divinarum, quia fundantur in eadem essentia, et in creaturis, cum idem secundum eandem albedinem est similis alii albo et dissimilis nigro, similitudo et dissimilitudo, in quantum fundantur super illam eandem albedinem, habent eandem realitatem». Per la teoria delle relazioni di Enrico di Gand si rimanda a S.M. Williams, *Henry of Ghent on Real Relations and the Trinity: the Case for Numerical Sameness without Identity*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales», 79 (2012) 1, pp. 109-148; J. Decorte, *Relation and Substance in Henry of Ghent’s Metaphysics*, in *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, ed. by G. Guldentops and C. Steel, Leuven 2003, pp. 3-14; Id., *Relatio as Modus Essendi. The Origins of Henry of Ghent’s Definition of Relation*, «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002) 3, pp. 309-336; Id., ‘Modus’ or ‘Res’: *Scotus’s Criticism of Henry of Ghent’s Conception of the Reality of a Real Relation*, in *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, I, a cura di L. Sileo, Roma 1995, pp. 407-429; Henninger, *Relations* cit., pp. 40-58. Nei primi anni del XIV secolo la dottrina delle relazioni di Enrico di Gand trova numerosi seguaci come mostra Ludwig Hödl nella sua analisi su Giovanni di Pouilly: L. Hödl, *The Quodlibeta of John of Pouilly († Ca. 1328) and the Philosophical and Theological Debates at Paris 1307-1312*, in *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. by C. Schabel, Leiden-Boston 2007, pp. 199-229, 210-211.

⁴¹ Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXXII, q. 5, ed. Macken cit., p. 121: «[...] illud quod est summe absolutum et purum esse simplicissimum, ut est Deus, ab eo omnia alia in suo esse habent dependentiam, et omnia reale respectum ad ipsum, et ipse e converso respectus rationis ad illa»; Id., *Quodlibet IX*, q. 1, ed. Macken cit., pp. 5-6: «Quare, cum relatio quae est inter primum et secundum quae se habent sicut a quo est aliquid et quod est aliquid, non est nisi quia primum quoquo modo, scilicet secundum rationem saltem, refertur ad secundum et non e converso, relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessaria est inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est id quod est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum, licet aliqua alia sit inter ipsos quia creatura refertur ad ipsum et non e converso».

⁴² Henricus de Gandavo, *Summa*, art. XXXV, q. 9, in Id., *Summa (Quaestiones ordinariae)*, art. XXXV-XL, ed. G. Wilson, *Opera Omnia*, XXVIII, Leuven 1994, p. 82: «[...] esse creaturae relatio vera realis est, secundum scilicet generalem usum relationis. Est enim verus respectus ad Creatorem, et per ipsum omnis essentia creaturae relationem et respectum habet secundum dependentiam quam ad Deum». La questione della relazione Dio-creatura in Enrico di Gand è più complessa; in questa sede si è preferito restituire solo quanto

Contro la dottrina del Gandavense, Francesco propone l'argomento della separazione per il quale se una cosa può esistere senza l'altra, ne consegue che sono tra loro realmente distinte; ora il fondamento può sussistere senza la relazione e dunque sono due entità diverse⁴³.

Per quanto concerne invece la dottrina di Duns Scoto, egli distingue due tipologie di relativi: quelli comuni – come la somiglianza, l'identità o la paternità – e la speciale dipendenza della creatura dal Creatore⁴⁴. Quest'ultima viene definita relazione trascendentale poiché caratterizza tutti gli esseri a prescindere dalla divisione nelle dieci categorie⁴⁵. *L'esse ad Deum*, infatti, non si fonda sulla cosa di una determinata categoria, cioè sulla quantità o sulla qualità, ma direttamente sull'essenza creaturale. La differenza principale è che mentre i relativi comuni sono *res* distinte da quelle dei fondamenti, la relazione trascendentale è realmente la stessa essenza della creatura ma non formalmente⁴⁶. Scoto giustifica tale distinzione utilizzando proprio l'argomento della separazione: ciò che inerisce propriamente a qualcosa (senza il quale non può esistere, poiché includerebbe contraddizione) è identico realmente con quello; la dipendenza da Dio inerisce propriamente alla pietra; ne segue che tale relazione coincide realmente con la pietra⁴⁷. La dimostrazione si basa sulle nozioni di priorità, posteriorità e simultaneità: se l'essenza della creatura non può esistere senza la relazione a Dio, allora questa o è precedente alla creatura, o simultanea, oppure si deve concludere per l'identità. Ora, la dipendenza da Dio inerisce propriamente all'essenza della creatura e quindi la relazione non può esserne precedente, né simultanea; pertanto, è necessario che la relazione coincida con l'essenza della creatura⁴⁸.

necessario per comprenderne il riferimento. A questo proposito si rimanda a J. Decorte, *Creatio and conservatio as relatio in John Duns Scotus. Renewal of Philosophy, Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum, May 23 and 24 1996*, ed. by E. P. Bos, Amsterdam 1998, pp. 27- 48, 32-41.

⁴³ Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA*, q. 8, n. 15, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 119: «Sed contra: hoc enim non potest stare. Omne enim illud quod manet, alio non manente, distinguitur ab ipso realiter, si illud est ali quid in re extra; sed fundamentum relationis manet, destructa relatione propter destructionem termini; ergo etc.».

⁴⁴ Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 212, in Id., *Lectura in Librum Secundum Sententiarum*, dist. 1-6, ed. L. Modrić *et alii*, *Opera Omnia*, XVIII, Città del Vaticano 1982 (=ed. Vaticana), p. 70: «Ideo dico quantum ad istum articulum quod non omnes relationes sunt eadem cum fundamentis suis, sed sunt res aliae. Utrum autem sic sit de relatione creaturae ad Deum, post dicetur».

⁴⁵ *Ibid.*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 261, p. 89: «Aliter dico quod illa quae conveniunt omni enti, sunt passiones entis, et ita sunt transcendentia (quia passio debet proportionari subiecto); et ideo relationes creaturae ad Deum sunt transcendentis, propter quod non sunt in genere relationum»; *Ordinatio*, II, dist.1, q. 4-5, n. 277, ed. Vaticana, VII, pp. 137-138.

⁴⁶ *Ibid.*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 260, p. 128: «[...] dico quod relatio ad Deum, communis omni creaturae, est idem realiter fundamento; non tamen idem formaliter, nec praecise idem (sive non identitate adaequata), ita quod fundamentum tantum sit relatio formaliter».

⁴⁷ *Ibid.*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 261, p. 129: «Quia illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter; relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest lapis esse sine contradictione; ergo illa relatio est realiter idem lapidi». Sulla teoria delle relazioni in Scoto si rimanda a Decorte, *Creatio and conservatio as relatio* cit., pp. 43-47; Henninger, *Relations* cit., pp. 68-97.

⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 262, ed. Vaticana cit., p. 129: «[...] quia impossibilitas quod *a* sit sine *b* aut est propter identitatem *b* ad *a*, aut propter prioritatem, aut simultatem in natura; igitur si *b* non sit prius naturaliter quam *a*, nec necessario simul natura, et *a* non potest esse absque *b*, - sequitur quod *a* sit

Nel riportare la dottrina scotiana, il teologo marchigiano propone ovviamente l'argomento della separazione ma non si tratta di una fedele citazione. Nella versione di Francesco esso diventa: quando ciò che precede è distinto da ciò che segue, quello può essere realmente separato da questo; ma il fondamento della relazione a Dio non può essere senza la dipendenza, poiché la creatura non può essere senza riferirsi al Creatore; dunque, non si dà distinzione reale tra l'essenza della creatura e il suo *esse ad Deum*⁴⁹. Due cose, infatti, non possono essere separate o perché una è identica all'altra o perché una dipende essenzialmente dall'altra, ma ciò che precede non può dipendere essenzialmente da ciò che segue; pertanto, sono la medesima cosa. Ed è evidente che la creatura non può essere senza la dipendenza né ancor meno senza Dio.

Ora, l'argomentazione di Scoto nell'*Ordinatio*, e soprattutto nella *Reportatio parisiensis*⁵⁰, chiama in causa la posteriorità della relazione rispetto al fondamento, ma per Scoto l'argomento della separazione trova il suo nucleo nell'impossibilità per una cosa di essere senza l'altra. Il Dottor Sottile, infatti, precisa che è la natura della pietra a rendere impossibile l'essere senza la dipendenza da Dio⁵¹. La ricostruzione dell'Appignanesi invece ha come punto di partenza proprio le nozioni di priorità e posteriorità. Molto probabilmente Francesco accentua tali nozioni in modo da favorire l'emergere della sua proposta.

Una seconda argomentazione, a sostegno di questa tesi, non è invece rinvenibile nei testi di Scoto. Essa afferma: se la dipendenza fosse distinta dal fondamento, da chi sarebbe causata effettivamente? Le uniche possibilità sono o il fondamento o il termine. Nel primo caso l'essenza della creatura sarebbe una causa seconda che però Dio potrebbe sospendere; ne seguirebbe l'assurdità di avere una creatura che non è dipendente dal Creatore. Nel secondo caso sarebbe Dio stesso a causare la relazione ma anche in questo caso si cadrebbe nella medesima incoerenza, poiché potrebbe

idem *b*: si enim sit aliud et posterius eo, non est verisimile quod naturaliter non possit esse sine eo absque contradictione».

⁴⁹ Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA*, q. 8, n. 19, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 121: «Pro ista conclusione arguitur primo sic: omne prius distinctum a posteriori realiter potest separari ab ipso; sed fundamentum relationis quae est ad Deum non potest absque contradictione esse sine huiusmodi relatione dependentiae ad Deum; ergo etc. Maior patet, quia nulla causa potest esse quare aliquid non potest separari ab aliquo nisi vel quia est realiter idem secum, vel quia dependet essentialiter ab eo; prius autem non potest a posteriori essentialiter dependere. Sed minor probatur primo, quia quod non potest esse sine termino dependentiae, nec sine ipsa dependentia; sed creatura non potest sine contradictione esse sine Deo; ergo nec sine dependentia quae est ad ipsum».

⁵⁰ Ioannes Duns Scotus, *Reportatio IIB*, ms. Padova, Biblioteca Antoniana, 175, f. 6va: «Primum probo sic. Nam creatio passiva quedam dependentia est et ista dependentia non est aliud a lapide. Primo quia tunc esset posterior lapide; ergo sine contradictione posset lapis esse sine illa dependentia; ergo et sine termino illius dependentie; lapis ergo potest esse sine deo sine contradictione. Hoc falsum est, X Avicennis, quia relatio fundata in aliquo absoluto erit posterior illo, nec potest esse simul natura cum suo fundamento; ergo non ibi relatio esset aliud a lapide cum non esset prior natura ipso, nec simul natura; ergo posterior. Probatio consequentie, quod prius sine contradictione potest esse sine posteriore; nam hec est ratio prioris quod ei non repugnat esse sine posteriori. Nam hec est ratio prioris, aliter esset prius et non prius».

⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 4-5, n. 265, ed. Vaticana cit., p. 132: «Modo dico quod impossibilitas essendi lapidem absque dependentia eius ad Deum, est ex ratione lapidis praecise, ex qua etiam est ratio impossibilitatis essendi lapidem sine termino dependentiae illius, - et quidquid est ratio requirendi terminum dependentiae, est ratio habendi dependentiam illam».

produrre prima l'effetto senza la successiva dipendenza, dato che sono distinti realmente⁵². *L'esse ad Deum*, infatti, è essenziale alla creatura e non può dunque esserne distinto realmente, come accade invece per una qualsiasi relazione come la somiglianza o la paternità.

L'obiezione di Francesco alla tesi scotiana permette così di arrivare al punto più rilevante e originale della sua dottrina. Sembra infatti che egli sia incline a riconoscere una distinzione reale tra la creatura e la relazione⁵³. L'articolazione di tale risposta è piuttosto complessa perché dapprima viene riportata una critica all'argomento della separazione e, da quest'ultima, emerge poi la vera dottrina dell'Appignanese. Conviene analizzare nel dettaglio l'esposizione di Francesco:

Al primo argomento, quando si dice che 'tutto ciò che precede ecc.', qualcuno dice che questo non è vero quando ciò che segue non è predisposto per essere il termine per sé del mutamento. Ora invece – secondo coloro che affermano che Dio non possa far sì che ci siano due bianchi senza la somiglianza – questa relazione non può essere il termine del mutamento per sé, né di una azione in senso proprio, per cui ecc. Ma poiché tutto questo lo reputo falso – cioè che Dio non possa fare due bianchi senza la somiglianza [...], e anche che la relazione non sia per sé il termine di una azione intesa in senso proprio e distinta –; dunque, dico in altro modo⁵⁴.

Francesco presenta l'opinione di chi afferma che l'argomentazione scotiana non è valida quando ciò che segue non è predisposto per essere il termine del mutamento; ed è proprio quello che accade alla relazione. Questo viene sostenuto da chi ritiene che Dio, una volta poste due cose bianche, non possa più eliminare la relazione di somiglianza tra di esse. Del resto, se è vero che una cosa può esistere senza essere simile, è anche vero che poste due *res* soggette alla bianchezza ne segue immediatamente la somiglianza e che neanche il Creatore potrebbe permettere il contrario. Tuttavia, se la relazione non è una *res*, diversa dal fondamento, non può neanche essere termine di un'azione.

Secondo quanto riportato da Francesco, quindi, contro l'argomento della separazione si obietta che la relazione non può essere il termine del mutamento e che Dio non può evitare che ci siano due cose bianche legate dalla somiglianza. La prima è un'argomentazione generalmente utilizzata per negare realtà al *respectus* e richiama il

⁵² Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA*, q. 8, n. 21, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 122: «Praeterea, si huiusmodi dependentia est res distincta a fundamento, quaero a quo causatur effective. Aut enim a fundamento causatur effective, aut a termino. Si a fundamento, cum omnem actionem causae secundae Deus possit suspendere, sequitur quod posset esse fundamentum sine huiusmodi dependentia, quod est falsum. Si dicas quod a Deo, idem sequitur, quoniam Deus causando effectum aliquem priorem non necessitatur ad causandum effectum posteriorem distinctum realiter a priori, et ita per consequens potest causare fundamentum non causando eius dependentiam, si ipsa distinguitur realiter a fundamento. Hoc autem est impossibile; ergo etc.».

⁵³ *Ibid.*, q. 8, n. 23, p. 123: «[...] dependentia creaturae ad Deum non potest esse realiter suum fundamentum, cum sit creata, et per consequens ad certum genus et ad certam speciem determinata et limitata».

⁵⁴ *Ibid.*, q. 8, n. 33, pp. 127-128: «Ad primum, quando dicitur quod 'omne prius', etc., diceret hic aliquis quod hoc non est verum quando illud posterius non est natum esse terminus mutationis per se. Nunc autem, secundum aliquos dicentes quod Deus non posset facere duo alba sine similitudine, ipsa relatio non potest esse terminus mutationis per se, nec propriae actionis, quare etc. Sed quia totum hoc reputo falsum, videlicet quod Deus non possit facere duo alba sine similitudine - licet non possit ea facere cum opposito, puta cum dissimilitudine -, et etiam quod relatio non sit terminus per se propriae et distinctae actionis, ideo dico aliter».

problema del cambiamento nella relazione, tesi espressamente rifiutata da Aristotele nella *Fisica*. Tuttavia, Duns Scoto, nel caso specifico della dipendenza da Dio, sarebbe d'accordo nel respingere il mutamento. Il Dottor Sottile, infatti, ritiene che si dia cambiamento solo nei relativi che richiedono un fattore esterno per darsi, ma non è questa la situazione⁵⁵.

La seconda obiezione è interessante perché restituisce un argomento molto diffuso nel XIV secolo. 'Deus non potest facere duo alba sine similitudine' mette insieme il criterio della separazione con la questione dell'onnipotenza divina. Questa argomentazione, che risale probabilmente a Egidio Romano⁵⁶, è presente in numerosi testi già dai primi anni del XIV secolo ed è generalmente utilizzata per negare la distinzione reale tra una qualità come la bianchezza e una relazione come la somiglianza⁵⁷. In questa accezione è presente in Enrico di Harclay quando critica Duns Scoto affermando che l'*esse ad aliud* non è una nuova cosa che si aggiunge al fondamento inerendo ad esso, poiché in tal caso Dio potrebbe far sì che esistano due bianchi senza la somiglianza, ma ciò è assurdo⁵⁸. Una formulazione affine è rintracciabile anche in Pietro Aureolo per provare che tale relazione deriva dalla considerazione dell'intelletto⁵⁹. La utilizza anche Francesco di Meyronne sostenendo

⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, III, dist. 1, p.1, q. 1, nn. 57-60, in Id., *Ordinatio*, III, dist. 1-17, ed. B. Hechich *et alii*, *Opera Omnia*, IX, Città del Vaticano 2006, pp. 26-28: «[...] potest dici quod relatio potest tripliciter se habere ad fundamentum: uno modo, quod fundamentum non potest poni sine relatione illa absque contradictione, quia fundamentum non potest absque contradictione esse sine termino illius relationis; nec etiam sine relatione ad terminum, quia illa relatio necessario requirit talem terminum ad sui 'esse'. Tales sunt relationes creaturae - in quantum creatura - ad Deum in quantum creator. Huiusmodi relatio est idem realiter fundamento. [...] concedo quod non est motus nec mutatio ad relationem, primo modo vel secundo se habentem, et per consequens nec universaliter ad relationem de genere relationis, ut ipse ibi loquitur de relatione praedicamentalis».

⁵⁶ Aegidius Romanus, *De esse et essentia*, Venetiis 1503, q. 12, f. 30ra: «Ponamus quidem quod deus ex libera actione sua faceret parietem album et ex eadem libera actione faceret hominem album qui per albedinem assimilaret parieti, hoc autem ponendo deus ex libera actione fecit quod esset hec relatio et hic respectus qui est inter hominem et parietem sed quantumcumque ex libera actione primi habeat esse ista relatio numquam tamen deus posset istam relationem tollere nisi destruendo parietem uel separando ab hominem albedinem».

⁵⁷ Va detto inoltre che un'argomentazione simile è utilizzata anche dall'*opponens* nella questione 6 delle *Collationes oxonienses* attribuite a Duns Scoto. Nella *collatio* 6 Scoto figura come uno degli interlocutori e quindi egli conosceva di certo tale argomentazione. Ioannes Duns Scotus, *Collationes Oxonienses*, q. 6, n. 43, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, Firenze 2016, p. 79.

⁵⁸ Henricus de Harclay, *Quaestiones Ordinariae*, q. 13, n. 18, in Henry of Harclay, *Ordinary Questions*, ed. by M.G. Henninger, I, Oxford 2008, p. 526: «Praeterea, probo quod relatio non addit aliquam rem super suum fundamentum. 'Addit' ita quod sit nova res inaherens subiecto vel fundamento. [...] nam tunc Deus posset facere duo alba et non essent similia; consequens est falsum. Probatio consequentiae: potest facere hoc album sine sua similitudine, et hoc quia album est prius secundum naturam sua similitudine. Et eodem modo posset facere illud aliud album sine sua dissimilitudine vel similitudine; ergo ambo sine suis similitudinibus».

⁵⁹ Petrus Aureolus, *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum*, dist. 30, q. un., art. 2, Romae 1596 cit., pars I, p. 668b D-E: «Quod vero similitudo et aequalitas non sint in natura absque apprehensione quacumque, sic patet. Si enim similitudo esset res existens in albo posito alio coalbo, aut si aequalitas esset res existens in linea posita linea alia quantitatis eiusdem, sequeretur quod omnipotens sine contradictione posset duas albedines conservare ad nihilando rem similitudinis. Et conservaret duas lineas ad nihilando rem aequalitatis. Sed manifestum est quod hoc Deus facere non potest quia dato quod realitatem aequalitatis aut similitudinis Deus deleret, adhuc intellectus considerans duas albedines aequae invenit eas similes sicut ante. Ergo superfluum est et

che Dio può far sì che ci siano due bianchi senza la somiglianza attuale e tuttavia questi rimangono simili con una relazione al fondamento, cioè con un accidente proprio della cosa. In nessuno modo può eliminare però la somiglianza attitudinale⁶⁰. Per Guglielmo di Ockham coloro che sostengono la realtà della relazione argomentano che Dio può far sì che ci sia un assoluto senza ciò che lo segue, ma allora per la stessa ragione Dio potrebbe far sì che ci siano due cose bianche senza la relazione che li lega. Dato che quei bianchi rimarrebbero comunque simili, è chiaro che la somiglianza non può essere un'altra cosa rispetto al fondamento⁶¹.

La lista potrebbe essere più numerosa e questo rende ragione della diffusione dell'argomento. Il punto più interessante è: perché Francesco d'Appignano presenta questa opinione anziché obiettare direttamente a Duns Scoto? Probabilmente l'obiettivo non è quello di criticare l'argomento della separazione ma semmai di precisarlo meglio. Secondo il teologo marchigiano, Dio potrebbe liberare la creatura dalla sua relazione al Creatore; ciò significa che l'essenza di ciò che è creato può essere separata dal suo *respectus* e dunque sono diverse. Per dimostrare tale affermazione, Francesco distingue due tipologie di dipendenza: una positiva, mediante la quale ogni ente creato dipende da Dio mediante quella relazione, e una negativa, che si ha quando una cosa non può esistere senza l'altra⁶².

Ora, mentre la prima relazione si aggiunge all'essenza dopo la sua costituzione ed è quindi separata da essa, la seconda è essenziale in quanto Dio non può produrre una creatura che non si riferisca al Creatore⁶³. In questo particolare caso, infatti, il fondamento ha bisogno del termine del rapporto per esistere, proprio perché deriva da esso e ad esso si richiama costantemente come alla sua causa. Per questa ragione, tale *respectus* negativo è più che altro un'esigenza del Creatore dato che quest'ultimo precede in natura tutto ciò che produce⁶⁴. Con questo strumento Francesco garantisce

impossibile quod realitas aliqua addatur albedinibus quae appelleretur similitudo aut quantitibus quae dicatur aequalitas».

⁶⁰ Franciscus de Mayronis, *In quatuor libros Sententiarum*, I, dist. 29, q. 2, Venetiis 1520, f. 89vaL: «Dico quod Deus potest facere sine similitudine actuali et realiter distincta duo alba, tamen ipsa remanent similia similitudine fundamentalis, que non distinguitur realiter ab eis, tamen non sic est de actuali».

⁶¹ Guillelmus de Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, dist. 30, q. 1, in Id., *Opera Theologica*, ed. G.I. Etzkorn, F. Kelley, New York 2000, IV, pp. 291-292: «[...] secundum istos Deus potest facere omne absolutum sine omni posteriori, igitur eadem ratione poterit Deus facere duo absoluta alba sine omni posteriori, igitur sine omni tali relatione. Et tamen illa erunt similia; igitur similitudo non est talis alia res».

⁶² Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA*, q. 8, nn. 34-35, ed. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 128: «Ad cuius evidentiam est intelligendum quod Deum facere aliquam creaturam sine dependentia ad ipsum potest dupliciter intelligi, quia vel quod faciat sine dependentia positiva, vel sine dependentia negativa. Voco autem dependentiam | positivam illum respectum realem positivum quo omne aliud a Deo dependet realiter ab ipso huiusmodi respectu positivo dependentiae mediante. Dependentiam autem negativam voco quando hoc non potest esse sine alio, circumscripto etiam quocumque respectu huius ad illud. [...] dico quod non est impossibile Deum absolvere fundamentum huiusmodi dependentiae realis positivae ad ipsum ab ipsa dependentia positivae».

⁶³ *Ibid.*, q. 8, n. 35, p. 128: «Numquam tamen potest absolvere ipsum a dependentia negativa, quia non potest facere quin semper huiusmodi fundamentum requirat necessario terminum ad sui existentiam, videlicet ipsum Deum».

⁶⁴ *Ibid.*, q. 8, n. 36, p. 128: «[...] prius ordine naturae requirit seu exigit terminum quam habeat respectum ad ipsum; ideo enim fundamentum habet respectum et connexionem ad terminum, quia praecigit ipsum, non e converso quia habet respectum, ideo requirit terminum».

un *respectus* insito nella creatura e inseparabile da essa, proprio perché non può esistere senza essere dipendente. Allo stesso tempo, Francesco riconosce un'ulteriore relazione, diversa dall'essenza, mediante la quale quest'ultima si riferisce a Colui che l'ha prodotta. Tale dipendenza segue la creatura e per questo Dio, se volesse, potrebbe produrla senza questo rapporto⁶⁵. Francesco parla quasi di due creazioni che hanno due termini diversi: la dipendenza e l'essenza della creatura⁶⁶. La relazione è termine di una propria azione, distinta da quella mediante la quale è prodotto il fondamento⁶⁷. Questo rapporto positivo, successivo alla creatura, è esterno al contenuto essenziale ed è ciò mediante cui tutto ciò che è creato si riferisce. Pertanto, l'essenza si rapporta al termine denominativamente, cioè per mezzo della relazione, mentre quest'ultima formalmente e quidditativamente⁶⁸. Francesco invalida così l'argomento scotiano della separazione: se dunque la creatura può esistere senza riferirsi ne consegue che l'essenza e la dipendenza sono distinte realmente. Del resto, se il *respectus ad Deum* segue necessariamente il suo fondamento, quest'ultimo può esistere senza di esso.

Nell'ambito del dibattito sullo statuto ontologico della relazione di dipendenza della creatura da Dio, la dottrina di Francesco, pur sviluppandosi nel solco dello scotismo, risulta particolarmente innovativa. Come per Scoto, anche per il teologo marchigiano la relazione è un modo di essere della cosa sulla quale si fonda, ma tale *modus essendi* possiede anche un certo grado di realtà in quanto non deriva dalla considerazione dell'intelletto. *L'esse ad aliud* è quindi qualcosa nella realtà extramentale poiché due cose sono simili senza che nessuno ci stia pensando. Questo statuto di *res* si mantiene anche nel caso della relazione di dipendenza della creatura da Dio. L'Appignanese, mediante l'argomento della separazione, prova che la creatura può esistere senza la sua relazione al Creatore. Se infatti Dio può liberare la creatura dalla dipendenza positiva, quest'ultima è distinta dall'essenza creaturale.

⁶⁵ *Ibid.*, q. 8, n. 37, p. 128: «[...] absolvens aliquid a posteriori non absolvit illud a priori; sed huiusmodi respectus positivus dependentiae creaturae ad Deum est posterior suo fundamento, quantumcumque etiam sit realiter idem secum. Terminus etiam, non solum fundamentum, est prior eo. Ergo, absolvens fundamentum huiusmodi respectus ab isto respectu posteriori, non propter hoc absolvit ipsum a termino priori; ergo etc.».

⁶⁶ *Ibid.*, q. 8, n. 38, p. 129: «[...] non causando ipsam dependentiam. Et tunc, licet fundamentum non dependeret a Deo positive, dependeret tamen ab ipso negative pro quanto, ut dictum est, non potest sine contradictione existere sine ipso, quocumque etiam respectu positivo circumscripto. Et quando infer: 'ergo sunt duae creationes', non habeo pro inconvenienti ponere duas creationes terminari ad duos terminos distinctos realiter, cuiusmodi sunt ista dependentia et eius fundamentum».

⁶⁷ *Ibid.*, q. 8, n. 17, p. 120: «Aliquid enim, ut ibi ostensum est, potest esse terminus actionis absque hoc quod sit terminus mutationis. Nunc autem relatio est terminus propriae actionis et distinctae ab actione qua producitur eius fundamentum. Et ideo, ex quo advenit fundamento mediante propria actione terminata per se ad ipsam, est aliqua vera res, quantumcumque non sit terminus mutationis alicuius. Omne enim illud quod producitur propria productione et distincta a productione alterius est distinctum realiter ab ipso».

⁶⁸ *Ibid.*, q. 8, n. 40, p. 130: «[...] quando aliquid convenit aliquibus duobus, quorum uni convenit quidditative et alteri denominative, semper est status in eo cui illud convenit quidditative, non autem in eo cui illud convenit denominative; quod enim est tale quidditative est se ipso tale; quod autem est tale denominative non est se ipso tale, sed alio a se, sicut homo non est se ipso albus, sed albedine. Nunc autem fundamentum istius dependentiae ad Deum dependet denominative tantum, ipsa autem dependentia formaliter et quidditative».

Per definire tale *status* Francesco procede per continue divisioni e specificazioni che, escludendo tutti i sensi che non risultano pertinenti, lo portano a garantire realtà alla relazione. In primo luogo, egli distingue il *respectus ad Deum* in due tipologie: secondo il modo dell'atto primo, che segue la produzione della creatura, e secondo quello dell'atto secondo. Solo il primo rapporto è reale in quanto il fondamento è preinteso alla dipendenza. Francesco si focalizza su quest'ultima tipologia. La dipendenza della creatura da Dio viene poi ulteriormente distinta in positiva e negativa. La seconda è l'esigenza del Creatore da parte di tutto ciò che è creato, essa è necessaria alla creatura perché non può essere senza Dio. La dipendenza positiva invece è esterna al contenuto essenziale della creatura e realmente distinta da essa. In quanto tale, Dio potrebbe produrre dal nulla qualcosa senza tale rapporto, non implicando alcuna contraddizione. Ogni creatura quindi si riferisce a Dio *fundamentaliter* per se stessa e *formaliter* o *denominative* mediante la relazione positiva al Creatore. Attraverso la dipendenza positiva e negativa Francesco riesce a mantenere l'equilibrio tra l'esigenza del Creatore da parte di ciò che è creato e l'indipendenza di quest'ultimo.

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 XIVth 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 esaustivo¹. 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*², 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.

¹ 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.

² 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*»³. 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*-⁴. 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?*»⁵.

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 falso⁶. 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 Deo⁷.

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'esperienza⁸. 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*»⁹. Noi concepiamo

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

⁴ OP, III, *ibid.*, n. 27, p. 18.

⁵ OP, III, *ibid.*, n. 33, 21.

⁶ 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».

⁷ OP, III, *ibid.*, n. 39, p. 26.

⁸ OP, III, *ibid.*, n. 49, pp. 32-33.

⁹ OP, III, *ibid.*, n. 55, p. 37.

negativamente Dio secondo il concetto privativo di ‘infinito’¹⁰, 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*¹¹, 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*»¹². 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*¹³. 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 Dio¹⁴. 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 cognitive¹⁵. Egli è *primum cognitum* nel

¹⁰ 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, Parisii 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)».

¹¹ *OP*, III, *ibid.*, n. 55, p. 38.

¹² *OP*, III, *ibid.*, n. 57, p. 39.

¹³ *OP*, III, *ibid.*, n. 61, p. 42.

¹⁴ *OP*, III, *ibid.*, n. 64, pp. 45-46.

¹⁵ *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 umano¹⁶:

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 cognoscibilitatis¹⁷.

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 contraddizione¹⁸, 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*»)¹⁹, 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*»²⁰. 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 Dio²¹. Nel primo istante

¹⁶ *OP*, III, *ibid.*, n. 103, p. 66.

¹⁷ *OP*, III, *ibid.*, n. 98, p. 62.

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

¹⁹ 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.

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

²¹ *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 attribuito 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 reale²².

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 accidente²³. 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*»²⁴.

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 denota²⁵. 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

²² *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*».

²³ *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.

²⁴ *Scriptum* II, *ibid.*, p. 300.

²⁵ 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 corrisponde²⁶. 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 creature²⁷.

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 Dio²⁸. 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 contraddizione²⁹.

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 altro³⁰. 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

²⁶ *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».

²⁷ *Scriptum* II, *ibid.*, p. 307.

²⁸ *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 310-312.

²⁹ *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 313-315.

³⁰ *Scriptum* II, *ibid.*, p. 302.

eadem ratione realitas quaecumque ultima potest cognosci in aliquo conceptu univoco sibi quamvis in se ignoretur³¹.

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'*³². 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 ente³³: «*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*»³⁴.

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-existere³⁵.

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

³¹ *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 303-304.

³² *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 316-317.

³³ *Scriptum* II, *ibid.*, p. 333.

³⁴ *Scriptum* II, *ibid.*, pp. 321-322.

³⁵ *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 habuit³⁶.

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 conosciuto 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*»³⁷.

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*³⁸. 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*³⁹. Il *Venerabilis Inceptor* accenna alla tesi di "qualcuno" (si legga: Duns Scoto) il quale afferma che la *ratio* 'impossibile' non si trova

³⁶ *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 547-551.

³⁷ *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 552-554.

³⁸ *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 558.

³⁹ *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 produca⁴⁰.

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 essa⁴¹. 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*⁴²; le leggi di natura, come del resto le norme etiche, non possiedono per Ockham nessuna intrinseca necessità⁴³.

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*⁴⁴, 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*»⁴⁵. L'atto semplice iniziale è indifferente alla bontà o alla malignità e costituisce un'*inclinacio simplex voluntatis* e *a fortiori* ciò varrà anche per Dio. Francesco non è esplicito al riguardo, ma possiamo immaginare che nel

⁴⁰ *Scriptum* IV, *ibid.*, pp. 645-646.

⁴¹ *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 647.

⁴² *Scriptum* IV, *ibid.*, p. 649.

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

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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 generale⁴⁶. 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 individui⁴⁷. 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 falso⁴⁸. 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 efficiente⁴⁹.

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 effetti⁵⁰.

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

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

⁴⁷ Marchia, *Versio minor*, *ibid.*, p. 154.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, p. 162.

⁵⁰ 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'agente⁵¹.

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*)⁵²: 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 mondo⁵³:

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 efficiente⁵⁴.

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 cosa⁵⁵. Al pari di Ockham, Francesco contesta questa posizione, ma su un piano più squisitamente teologico (di *metaphysica specialis*, per dirla con l'appignanese)⁵⁶, rilevando che il Verbo,

⁵¹ Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 3, pp. 178-181.

⁵² Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, pp. 192-193.

⁵³ Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, p. 195, p. 203.

⁵⁴ Marchia, *Versio minor*, I, *ibid.*, art. 5, p. 195.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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 Dio⁵⁷. 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 ipsum⁵⁸.

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 costituiscono⁵⁹. 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 produrlo⁶⁰. 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 volute⁶¹.

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*⁶². Ciò risulta chiaro all'articolo 2,

⁵⁷ Marchia, *Versio minor*, I, d. 6, q. 4, art. 1, 395.

⁵⁸ Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 2, p. 400.

⁵⁹ Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 401.

⁶⁰ Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 404-406.

⁶¹ 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.

⁶² Marchia, *Versio minor*, I, d. 8, q. 1, art. 1 (*Utrum ens subiective 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'analogicità⁶³. 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*⁶⁴. 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 vero⁶⁵.

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*⁶⁶. 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

⁶³ Marchia, *Versio minor, ibid.*, art. 2, p. 445.

⁶⁴ Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 446-449.

⁶⁵ 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.

⁶⁶ Marchia, *Versio minor, ibid.*, pp. 477-478.

Dio, essendo ogni *ratio* superiore indeterminata e potenzialmente corrispondente a ciò che è inferiore⁶⁷.

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 Dio⁶⁸. 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 Padre⁶⁹. 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 causa⁷⁰.

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*⁷¹. 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 possiedono⁷². L'essere oggettivo di '*ens*', che è un essere

⁶⁷ Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 480.

⁶⁸ Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 492.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ 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.

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

⁷² 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)*⁷³: «*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*»⁷⁴.

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 fideismo⁷⁵:

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 significativum⁷⁶.

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.

⁷³ Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 510.

⁷⁴ Marchia, *Versio minor, ibid.*, p. 512.

⁷⁵ Friedman, *Francis of Marchia and John Duns Scotus* cit., p. 42.

⁷⁶ 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 Schabel⁷⁷ 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*⁷⁸.

⁷⁷Ch.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.

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

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

Tiziana Suarez-Nani

Abstract

Come noto, i pensatori medievali hanno trattato sovente questioni filosofiche nell'ambito di scritti di carattere prevalentemente teologico. Seguendo questa prassi, Francesco di Appignano ha esaminato alcune questioni di fisica nel *Commento al IV libro delle Sentenze*, dove troviamo la sua celebre teoria dell'impeto. In questo scritto egli discute altri quesiti relativi alla fisica dei corpi, tra i quali quello della multi-localizzazione, ovvero della possibilità che un corpo occupi simultaneamente più luoghi. Questo contributo intende fornire un primo esame di questa problematica e della soluzione proposta da Francesco. Attraverso un'argomentazione sottile e approfondita, Francesco di Appignano difende la possibilità della multi-localizzazione, andando così oltre i dettami della fisica aristotelica.

It is well known that medieval thinkers have often discussed philosophical topics in the context of theological writings. Following this practice, Francis of Marchia examined questions related to physics in his *Commentary of the IV Book of the Sentences*, in which his famous *Impetus*-theory can be found. In this work, he examined other questions related to the philosophy of nature, and, more specifically, he developed the topic of the multilocation of bodies, understood as the possibility that a single body occupies various places simultaneously. This contribution is aimed at offering a first analysis of the solution of Francis of Marchia to this question. Through a very subtle argumentation, Francis defends the possibility of multilocation of physical bodies, thus going beyond the rules of the Aristotelian physics.

Chi si cimenta con il pensiero medievale fa sovente l'esperienza di uno spaesamento, di una sorta di esilio intellettuale in uno spazio di riflessione estraneo ai nostri canoni e alle nostre regole di appartenenza disciplinare. Questa è verosimilmente l'esperienza di chi si imbatte in due questioni discusse da Francesco di Appignano nel suo commento al IV libro delle *Sentenze*. Benché Pietro Lombardo avesse dedicato questo libro al tema dei sacramenti, numerosi commentatori ne hanno tratto spunto per esaminare una serie di quesiti che esulavano ormai dall'ambito della teologia. E' così che, aldilà di ogni nostra aspettativa, nei commenti alle distinzioni dedicate al sacramento eucaristico si

incontrano teorie – quando non addirittura veri e propri trattati – sul rapporto tra sostanza e accidenti¹, sui cambiamenti sostanziali o sullo statuto della quantità². Seguendo questa prassi, nelle *Questioni sul IV libro delle Sentenze*³ anche Francesco di Appignano affronta problematiche del tutto peculiari, di cui una è divenuta ormai celebre e ha già fatto oggetto di numerosi studi: a proposito della «virtus» dei sacramenti, Francesco studia infatti la «virtus derelicta» nel moto dei proiettili ed elabora la sua nota teoria dell'impeto⁴. Sempre in relazione al sacramento eucaristico, Francesco esamina numerose altre questioni che toccano l'ambito della fisica, tra le quali quelle sulla quantità e le qualità del pane e del vino, sulla possibilità della loro sussistenza senza un soggetto, o ancora sulla «virtus» di questo sacramento nel caso in cui il vino fosse mescolato con acqua. A queste se ne aggiunge poi una che ci interessa in modo particolare: la quindicesima questione tratta infatti della localizzazione dei corpi e chiede se uno stesso corpo possa, attraverso la sua quantità, trovarsi simultaneamente in più luoghi diversi: «Utrum idem corpus per propriam quantitatem possit esse in pluribus locis». A questa farà eco la questione 63, che solleva la problematica della loro compenetrazione, ovvero dell'occupazione simultanea di uno stesso luogo da parte di più corpi: «Utrum duo corpora possint esse naturaliter in eodem loco» – una problematica che mi propongo di esaminare in altra sede.

I. La multi-localizzazione dei corpi: problema e ipotesi

Va innanzitutto rilevato che nel contesto del pensiero medievale, l'interrogativo relativo alla multi-localizzazione dei corpi è sorto ed è stato ampiamente discusso proprio in ambito eucaristico: l'affermazione della presenza simultanea del corpo di Cristo in cielo e in tutte le ostie consacrate sembrava infatti dare credito all'ipotesi che un corpo possa occupare simultaneamente più luoghi. Tale possibilità trovava conferma nell'autorità di Ugo di San Vittore – secondo il quale Dio può fare in modo che un

¹ Rimandiamo in proposito agli studi di R. Imbach, *Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien; Philosophie und Eucharistie bei Wilhelm von Ockham. Ein vorläufiger Entwurf; Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes*: tutti e tre gli articoli sono stati ripubblicati nella raccolta: R. Imbach, *Quodlibeta. Ausgewählte Artikel*, hrsg. von Francis Cheneval, Fribourg 1996 (= «Dokimion», 20), pp. 251-332; P. Bakker, *La raison et le miracle*, Leuven 1999.

² Emblematica, da questo punto di vista, è la teoria sulla quantità elaborata da Guglielmo di Ockham nel suo trattato sull'eucaristia: cfr. *Tractatus de sacramento altaris*. Si vedano in proposito la traduzione francese e gli studi di M. Roques: Guillaume d'Ockham, *Traité sur la Quantité et Traité sur le Corps du Christ*, traduction, introduction et notes de M. Roques, Paris 2014.

³ Per la lista delle questioni contenute in questo libro rimandiamo a R. Friedman, C. Schabel, *Francis of Marchia Commentary on the Sentences. Question list and state of research*, «Medieval Studies», 63 (2001), pp. 31-106.

⁴ Tra i numerosi studi dedicati a questo tema ci limiteremo a rimandare al lavoro pionieristico di M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt 1978, agli studi pubblicati negli *Atti del I Convegno internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2001, nonché a C. Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta and the Context of its Development*, «Vivarium», 44 (2006), pp. 41-80 e F. Zanin, *Francis of Marchia, Virtus derelicta, and Modifications of the Basic Principle of Aristotelian Physics, ibid.*, pp. 81-95.

corpo occupi simultaneamente più luoghi⁵ – e in un episodio della *Legenda aurea*, dove si leggeva che Ambrogio, vescovo di Milano, si era recato ai funerali di San Martino, vescovo di Tours, mentre stava celebrando la messa a Milano⁶.

La portata di tale interrogativo risultava tuttavia ben diversa a seconda che lo si sollevasse esclusivamente in relazione alla presenza eucaristica o che lo si estendesse ai corpi gloriosi, alle sostanze spirituali o addirittura ai corpi fisici. In quest'ultimo caso, tale interrogativo costituiva una vera e propria sfida alla fisica aristotelica: secondo una delle leggi stabilite da quest'ultima, tra il corpo localizzato e il luogo in cui si trova si dà infatti un rapporto di contenezza e di commensurabilità che esclude categoricamente la possibilità per uno stesso corpo di occupare più luoghi⁷. Tale sfida è tacitamente presente nell'approccio di Francesco di Appignano, che solleva la questione della multi-localizzazione dei corpi fisici, precisando peraltro «in virtù della loro quantità».

Questo contributo intende proporre un primo esame della risposta data da Francesco a questo interrogativo tanto insolito quanto intrigante. Prima di affrontare la *quaestio* di Francesco sarà tuttavia utile ricordare quali furono le principali opzioni formulate nel contesto dell'acceso dibattito che ebbe luogo sul finire del XIII e all'inizio del XIV secolo, opzioni che Francesco conobbe e con le quali in parte si confrontò⁸.

Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e Enrico di Gand

Alla distinzione 44 del suo commento al IV libro delle *Sentenze*, Tommaso d'Aquino affronta tanto la questione della compenetrazione dei corpi quanto quella della loro multi-localizzazione. Egli respinge la possibilità della prima, contestando persino l'idea che più corpi gloriosi possano occupare simultaneamente lo stesso luogo⁹, posto che ciò sarebbe del tutto contrario alle leggi della natura¹⁰. Tommaso ammette tuttavia che tale occupazione simultanea possa avvenire in virtù di un intervento divino, la cui

⁵ Cfr. *De sacramentis*, l. II, pars VIII, c. XI, ed. P. Migne, Editio nova, Parisiis 1854, *Opera omnia*, vol. II, col. 469.

⁶ Cfr. *Jacobi a Voragine Legenda aurea*, ed. Th. Graesse, Osnabruck 1969 (riproduzione anastatica dell'edizione Dresden-Leipzig 1890), c. CLXVI, p. 749.

⁷ Cfr. Aristotele, *Fisica* IV, c. 4-6.

⁸ Per questa ricognizione riprendiamo alcuni elementi del nostro studio: *Un défi aux lois de la nature: un corps dans plusieurs lieux à la fois*, in *Les confins incertains de la nature*, a cura di N. Weill-Parot, Paris 2021 in corso di stampa.

⁹ Cfr. *Commentum in IV librum Sententiarum*, d. XLIV, q. II, a. II, Parmae 1858, vol. II, p. 1092b: «propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ [...]. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo et tamen sint simul [...] quantitas dimensionis in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium».

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 1091a-b: «Unde patet quod corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videtur dicere quod locus ubi esset gloriosum corpus esset vacuus. [...] Ergo videtur quod illud quod impedit corpus nostrum nunc ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. [...] Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensionis, cui per se convenit situs. [...] subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo aufert sibi predictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; et ita corpus gloriosum non habebit ex sua subtilitate quod possit esse cum alio corpore».

onnipotenza può fare in modo che più corpi gloriosi coincidano nello stesso luogo¹¹. Ne va altrimenti della possibilità che un corpo naturale occupi simultaneamente più luoghi: tale eventualità è infatti respinta categoricamente, tanto dal punto di vista naturale che da quello soprannaturale. Nel solco della concezione aristotelica, per Tommaso il rapporto di ogni corpo al proprio luogo implica la circoscrizione risultante dalle sue dimensioni, ragione per cui un corpo può essere contenuto e circoscritto da un solo ed unico luogo alla volta – nel caso contrario bisognerebbe ammettere che le dimensioni di uno stesso corpo siano circoscritte simultaneamente da luoghi e dimensioni diversi, il che risulta palesemente assurdo. L'esigenza di commensurabilità tra il luogo contenente e il corpo contenuto impone quindi di respingere la multi-localizzazione dei corpi¹². Implicando un'evidente contraddizione, tale ipotesi va esclusa anche nell'ottica dell'onnipotenza divina, posto che Dio agisce sempre nel rispetto del principio di non-contraddizione¹³. Nel III *Quodlibet* Tommaso formula la medesima concezione, insistendo con forza sulla contraddizione insita nell'ipotesi della multi-localizzazione: essa implicherebbe infatti che un corpo si trovi simultaneamente nel proprio luogo e al di fuori di esso; nemmeno l'onnipotenza divina acconsentirebbe a una simile assurdità¹⁴.

Egidio Romano¹⁵ condivide pienamente la posizione di Tommaso, così come Goffredo di Fontaines, anch'egli preoccupato della contraddizione che scaturirebbe dall'ammissione dell'ipotesi della multi-localizzazione dei corpi. In quest'ordine di idee, Goffredo non esita a respingere anche l'assunto che il corpo di Cristo si trovi simultaneamente in più luoghi attraverso le sue dimensioni; tale presenza in più luoghi va infatti vista esclusivamente come risultato di un intervento divino che va oltre le leggi della natura¹⁶.

¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 1091b e 1092a: «et ita corpus gloriosum [...] poterit esse simul cum alio corpore ex operatione virtutis divinae [...]. Divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco».

¹² Ciò sarebbe infatti contrario alla definizione aristotelica del luogo come «limite immobile del corpo contenente» (*Fisica* IV, 4, 212a5-6).

¹³ Cfr. *Commentum in IV librum Sententiarum*, d. XLIV, q. II, a. II, cit., p. 1092b: «Ad quartum dicendum quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non possit fieri per miraculum [...], quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione eius quod est esse indivisum in se: sequeretur enim quod esset distinctum in situ. [...] Unde, quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione».

¹⁴ Cfr. *Quodlibet* III, q. 1, a. 2, ed. R. Spiazzi, Torino-Roma 1956, p. 41: «Respondeo. Dicendum quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil eius est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum praemissa, hoc a Deo fieri non potest». Nella *Somma teologica*, III parte, q. 75 e 76, Tommaso giustifica la multilocalizzazione del corpo di Cristo nel sacramento eucaristico argomentando che esso non è localizzato attraverso le sue dimensioni, bensì per miracolo (cioè «sacramentaliter»).

¹⁵ Cfr. *Quodlibet* I, q. 1, Lovanii 1646, f. 1rb: «una res per proprias dimensiones est solum in uno loco».

¹⁶ Cfr. *Quodlibet* IV, q. V, ed. A. De Wulf-A. Pelzer, Louvain-Paris 1904, t. II, p. 330: «nulla virtute potest esse quod idem corpus per dimensiones proprias sit circumscriptive in pluribus locis quia implicat contradictoria. [...] Ad rationem in oppositum dicendum quod nec per medium nec sine medio nec qualitercumque potest Deus

Anche Enrico di Gand respinge la multi-localizzazione, ma per una ragione diversa: se un corpo, attraverso le sue dimensioni, potesse occupare simultaneamente due o tre luoghi diversi, esso potrebbe anche occupare tutti i luoghi dell'universo, il che comporterebbe la sua ubiquità; posto che tale conseguenza è inaccettabile, l'ipotesi della multi-localizzazione dei corpi naturali va respinta tanto dal punto di vista delle leggi della natura quanto da quello dell'onnipotenza divina – fermo restando che quest'ultima, in quanto tale, è sempre e comunque capace di produrre un simile effetto¹⁷.

Giovanni Duns Scoto

Nel solco delle riflessioni già formulate da alcuni confratelli – tra i quali vanno menzionati Riccardo di Mediavilla¹⁸, Matteo di Aquasparta¹⁹ e Pietro di Giovanni Olivi²⁰ –, Giovanni Duns Scoto non condivide questa posizione e difende la multilocalizzazione dei corpi tanto *de potentia Dei absoluta* quanto sul piano naturale. Duns Scoto condivide cionondimeno l'assunto secondo il quale l'agire di Dio non è mai contrario al principio di non-contraddizione, ivi compreso *de potentia absoluta*²¹. A partire da questo assunto, la sua argomentazione consiste quindi a dimostrare che l'occupazione di più luoghi da parte di uno stesso corpo non implica alcuna contraddizione. Tale dimostrazione è fondata su una concezione peculiare del luogo che manifesta ormai un chiaro distacco da quella di Aristotele: per il Dottor Sottile, infatti, la determinazione locale designa soltanto un rapporto estrinseco al corpo localizzato, un rapporto fondato sulla quantità del corpo e su quella del luogo; in quanto estrinseco, tale rapporto

facere quod corpus Christi per proprias dimensiones et circumscriptive sit in pluribus locis, quia in locis in quibus est corpus Christi sacramentaliter non est per proprias dimensiones, sed per dimensiones panis conversi in ipsum».

¹⁷ Cfr. *Quodlibet* IX, q. 32, ed. R. Macken, *Opera omnia*, t. XIII, Leuven 1983, pp. 332-337: «Cum ergo, quantum est ex parte Dei, cum sit virtutis infinitae, ipse per miraculum posset facere quod idem corpus indifferenter esset in duobus locis, et quod esset in tribus, et sic deinceps, et similiter ubicumque et in omnibus [...]. Sed impossibile est quod per miraculum, etiam Deo agente, idem corpus sit simul in eodem tempore ubicumque et in omnibus locis. Hoc enim est solius deitatis. Idcirco dico quod simpliciter et absolute est impossibile idem corpus esse in diversis locis simul [...]. Dicendum quod impossibile est, etiam per miraculum, idem corpus esse dimensionaliter in diversis locis, nec super hoc plus cadit potentia quam super facere duo contradictoria simul. Et sic non posse hoc non est impossibile, sed conditio naturae». Enrico precisa che tale possibilità sussiste per quanto riguarda la presenza sacramentale, fermo restando che essa va oltre le capacità dell'intelligenza umana (*ibid.*, p. 337).

¹⁸ Cfr. *Super Quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, l. IV, dist. X, a. II, Brixiae 1591, pp. 119-120.

¹⁹ Cfr. *Quodlibet* IV, q. 1: «Respondeo. Quidquid alii dixerunt, dico sine praeiudicio quod Deus per suam omnipotentiam potest facere quod unum corpus sit in pluribus locis localiter» (citiamo il codice della Biblioteca comunale di Todi, n. 44, f. 213va).

²⁰ Cfr. *Quodlibet* III, q. 7, ed. S. Defraia, Grottaferrata 2002, pp. 185-190.

²¹ Cfr. *Ioannis Duns Scoti Ordinatio* IV, d. X, q. II, Città del Vaticano 1973 (= ed. Vaticana), p. 91: «Deo est possibile omne quod non includit evidenter contradictionem et ad quod etiam non sequitur necessaria contradictio».

sopraggiunge ed è posteriore al corpo stesso²². Ne risulta che un corpo può essere separato da tale determinazione e sussistere senza un “dove” (*ubi locale*)²³.

Questa concezione ha importanti risvolti per la problematica che ci interessa: in quanto determinazione estrinseca, la presenza locale può infatti essere moltiplicata per uno stesso corpo senza moltiplicazione del suo fondamento (cioè della quantità del corpo stesso); tale moltiplicazione di luoghi non implica quindi alcuna contraddizione²⁴. Grazie a questo approccio, Duns Scoto è in grado di spiegare come il corpo di Cristo possieda tante “presenze locali” quanti sono i termini della conversione eucaristica²⁵. Il nocciolo della sua argomentazione risiede nel negare la necessità della corrispondenza tra il corpo localizzato e il luogo in cui si trova, cioè nel venir meno di quell’adeguazione tra corpo e luogo che nell’ottica aristotelica imponeva un unico luogo per ogni corpo²⁶. Ne risulta che la presenza simultanea di un corpo in più luoghi non implica alcuna contraddizione ed è perciò possibile, almeno in virtù della potenza divina²⁷. In quest’ordine di idee, Scoto si spinge ancora oltre, affermando – contro Enrico di Gand – che la potenza divina potrebbe fare in modo che un corpo si trovi simultaneamente dappertutto, poiché l’ubiquità che ne risulterebbe non sarebbe comunque equivalente all’immensità e all’ubiquità divina²⁸. Va qui rilevata la novità e la radicalità della posizione scotiana, che costituirà un punto di confronto obbligato per i suoi successori.

²² Cfr. *ibid.*, p. 91: «Hoc patet ex intellectu terminorum: cum enim dico ‘corpus esse simul localiter in diversis locis’, nihil dico supra corpus nisi quendam respectum extrinsecus advenientem fundatum in ‘quanto’ ad aliud ‘quantum’ circumscribens»; *ibid.*, q. 1, p. 69: «praesentia est relatio mutua [...]; iste respectus extrinsecus adveniens dicitur simplex praesentia».

²³ Cfr. *Quodlibet*, q. XI, ed. Wadding, *Opera omnia*, t. 25, Paris 1895, p. 450a: «ille <respectus> est extrinsecus adveniens, qui non necessario consequitur fundamentum, etiam posito termino. [...] ita videtur esse de ubi, quia potest Deus conservare idem locale et eundem locum, et tamen non manebit eadem circumscriptio, quia corpus est absens ab illo loco, et hoc etiam potest natura facere, ponendo aliud corpus praesens illi loco; non igitur ista extrema, locum et locale, necessario consequitur ipsum ubi». Cfr. T. Suarez-Nani, *L’espace sans corps: étapes médiévales de l’hypothèse de l’annihilation mundi*, in *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XIIe-XVIe siècle)*, a cura di T. Suarez-Nani, O. Ribordy, A. Petagine, Turnout 2016, pp. 93-107.

²⁴ Cfr. *Ioannis Duns Scoti Ordinatio IV*, dist. X, q. 2, ed. Vaticana cit., pp. 91-92: «Respectum autem talem plurificari super idem fundamentum ad diversos terminos non apparet contra aliquid notum secundum rationem, quia respectus intrinsecus advenientes, de quibus minus videtur, possunt plurificari fundamento eodem manente (ut super eandem albedinem possunt duae similitudines fundari ad duos terminos). [...] ipsa autem ‘ubi’ sunt manifeste posteriora ipso ‘quanto’ locato, et accidentaliter et contingenter advenientia».

²⁵ Si troverà un esame accurato della concezione scotiana della presenza eucaristica nello studio di D. Riserbato, ‘Multa videntur hic impossibilia implicari’. *Duns Scoto e la “fisica dell’eucaristia”* in *Ordinatio IV*, «Collectanea franciscana», 82 (2012), pp. 57-85.

²⁶ Cfr. *Ordinatio IV*, dist. X, q. 2, ed. Vaticana cit., p. 92-93: «Et si instes quod verum est quod plures respectus possunt fundari in eodem fundamento, quando unus eorum non adaequat totum fundamentum, hic autem unum adaequat totam rationem ‘quanti’ in quantum locale est, - hoc videtur sine ratione dictum, quia respectus qui oritur ex natura fundamenti magis videtur adaequari fundamento quam ille qui extrinsecus advenit [...]; ergo sine ratione fingitur quod hic sit unus respectus adaequatus. Et confirmatur, quia [...] substantia corporis Christi ponitur posse habere plures praesentias etiam primo, cum sit primus terminus multarum conversionum in altaribus, et cum hoc tamen est praesens in caelo modo quantitativo».

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 101: «aliqua sunt repugnantia respectu virtutis creatae et limitatae, super quae non potest virtus creata active, quae tamen non sunt simpliciter impossibilia».

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 96: «Et cum dicitur quod ‘esse ubique est proprium Dei’, dico quod Deus ex sua immensitate necessario est ubique, quia nullum potest esse ‘ubi’ in quo non sit secundum potentiam, praesentiam et essentiam, - et sic impossibile est aliud a Deo esse ubique. Sed non est inconveniens aliquid aliud a Deo per eius potentiam

Il francescano Giovanni de Bassolis, uno dei primi discepoli di Scoto nonché contemporaneo di Francesco di Appignano, seguirà fedelmente le orme del maestro, difendendo la possibilità della multilocalizzazione dei corpi *virtute divina*²⁹. Egli articolerà la sua posizione in tre tesi: (1) la non-contraddittorietà della presenza simultanea di un corpo in più luoghi per virtù divina; (2) la sua probabilità fattuale³⁰ e (3) la sua attuazione unicamente in virtù della potenza divina³¹.

II. La soluzione di Francesco di Appignano, tra «*distinctiones*» e «*conclusiones*»

Come avremo modo di constatare, nell'esaminare l'interrogativo della multilocalizzazione a Francesco non manca nulla della sottigliezza del suo maestro. Egli manifesta infatti grande virtuosità nel formulare una serie di distinzioni e di conclusioni che saranno articolate in funzione delle possibilità da esse enunciate. Seguendo la struttura abituale di una *quaestio*, Francesco formula il problema inquadrandolo nei due momenti del *quod non* e del *contra*. Nel primo articolo egli rimanda ad una posizione che vaglia criticamente, prima di dare ampio spazio, nel secondo articolo, alla sua soluzione. La posizione cui egli fa riferimento sostiene che l'occupazione simultanea di più luoghi da parte di un corpo sarebbe contraddittoria, ma ammette nel contempo la possibilità che esso occupi un luogo attraverso la propria quantità ed un altro attraverso la sostanza o la quantità di qualcos'altro³². A sostegno di questa posizione vengono addotti sette argomenti, i cui motivi sono riconducibili alla posizione di Tommaso d'Aquino e di coloro che rifiutavano l'ipotesi della multi-localizzazione dei corpi. La critica mossa da Francesco è fondata su una concezione peculiare del sacramento eucaristico: egli

activam esse in quocumque 'ubi', - nec propter hoc debet dici proprie esse ubique sicut Deus, quia non est immensum».

²⁹ Cfr. *In IV librum Sententiarum*, d. X, q. 3, Parisiis 1517, f. XLIIrb-XLIIIra: «Dico breviter quod videtur mihi possibile quod idem corpus virtute divina sit circumscriptive in pluribus locis simul [...]. Ad hanc conclusionem adduco rationes. Prima est ista: illud est Deo possibile quod non implicat contradictionem ex terminis. Sed corpus esse in pluribus locis non implicat aliquam contradictionem [...]. Per consequens non minus videtur possibile quod unum fundamentum inadequate fundet unum respectum extrinsecum [...]; cum igitur ubi circumscriptivum dicat et respectum extrinsecum corporis locati ad locum, videtur quod in eodem subiecto secundum idem fundamentum possint fundari talia plura ubi [...]. Dico igitur quod absolute loquendo possibile est idem corpus esse simul in pluribus locis circumscriptive virtute divina».

³⁰ Cfr. *ibid.*, f. XLIIIra: «Secundo dico quod probabile est quod aliquando fuerit hoc factum de facto».

³¹ Cfr. *ibid.*, «Tertio dico quod hoc fieri non potest virtute naturae vel agentis creati, non propter impossibilitatem vel repugnantiam diversorum ubi talium circumscriptivorum in eodem corpore locato, sed quia pretaxatus est agenti naturali talis modus agendi ut non possit poni unum corpus in alio loco nisi amoveat ipsum ab alio loco prioris».

³² Cfr. *Francisci de Marchia Quaestiones in IV librum Sententiarum*, distinctio X, q. 15, B 120vb: «Quantum ad primum est una opinio quod, licet idem corpus possit esse per quantitatem propriam in uno loco et per substantiam vel quantitatem alterius in alio loco simul, non tamen per quantitatem propriam potest simul esse in pluribus locis, immo hoc includit contradictionem». Citiamo la nostra edizione provvisoria di questa questione basata su quattro codici: Biblioteca Apostolica Vaticana, *Chigi lat. B VII, 113* (=C) e *Barberini lat. 791* (=B); Praga, *Metropolitani Kapituly 531* (C99) (=P) e Wien, *Oesterreiche Nationalbibliothek, lat. 4826* (=W): per comodità indicheremo unicamente i fogli del codice B.

sostiene infatti che la multi-localizzazione del corpo di Cristo non è un effetto esclusivo di tale sacramento, bensì una capacità (*potentiam*) che precede ed è indipendente dalla conversione eucaristica, posto che quest'ultima non conferisce al corpo di Cristo una perfezione o un'illimitatezza che egli non possedesse già in precedenza; ne risulta che tale multi-localizzazione rappresenta una possibilità naturale e non solo sacramentale. Dopo avere così “desacramentalizzato” la multi-localizzazione del corpo di Cristo, Francesco esamina quella dei corpi fisici ed enuncia la tesi della possibilità della loro presenza in più luoghi, posto che essa non implica contraddizione alcuna³³.

Tre distinzioni

A sostegno di questa tesi – che ripropone sostanzialmente quella di Duns Scoto – Francesco formula tre distinzioni che gli consentiranno di articolare quattro conclusioni.

La prima pone che la presenza di un corpo in più luoghi può essere intesa in due modi, a seconda che esso si trovi in più luoghi che non distano tra loro (ovvero in luoghi contigui) (1), oppure in più luoghi distanti l'uno dall'altro (2). Questa distinzione fa leva sull'analogia tra i corpi e i luoghi: così come due corpi localizzati possono non distare l'uno dall'altro (in quanto contigui) e trovarsi quindi nello stesso luogo, analogamente due luoghi possono coincidere e formare così un unico luogo. Emerge in tal modo un'analogia tra la compenetrazione dei corpi e la coincidenza di più luoghi, da un lato, e la multi-localizzazione, dall'altro³⁴.

La seconda distinzione pone che la presenza di un corpo in più luoghi distanti tra loro può verificarsi secondo due modalità: (2.1) sia negativamente, quando tale corpo non disti da nessuno dei due luoghi; (2.2) sia positivamente, quando si dia presenza o coesistenza reale del corpo ad entrambi i luoghi³⁵.

La terza distinzione afferma che la presenza positiva e simultanea di un corpo in più luoghi (2.2) può verificarsi in due modi: (2.2.1) secondo il divenire (ovvero secondo un essere “fluente” o “scorrevole”), oppure (2.2.2) secondo l'essere permanente o stabile³⁶. Possiamo visualizzare queste distinzioni attraverso lo schema seguente:

³³ Cfr. *ibid.*, B 121rb: «Et ideo, quantum ad secundum articulum, dico aliter quod hoc est possibile, quia nullam implicat contradictionem».

³⁴ Cfr. *ibid.*, «Sicut ergo duo corpora esse simul localiter potest intelligi dupliciter [...], ita dico quod potest dupliciter intelligi unum corpus esse in diversis locis, quia vel quod loca illa sint inter se indistantia non solum respectu locati, vel quod sint inter se distantia».

³⁵ Cfr. *ibid.*, «Secunda distinctio est quod idem corpus esse in pluribus locis distantibus inter se potest esse dupliciter, quia vel negative per realem indistantiam tantum a quolibet, vel positive per realem praesentiam sive coexistentiam cum quolibet».

³⁶ Cfr. *ibid.*, «Tertia distinctio est quod idem corpus esse in pluribus locis simul positive potest esse dupliciter, quia vel in fieri et in quoddam esse fluxibili, vel in facto esse et in esse permanenti sive quieto».

presenza di un corpo in più luoghi

(1) non distanti tra loro

(2) distanti tra loro: - (2.1) negativamente

- (2.2) positivamente: - (2.2.1) secondo il divenire

- (2.2.2) secondo l'essere permanente

Come si può osservare, la seconda e la terza distinzione risultano dalla scomposizione della prima, ovvero di quella tra luoghi distanti e luoghi non distanti tra loro. Quest'ultima possibilità non viene tuttavia esplorata, poiché la presenza di un corpo in più luoghi non distanti è riconducibile alla sua presenza in un unico luogo (come ad esempio nel caso di un oggetto appoggiato su due tavoli contigui). In senso proprio, l'interrogativo relativo alla multi-localizzazione riguarda infatti luoghi distanti tra loro, posto che ciascun corpo ha dimensioni determinate e che tra due luoghi distanti si dà necessariamente un'estensione o luogo intermedio: è proprio questa distanza spaziale a rendere problematica – per Aristotele e i suoi seguaci – la tesi della presenza simultanea di un corpo in più luoghi.

A seguito di queste distinzioni, Francesco sostiene la possibilità della copresenza reale e simultanea di un corpo a più luoghi distanti tra loro. Per capire meglio di quale presenza si tratti, va osservato che essa è indicata attraverso la preposizione «cum»: «per realem presentiam sive coexistentiam [corporis] cum quolibet [loco]». Non si tratta quindi della presenza di un corpo “in” più luoghi, bensì della sua coesistenza «a» più luoghi diversi. Questo elemento terminologico è significativo e segnala una concezione del luogo e della localizzazione che si scosta dal canone aristotelico: per Francesco, un corpo non è localizzato in più luoghi nel senso di essere contenuto da essi, ma soltanto nel senso di coesistere o di essere presente ad essi. L'esigenza aristotelica della contenenza viene così tralasciata per fare posto ad un rapporto di coesistenza che pone corpo e luogo sullo stesso piano.

Se questo è vero, sorge tuttavia un interrogativo relativo alla coerenza di questa posizione rispetto a quanto si legge nelle questioni 16 e 31 del commento sul II libro delle *Sentenze*: in sintonia con la dottrina aristotelica, Francesco faceva infatti della contenenza una delle condizioni della localizzazione dei corpi³⁷. Va subito precisato che

³⁷ Cfr. *Francisci de Marchia Quaestiones in secundum Sententiarum*, Reportatio IIA, q. 31: «Dico quod ista Philosophi ipsius loci non est generalis de omni loco, sed de aliquo. Unde solum convenit illi loco qui habet completam et perfectam rationem loci. Ad cuius evidentiam est sciendum quod perfectus locus habet respectu locati duplicem rationem. Habet enim rationem continendi; locus enim continet et circumscrit locatum. Et ista ratio est communis omni loco, tam naturali quam mathematico. Secundo locus habet rationem figendi ipsum locatum; locatum enim innititur et sustentatur in ipso loco in essendo», *Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II.3, a cura di T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2010, p. 40. La q. 16 enumera quattro condizioni per la localizzazione dei corpi: «Secundo, hoc potest declarari aliter. Ad cuius evidentiam, est sciendum quod corpus locatum habet ad locum primo respectum continentiae passivae: continetur enim passive ab ipso – locus enim est ultimum corporis continentis. Secundo, habet ad ipsum respectum commensurationis, quia commensuratur sibi sic quod totum corpus locatum correspondet toti loco et pars parti. Tertio, habet ad ipsum respectum seu ordinem innitentiae: locatum enim adhaeret loco, non e converso. Quarto et ultimo, corpus locatum conservatur in loco» (*Ibid.*, vol. II.2, p. 87).

nella IX distinzione del commento sul IV libro delle *Sententiae* – vale a dire nel contesto del dibattito eucaristico – Francesco aveva già disgiunto due delle condizioni poste da Aristotele nel rapporto di un corpo al proprio luogo – quella della contenenza e quella della commensurazione – ed aveva concluso che l'esigenza della contenenza può venir meno senza per questo sopprimere la localizzazione³⁸. Nell'esame della multi-localizzazione assistiamo ad un distacco analogo dalla dottrina aristotelica, posto che Francesco rinuncia alla contenenza quale condizione imprescindibile della localizzazione dei corpi. Tale rinuncia risulta peraltro necessaria: l'ipotesi della multi-localizzazione sarebbe infatti impensabile e insensata se la contenenza fosse una condizione necessaria del rapporto di un corpo al proprio luogo. La rinuncia all'esigenza della contenenza che emerge dallo sviluppo della seconda distinzione va situata in quest'ordine di idee e lo scarto rispetto alla dottrina aristotelica va probabilmente visto come un tentativo di allargarne i confini piuttosto che come un segno di incoerenza da parte di Francesco.

Quattro conclusioni

A partire da queste premesse, la soluzione prospettata da Francesco si articola in quattro conclusioni che esplicitano e precisano la tesi iniziale.

(I) La prima conclusione si rifà alla prima distinzione ed afferma che «non è impossibile che uno stesso corpo, per virtù divina, si trovi positivamente e in maniera simultanea in più luoghi non distanti gli uni dagli altri». L'enunciato di questa tesi è immediatamente messo in relazione con la posizione di Duns Scoto, i cui argomenti sono ritenuti validi proprio e soltanto nel caso di luoghi non distanti tra loro³⁹. Per essere validi rispetto a luoghi distanti, gli argomenti scotiani dovrebbero infatti combinare la possibilità dell'occupazione simultanea di più luoghi non distanti da parte di un unico corpo con quella dell'occupazione di uno stesso luogo da parte di più corpi: in altre parole, essi sarebbero validi se considerassero insieme la possibilità della multi-localizzazione e quella della compenetrazione dei corpi. Più precisamente, secondo Francesco l'argomento di Scoto sarebbe valido se la premessa maggiore del sillogismo fosse la seguente: «il fatto che uno stesso corpo si trovi simultaneamente in più luoghi distanti tra loro non è maggiormente impossibile del fatto che due corpi distanti

³⁸ Cfr. *Quaestiones in IV Sententiarum*, d. 9, q. 1: «Ad cuius evidentiam est sciendum quod corpus quodcumque locatum realiter, ut aqua in dolio, habet respectum duplicem ad ipsum locum; habet enim respectum cuiusdam mutuae commensurationis [...]. Alium respectum habet ad ipsum locum cuiuscumque continencie passivae [...] et ille respectus distinguitur a primo [...]; et sic in alico locato <potest esse> respectus commensurationis ipsius ad locum, et e converso, absque respectu continentiae» (citiamo la trascrizione di P. Bakker, *La raison et le miracle* cit., p. 91, nota 166).

³⁹ Cfr. *Francisci de Marchia Quaestiones in IV librum Sententiarum*, distinctio X, q. 15, B 121rb: «Prima est quod idem corpus virtute divina esse simul in pluribus locis positive inter se indistantibus non est impossibile. Et isto modo intelligendo praecise istam conclusionem, concludunt rationes Doctoris subtilis quibus probat idem corpus simul posse existere in pluribus locis».

occupino lo stesso luogo»; detto ciò, la premessa minore dell'argomento scotiano – secondo la quale ciò sarebbe capitato al momento dell'ascensione di Cristo e quando Egli si presentò ai discepoli a porte chiuse⁴⁰ – rimane problematica, poiché nulla ci consente di ritenere che nel caso dell'ascensione di Cristo due corpi distanti tra loro si siano trovati nello stesso luogo: anzi, siamo portati a ritenere piuttosto il contrario, e cioè che tali corpi non fossero distanti tra loro⁴¹. Sarebbe peraltro erronea la premessa maggiore di Scoto se formulata in questi termini: «il fatto che uno stesso corpo si trovi in più luoghi distanti tra loro non è maggiormente impossibile del fatto che più corpi non distanti tra loro si trovino nello stesso luogo».

Avendo così scartato l'argomento scotiano, Francesco si propone di dimostrare la medesima conclusione seguendo un'altra via. Nel caso specifico, il concetto-chiave cui egli ricorre è quello di illimitatezza : ciò che non conferisce a qualcosa un'illimitatezza maggiore di quella già posseduta non si oppone ad essa in ragione di tale illimitatezza; ora, il fatto di trovarsi in più luoghi non distanti tra loro non conferisce al corpo un'illimitatezza maggiore di quella che esso già possiede per il fatto di trovarsi in un solo luogo – come si è visto, un corpo si rapporta infatti a luoghi non distanti come se si trattasse di un unico luogo; per questo, così come il fatto di contenere più corpi non distanti tra loro non conferisce al luogo che li contiene alcuna forma di illimitatezza, allo stesso modo il fatto di trovarsi in più luoghi non distanti non conferisce al corpo un'illimitatezza maggiore di quella che possiede quando si trova in un unico luogo⁴². Di conseguenza, nulla si oppone al fatto che un corpo si trovi simultaneamente in più luoghi non distanti tra loro. In questo argomento emerge l'analogia già osservata tra multi-localizzazione e compenetrazione dei corpi; essa consente di trasferire al caso esaminato le condizioni che si verificano in quello della compenetrazione dei corpi, rendendo plausibile in un caso quello che vale nell'altro. Posto quindi che il fatto di contenere due corpi non distanti tra loro non conferisce al luogo che li contiene alcuna prerogativa – e non lo rende perciò illimitato –, allo stesso modo il fatto di occupare due luoghi non distanti non conferisce al corpo alcuna prerogativa particolare e non gli consente di superare i propri limiti spaziali.

L'argomentazione di Francesco sembra così volta a “normalizzare” la multi-localizzazione evitando di associarle una forma qualsiasi di illimitatezza, cioè di

⁴⁰ Cfr. *Ioannis Duns Scoti Ordinatio* IV, dist. X, q. 2.

⁴¹ Cfr. *Francisci de Marchia Quaestiones in IV librum Sententiarum*, distinctio X, q. 15, B 121va: «Haec siquidem ratio concludit si arguat de locis indistantibus; arguendo tamen de locis distantibus non est ad propositum. Deberent enim ista duo accipi combinatim sic: non est magis impossibile quod idem corpus sit in pluribus locis indistantibus quam quod duo sint in uno loco, et sic ratio concludit. Si autem accipiat in maiori quod non est magis impossibile idem corpus esse in pluribus locis distantibus quam quod duo corpora distantia sint in eodem loco, adhuc ista est vera, sed tunc minor accepta sub ipsa est falsa [...]».

⁴² Cfr. *ibid.*, «Sic ergo intelligendo istam conclusionem probo eam sic: illud quod non ponit maiorem illimitationem in aliquo nunc quam prius non repugnat sibi propter illimitationem: sed idem corpus esse in pluribus locis inter se indistantibus non ponit in eo maiorem illimitationem quam si esset in uno tantum, quoniam ex quo ipsa loca sunt indistantia respicit ea simul sicut respiceret unum locum. Unde, sicut ex hoc quod idem locus continet plura locata indistantia non ponitur in ipso loco continente aliqua illimitatio, ita nec in proposito, ex hoc quod idem corpus ponitur in pluribus locis indistantibus ponitur in eo maior illimitatio quam si esset in uno loco tantum; ergo etc.».

superamento dei limiti oggettivi dei corpi. Possiamo infatti supporre che Francesco non sarebbe stato disposto ad ammettere l'ipotesi della multi-localizzazione se questa avesse implicato il conferimento di una sorta di potere straordinario al corpo multi-localizzato. E' quanto si evince dall'affermazione che la multi-localizzazione non implicherebbe in alcun modo una moltiplicazione degli *ubi*: il corpo multi-localizzato non sarebbe cioè il soggetto di più «ubi» attualmente distinti tra loro, ma soltanto di più *ubi* in potenza⁴³. Nell'ottica di Francesco l'ipotesi della multi-localizzazione non preclude quindi la finitezza dei corpi e non vi si oppone. Da questo punto di vista, tale ipotesi lo allontana certo da Aristotele, ma non dall'idea aristotelica che la localizzazione dei corpi non può affrancarsi dai limiti oggettivi caratteristici di ogni sostanza materiale.

(II) La seconda conclusione – che si riallaccia alla seconda distinzione – dichiara che «non è impossibile che uno stesso corpo si trovi negativamente in più luoghi distanti tra loro, vale a dire non essendo realmente distante da ciascuno di essi»⁴⁴. La dimostrazione di questa conclusione ricorre a due principi ampiamente utilizzati da Guglielmo di Ockham: quello della separabilità e quello dell'onnipotenza divina. Quest'ultima può sottrarre ad un soggetto un attributo contingente senza causare in esso l'attributo opposto; di conseguenza, posto che la distanza locale è un accidente variabile e posteriore al corpo localizzato, Dio può separare e privare un corpo dell'attributo della distanza senza conferirgliene un altro; in tal caso, essendo così separato da ogni determinazione locale, il corpo non sarebbe positivamente distante da un luogo e presente ad un altro, bensì sarebbe presente negativamente ad entrambi in quanto non distante da essi⁴⁵. Da questo argomento emerge un elemento importante: quello della separabilità della distanza locale dal corpo cui inerisce – una separabilità analoga a quella posta da Scoto tra un corpo e il suo «ubi»⁴⁶. Benché tale separabilità si dia soltanto *de potentia Dei*, la sua presa in considerazione consente non solo di concepire l'indipendenza di un corpo da una distanza spaziale determinata (in quanto accidente che gli è posteriore), ma anche la possibilità che esso sia soggetto di svariate distanze o determinazioni spaziali. E' quanto sembra suggerire l'esempio addotto da Francesco, e cioè che la distanza del sole dalla terra varia a seconda della posizione che esso occupa lungo la sua traiettoria circolare; per analogia, in virtù dell'onnipotenza divina anche un corpo del mondo sublunare può essere il soggetto di svariate distanze e rapportarsi a

⁴³ Cfr. *ibid.*, «Et si forte dicatur quod hoc est impossibile non ex illimitatione, sed ex alio, puta quia si idem corpus esset in diversis locis, licet indistantibus inter se, idem corpus haberet diversa ubi numero [...], hoc non valet, quoniam [...] quod plura [accidentia] non actu distincta, sed tantum in potentia, sint in eodem subiecto, hoc non est impossibile».

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, «Secunda conclusio est quod idem corpus esse in pluribus locis distantibus negative, puta per realem indistantiam a quocumque, non est impossibile».

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, B 121vb: «Ista patet quoniam Deus potest suspendere quodcumque accidens contingens posterius subiecto non causando in subiecto accidens illi oppositum seu contrarium, sed solum illius accidentis privationem. [...] Sed distantia localis est quoddam accidens corpore locato posterius, variabile et separabile ab ipso corpore quod distat; ergo huiusmodi distantiam potest Deus a locato suspendere non influendo aliquid positivum sibi oppositum, quo facto illud non distaret ab uno loco praesens alteri loco, cum non distet nisi distantia, et ita esset praesens negative; ergo etc.».

⁴⁶ Cfr. nota 23.

luoghi diversi in maniera «negativa», vale a dire secondo la modalità della non-distanza da essi.

Una precisione supplementare ci consente di cogliere meglio il significato di tale presenza “negativa”. Francesco dichiara infatti che questa modalità di localizzazione caratterizza l’ubiquità divina: Dio è dappertutto in quanto non dista da nessuna creatura, mentre tutte le creature sono distanti le une dalle altre⁴⁷. In altre parole, l’ubiquità divina non va intesa come presenza positiva ad ogni luogo del mondo – come se Dio fosse il soggetto di innumerevoli *ubi* –, bensì soltanto come presenza “negativa”, cioè secondo un rapporto di non-distanza⁴⁸. Così intesa, la possibilità di una presenza negativa a più luoghi enunciata dalla seconda conclusione corrisponde quindi alla modalità di presenza dello spirito al mondo materiale, in particolare alla presenza dell’anima a tutte le parti del corpo⁴⁹. Da questa seconda conclusione sembra perciò risultare che, in virtù dell’onnipotenza divina, i corpi possono essere localizzati secondo la modalità di localizzazione dello spirito.

(III) La terza conclusione – che si riallaccia alla terza distinzione – afferma che «per virtù divina è possibile che uno stesso corpo, secondo il suo essere in divenire (*in fieri*), si trovi positivamente e simultaneamente in più luoghi distanti tra loro, vale a dire secondo la modalità della presenza o coesistenza reale ad ognuno di essi»⁵⁰. A sostegno di questa tesi Francesco formula un solo argomento, di cui chiarisce ampiamente la premessa minore. Il sillogismo qui proposto si fonda sulla possibilità del moto istantaneo e presenta l’articolazione seguente: ciò che è capace di spostare un corpo in maniera istantanea da un luogo ad un altro può anche far sì che tale corpo si trovi simultaneamente in più luoghi secondo il divenire (*in fieri*) – ciò che passa istantaneamente da un luogo all’altro si trova infatti in un unico istante nei due termini dello spostamento; Dio è capace di spostare istantaneamente un corpo da un luogo ad un altro; egli può quindi fare in modo che un corpo si trovi positivamente e simultaneamente in più luoghi.

La premessa minore del sillogismo («Dio può spostare un corpo istantaneamente da un luogo ad un altro») viene dimostrata attraverso tre argomenti. (1) Il primo pone che un agente capace di rapportarsi immediatamente ad un mobile come tutto – non necessitando quindi di rapportarsi separatamente e successivamente alle sue parti – è capace di muoverlo in maniera istantanea; posto quindi che Dio è capace di rapportarsi immediatamente ad un tutto senza la mediazione delle sue parti, egli potrà muovere qualsiasi mobile in maniera istantanea. (2) Il secondo argomento rimanda al commento di Averroè alla *Fisica* aristotelica, nel quale si legge che il moto è divisibile sia in funzione della resistenza opposta dal mezzo al mobile (come nel moto dei corpi attraverso l’aria o l’acqua), sia in funzione della resistenza che il mobile oppone al motore (come nel

⁴⁷ Cfr. Francisci de Marchia, *Quaestiones in IV librum Sententiarum*, distinctio X, q. 15, B 121vb «Et isto modo Deus est ubique, quia indistans a qualibet creatura, ipsis creaturis distantibus inter se».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, B 122ra: «Nec enim intelligendum est Deum esse ubique positive per respectum praesentialitatis sive ubi fundatum in eo ad omnem locum, cum nullus sit talis respectus in ipso».

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, B 121vb: «Hoc etiam modo forte anima est in qualibet parte corporis».

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, B 122ra: «Tertia conclusio est quod idem corpus virtute divina simul esse in fieri in pluribus locis distantibus positive per realem praesentiam sive coexistentiam cum quolibet eorum est possibile apud Deum».

moto dei corpi celesti). A queste due possibilità Francesco ne aggiunge una terza, e cioè che il moto è divisibile anche in funzione della distanza del motore rispetto al termine dello spostamento; egli precisa che questo nuovo criterio va introdotto tenendo conto del moto degli angeli: benché in esso non intervenga alcuna resistenza, tale moto rimane tuttavia divisibile a causa della distanza che separa il motore dal termine dello spostamento⁵¹. Detto ciò, secondo Francesco il cambiamento (*mutatio*) per mezzo del quale Dio può muovere un corpo da un luogo ad un altro non è divisibile in alcun modo, posto che Dio non dista da nessun luogo; ne risulta che per virtù divina un corpo – secondo il suo divenire, cioè attraverso il cambiamento operato da Dio – può essere presente simultaneamente, vale a dire in maniera istantanea, a più luoghi distanti tra loro⁵². (3) Il terzo argomento pone un’analogia di proporzionalità tra la forza e la perfezione di motori diversi e la durata dei cambiamenti da essi prodotti; ora, posto che tra una forza infinita ed una forza finita non c’è alcuna proporzione, non ci sarà proporzione nemmeno tra le durate dei cambiamenti da esse prodotti; ne consegue che una potenza infinita quale quella divina può operare un cambiamento istantaneo⁵³. Questa terza conclusione risulta così interamente fondata sulla capacità divina di produrre un moto istantaneo, vale a dire un moto indipendente dalla condizione di divisibilità che caratterizza i corpi e i loro spostamenti.

(IV) La quarta conclusione – che si riallaccia alla seconda variante della terza distinzione – afferma che «è possibile per Dio fare in modo che un corpo si trovi positivamente e simultaneamente secondo il suo essere permanente (*in facto esse*) in più luoghi distanti tra loro»⁵⁴. Quest’ultima conclusione estende la validità della conclusione precedente all’essere stabile e permanente. Per questo, anche la sua dimostrazione fa leva sulla precedente: quando due termini permanenti sono compostibili nel divenire, essi lo sono anche nell’essere; ciò vale in particolare per gli *ubi*, i quali, essendo compostibili nel divenire, lo sono anche nell’essere; posto quindi che la possibilità di multi-localizzazione dei corpi è stata dimostrata nella precedente conclusione rispetto al loro essere in divenire, cioè allo spostamento, essa sarà valida anche per il loro essere permanente. A questo argomento Francesco aggiunge poi un’osservazione che lega

⁵¹ Cfr. *ibid.*, «Tunc arguo ex hoc sic: motus non dividitur nisi vel propter resistantiam medii ad mobile, vel propter resistantiam mobilis ad motorem, vel tertio propter distantiam motoris a termino ad quem. Et addo istud tertium propter motum angeli, qui dividitur non propter aliquid istorum duorum primorum [...], sed tantum propter distantiam motoris a termino ad quem, quoniam angelus movens se ab isto loco ad alium distantem ab isto, distat ab isto loco et ideo oportet eum transire per medium». Su questo aspetto rimandiamo a T. Suarez-Nani, *Space and movement in medieval Thought: the angelological Shift*, in *Space, imagination, and the Cosmos from Antiquity to the early modern Period*, a cura di F. Bakker, D. Bellis, C.R. Palmerino, Springer 2018, pp. 69-89.

⁵² Cfr. *ibid.*, «Sic ergo accipio illam maiorem, <scilicet> quod motus non dividitur nisi propter aliquod dictorum trium. Sed mutatio qua Deus potest aliquod corpus movere de loco ad locum non dividitur propter resistantiam medii ad mobile [...], nec mobilis ad motorem [...], nec propter distantiam motoris a termino, quia motor qui est Deus non distat ab aliquo termino; ergo etc.».

⁵³ Cfr. *ibid.*, B 122ra-rb: «Tertio sic: eadem est proportio moventis ad moventem in perfectione seu virtute et temporis ad tempus in duratione mutationis utriusque; sed virtutis infinitae ad finitam nulla est proportio; ergo nec durationis mutationis unius ad durationem mutationis alterius. Ergo virtus infinita potest mutari in instanti, cum cuiuslibet temporis ad quodlibet tempus sit proportio».

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, B 122rb: «Quarta conclusio est quod idem simul esse in pluribus locis inter se distantibus positive et in esse quieto, non tantum in fieri sed in facto esse, non est Deo impossibile, immo possibile».

sorprendentemente questa problematica a quella della volontà, rilevando la legittimità della volontà e del desiderio di istantaneità e, pertanto, della multi-localizzazione. La volontà divina – egli scrive – può voler situare un corpo simultaneamente in più luoghi diversi senza che ciò implichi contraddizione alcuna; parimenti, qualsiasi altro soggetto volontario potrebbe desiderare la stessa cosa, pur non potendola realizzare: infatti, chiunque volesse spostarsi da un luogo all'altro, se potesse, lo farebbe in un solo istante, trovandosi quindi simultaneamente in luoghi diversi⁵⁵.

Per concludere

Al termine di questo percorso va osservato innanzitutto come la posizione di Francesco riproponga sostanzialmente quella di Duns Scoto, che aveva risolto la questione affermando la non-contraddittorietà della multi-localizzazione dei corpi. Francesco condivide pienamente questo assunto e ripete, attraverso le quattro conclusioni enunciate, che la multi-localizzazione «non è impossibile per Dio». Il suo contributo a questo dibattito va quindi cercato nell'argomentazione che egli elabora e che ritiene più pertinente di quella di Scoto. In essa troviamo infatti elementi di una fisica del luogo che non va soltanto oltre il paradigma aristotelico, ma che sviluppa anche in maniera innovativa alcuni motivi già presenti presso i confratelli favorevoli alla multi-localizzazione.

In sintesi, dall'argomentazione di Francesco emergono tre tesi fondamentali:

- (1) la multilocalizzazione è possibile per virtù divina poiché non implica contraddizione;
- (2) la multilocalizzazione non provoca alcun superamento dei limiti spaziali e oggettivi dei corpi;
- (3) l'onnipotenza divina può causare una multilocalizzazione «negativa» dei corpi analoga a quella dello spirito, che è presente «negativamente» a più luoghi secondo la modalità della non-distanza.

Rimane pur vero che ognuna delle possibilità enunciate si realizza soltanto *de potentia Dei*, ragione per cui le leggi della natura non risultano modificate. Cionondimeno, l'ammissione di queste possibilità viene a significare che le leggi della fisica aristotelica non costituiscono una norma assoluta e che possono quindi essere messe in discussione. In realtà, con la sua dottrina Francesco allarga sensibilmente la concezione (aristotelica) del luogo e del rapporto spaziale tra i corpi, separando in particolare quelle condizioni (continenza, commensurabilità e dipendenza) che nella dottrina aristotelica erano congiuntamente richieste alla localizzazione delle sostanze materiali. Se per Francesco

⁵⁵ Cfr. *ibid.*, B 122va: «Hoc patet ex praecedentibus, quoniam quicumque termini permanentes sunt compossibiles in fieri, sunt etiam compossibiles in facto esse. Sed plura ubi sunt compossibilia in eodem in fieri; ergo et in facto esse. [...] Confirmatur, quia Deus potest facere quidquid potest velle; sed Deum velle unum corpus esse in pluribus locis non includit contradictionem, quia et hoc quilibet potest velle; unde et quicumque vadens de uno loco ad alium, vellet, si posset, se in instanti facere in termino ad quem et per consequens simul esse in ipso et in termino a quo».

la continenza rimane in definitiva una condizione della localizzazione delle sostanze materiali, essa non implica più necessariamente la commensurabilità e la dipendenza dal luogo. Egli può così formulare l'idea di un rapporto al luogo che si attua secondo la modalità di una presenza o coesistenza esente da ogni commensurabilità o dipendenza da esso. La dipendenza dal luogo risulta infatti dal rapporto stabilito dal "dove" (*ubi*) e non dalla quantità, ragione per cui un corpo può rapportarsi a luoghi diversi secondo diversi «ubi» che fondano diverse dipendenze⁵⁶. E' in quest'ordine di idee che Francesco giunge persino ad ammettere una forma «privativa» di ubiquità dei corpi – secondo la modalità della non-distanza –, nonché la loro ubiquità «positiva», quando essa venga prodotta da Dio stesso⁵⁷.

Questo insieme di elementi sembra così delineare una fisica del luogo che, pur rimanendo ipotetica, rappresenta nondimeno un contributo significativo allo sviluppo di questa tematica. Come già verificato per la teoria dell'impeto, anche in questo caso le riflessioni di Francesco in ambito eucaristico contribuiscono ad allargare i confini della fisica e ad aprire la riflessione verso nuovi orizzonti.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, B 123ra: «Tunc posset dici quod, etsi sit impossibile idem locatum esse in pluribus locis quantum ad respectum dependentiae, non tamen quantum ad respectum praesentiae sive coexistentiae, qui potest separari ab illo, cum sit alius ab ipso, ut dictum est. Dico tamen quod non tantum quoad respectum coexistentiae, sed etiam quantum ad respectum dependentiae idem potest in diversis locis existere, quoniam [...] ipsum locatum dependet a loco per ubi, non per quantitatem, et ideo idem corpus, existens in diversis locis secundum diversa ubi quae habet ad ipsa, potest diversas dependentias fundare et a diversis dependere».

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, B 123rb: «Ad quartum, quando dicitur quod esse ubique est proprium Dei, etc., dico quod verum est isto modo, quia Deus habet ex se positive quod potest positive coexistere omni loco, non autem esse ubique privative per realem indistantiam, vel etiam positive per realem praesentiam vel coexistentiam, non tamen ex se, sed ab alio».

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

Alice Lamy

Abstract

Cette étude se propose d'étudier la réception aristotélicienne du platonisme mathématique reçu par Francesco d'Appignano, pour mesurer l'influence d'un Platon, que l'on croit perdu au Moyen Âge, sur l'ontologie de ses accidents quantitatifs. En effet, bien que la critique platonicienne ne connaisse pas une grande extension dans l'œuvre de Francesco d'Appignano, elle y restitue plusieurs arguments traditionnels de l'Aristote arabe qui souhaite invalider les positions de son prédécesseur, mais qui, en réalité, peine à vraiment résoudre les problèmes soulevés par Platon sur la place des mathématiques dans la division des sciences, sur le statut de la forme par rapport à la matière génératrice de multiplicité et sur la structure de l'infini. Ces trois aspects critiqués par Aristote, présents dans l'œuvre de Francesco et non résolus, déstabilisent l'ontologie aristotélicienne, en provoquant de vifs débats chez les médiévaux, pour faire apparaître chez Francesco et malgré lui, un phénomène de contagion d'un platonisme résistant, qui influencerait l'ontologie absolue de ses êtres quantitatifs.

This study on the Aristotelian reception of mathematical platonism received by Francesco d'Appignano, aims to measure the influence of a Plato, believed lost in the Middle Ages, on the ontology of his quantitative accidents. In fact, although the Platonic criticism does not know a great extension in the work of Francesco d'Appignano, it restores several traditional arguments of the Arab Aristotle who wishes to invalidate the positions of his predecessor, but fails to really solve the problems raised by Plato on the place of mathematics in the division of sciences, on the status of form in relation to the matter generating multiplicity and on the structure of the infinite. These three aspects criticized by Aristotle, present in Francesco's work and unresolved, destabilize Aristotelian ontology, by provoking lively debates among the medieval commentators, to make appear in Francesco and in spite of him, a phenomenon of contagion of a resistant platonism, which would influence the absolute ontology of his quantitative beings.

Introduction

Les auteurs médiévaux ont une connaissance indirecte de la philosophie platonicienne, principalement grâce au *Timée*, tel qu'il a été partiellement traduit et commenté par Calcidius¹ (17A-54D). Au XII^e siècle, ce dialogue nourrit intensément les investigations cosmologiques et mystiques des écoles cathédrales et l'engouement pour Platon offre, comme une évidence, une place théologique de choix à ses êtres mathématiques, qui permettent de contempler la belle harmonie du monde dans sa régularité et sa vitalité. Les mathématiques procurent un modèle tout trouvé pour traduire l'ordre sacré de la création, la constance et l'immutabilité de ses assises. Avec les mathématiques, le lecteur entre en philosophie et se donne comme objectif de dominer l'élucidation du passage relatif à la composition de l'Âme du monde. Cette science fait donc partie intégrante de la philosophie: se référer au *Timée* de Platon pour les médiévaux dès le XI^{ème} siècle, c'est reconnaître une autorité sans laquelle les savoirs sur le fonctionnement du monde sont inaccessibles, c'est reconnaître la primauté des mathématiques dans l'exercice de la pensée la plus pure et la plus philosophique.

Aux deux siècles suivants², et à l'époque de Francesco d'Appignano, avec l'introduction progressive du péripatétisme arabe dans les enseignements scolastiques universitaires, la réception du *Timée* décline et son influence semble disparaître tout à fait, au profit d'une philosophie naturelle aristotélicienne. Cette étude se propose d'étudier la réception aristotélicienne du platonisme mathématique reçu par Francesco d'Appignano, pour mesurer l'influence d'un Platon, que l'on croit perdu au Moyen Âge, sur l'ontologie de ses accidents quantitatifs. En effet, bien que la critique platonicienne ne connaisse pas une grande extension dans l'œuvre de Francesco d'Appignano, elle y

¹ I. Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobe. Les Glosae Colonienses super Macrobiūm*, Paris 2003, W. Beierwaltes, *Platonismus in Christentum*, Frankfurt am Main 1998, M. Lemoine, *Innovations de Cicéron et Calcidius dans la tradition du Timée*, in *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*, a cura di R. Ellis e R. Tixier, Turnhout 1998, pp. 72-81. B. Bakhouché, *La transmission du Timée dans le monde latin*, in *Les voies de la science grecque, études sur la transmission des textes de l'Antiquité au dix-neuvième siècle*, a cura di D. Jacquart, Genève 1997, pp. 1-31, C. Steel, *Plato Latinus*, in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au xiv^e siècle*, a cura di J. Hamesse, C. Steel e M. Fattori, Louvain-la-Neuve 1990, pp. 301-316. P.-E. Dutton, *Medieval Approaches to Calcidius*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, a cura di G. Reydam-Schils, Notre Dame 2003, pp. 183-205, A. Lamy, *L'autorité du Timée de Platon dans le Quadrivium au XII^e et au début du XIII^e siècle à l'Université de Paris: le cas des mathématiques*, in *L'autorité dans les Arts libéraux*, a cura di J.-B. Guillaumin, A. Garcea, C. Conduché, «Eruditio Antiqua», 7 (2015), pp. 137-161. A. Lamy, *Note sur la présence littérale du Timée latin dans le principe de la création au XIII^e siècle: l'exemple de Thomas d'Aquin*, in *Lectures médiévales et renaissances du Timée*, a cura di B. Bakhouché, A. Galonnier, Paris 2015, pp. 142-164.

² Dans l'entre-deux siècles des XII^e et XIII^e siècles, la dynamique anthologique de l'*Heptateuchon* de Thierry, à la pointe de son temps dans la réunion des textes les plus pertinents sur les sciences mathématiques, et le *Speculum* de Vincent de Beauvais (1245), connaissent une diversification des sources, avec de nombreuses références aux auteurs arabes, le recours à des thèmes arithmétologiques diversifiées au livre VII des *Noes* de Martianus (Pythagore, Euclide, Jamblique), ainsi qu'au livre III des *Ethymologies* d'Isidore (surtout chez Vincent); l'autorité de Platon continue de se maintenir et les mathématiques garantissent le programme des connaissances nécessaires pour acheminer la pensée au cœur de l'immatérialité de ses objets et de la vérité des êtres, laquelle, à Chartres, implique les principes de la création. Thierry of Chartres, *The Commentary of the 'De Arithmetica' of Boethius*, a cura di I. Caiazzo, Toronto 2015. M. Lejbowicz, *Le premier témoin scolaire des Éléments arabo-latins d'Euclide: Thierry de Chartres et l'Heptateuchon*, «Revue d'Histoire des Sciences», 56 (2003), pp. 347-368. Vincent de Beauvais 1494, *Speculum doctrinale*, vol. 2, édition Venetiis. *Atelier Vincent de Beauvais*, Programme scientifique *SourcEncyMe*, CNRTL Nancy 2013. M. Paulmier-Foucart. e M.C. Duchenne, *Vincent de Beauvais et le Grand Miroir du Monde*, Turnhout 2004.

restitue plusieurs arguments traditionnels de l'Aristote arabe qui souhaite invalider les positions de son prédécesseur, mais qui, en réalité, peine à vraiment résoudre les problèmes soulevés par Platon sur la place des mathématiques dans la division des sciences, sur le statut de la forme par rapport à la matière génératrice de multiplicité et sur la structure de l'infini. Ces trois aspects critiqués par Aristote, présents dans l'œuvre de Francesco et non résolus, qui touchent aux êtres mathématiques, dont nous rappellerons les enjeux dans l'histoire des sciences aux siècles qui précèdent l'ère de Francesco, déstabilisent suffisamment l'ontologie aristotélicienne, en provoquant de vifs débats chez les médiévaux, pour faire apparaître chez Francesco et malgré lui, un phénomène de contagion d'un platonisme résistant, qui influencerait l'ontologie absolue de ses êtres quantitatifs. Nous présenterons, donc en trois moments, les trois passages de confrontation ou de tradition platoniciennes qui concourent à cette contamination par les doctrines du Roi des Philosophes: la place singulière des mathématiques comme modèle de certitude (*Prologue de la Métaphysique*), la représentation à la fois divine, abstraite et séparée de la forme dans le système hylémorphique de Francesco (*Physique I*) et la structure de l'infini (*Physique III*).

La place singulière des mathématiques dans la division des sciences, selon Francesco d'Appignano: l'émergence de la certitudo, une noblesse épistémologique nouvelle au XIV^{ème} siècle et centrale à la Renaissance

Le déclin des mathématiques platoniciennes aux XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, une science de haut rang mais au statut non élucidé chez Aristote

Au XIII^e siècle, Paris représente l'une des premières universités les plus influentes d'Occident avec Oxford. Tout d'abord, la génération franciscaine (ca. 1200-1210) précédant Robert Grosseteste à Oxford, tels Jean Blund ou Alexandre Neckham, sont les premiers lecteurs avertis d'un Aristote gréco-arabe, dont ils fréquentent librement le *De Anima*, la biologie et la philosophie naturelle³. Ils perpétuent ainsi la tradition scientifique typique du XII^e siècle, où sont transmis à la fois l'intérêt grandissant pour la

³ A Paris, la connaissance universitaire des théologiens sur l'aristotélisme concerne surtout le champ de la logique et se trouve freinée par l'entrée contestée de la *Métaphysique* et des *Libri naturales* et les censures successives de 1210 à 1215, 1231 et 1245. C. Lafleur, *L'enseignement philosophique à la Faculté des arts de l'Université de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques*, «Laval théologique et philosophique», 60/3 (2004), pp. 409-448. C. Lafleur, *Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des Arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle: le témoignage des «introductions à la philosophie» et des «guides de l'étudiant*, «Laval théologique et philosophique», 54/2 (1998), pp. 387-410. L. Bianchi, *Les interdictions relatives aux enseignements d'Aristote au XIII^e siècle*, in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle: autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*, a cura di C. Lafleur e J. Carrier, Turnhout 1997, pp. 109-137, A. De Libera, *Albert le Grand et l'antiplatonisme sans Platon*, in *Le platonisme dévoilé*, a cura di M. Dixsaut, Paris 1993, pp. 247-271.

philosophie naturelle et les exégèses bibliques. Après 1220, la philosophie d'Averroès et d'Avicenne domine de plus en plus les contenus philosophiques, ainsi que le *Liber de Causis* et les *Éléments de théologie* de Proclus⁴. Si Aristote, dans les *Seconds Analytiques*⁵, repousse la possibilité d'une physique mathématique, il traite des mathématiques comme des paradigmes de la connaissance scientifique sans avoir renié la conception platonicienne de la science. À sa suite, les médiévaux et Francesco d'Appignano conservent une conception idéaliste de la science, tout en maintenant une posture naturaliste dans la connaissance du monde réel⁶. Bien plus, la métaphysique du Stagirite, avec le péripatétisme arabe, devient une théologie naturelle qui aboutit à une synthèse du platonisme et de l'aristotélisme, dont les éléments sont empruntés au *Liber de Causis* et à la métaphysique de Ghazali. Certains interprètes arabes du dernier chapitre des *Seconds Analytiques* traitent de la connaissance empirique décrite par Aristote pour s'achever, par extrapolation, avec Platon dans l'intuition intellectuelle des formes pures et des étants mathématiques étants les plus véritables. L'ordre aristotélicien laisse les mathématiques dans l'intervalle entre la métaphysique et la physique, sans élucider clairement leur place. Durant l'âge d'or de la philosophie naturelle et à l'époque de Francesco d'Appignano, la physique aristotélicienne est longuement commentée et révèle dans sa comparaison avec les mathématiques, chez Gauthier Burley, comme Thomas Wylton ou Jean de Jandun, le platonisme critique et complexe d'Aristote : bien qu'il partage avec Platon le modèle d'un idéal scientifique, où la vérité sur la nature est immuable, le Stagirite rejette l'ontologie séparée des nombres et des idées⁷. En effet, l'esprit est capable d'abstraire, de considérer comme séparés des propriétés ou des aspects de choses qui sont inhérentes aux substances naturelles, mais il est inutile et impossible qu'il ait une conception des nombres existant absolument, en totale indépendance ontologique et dans un monde à part⁸. Les nombres n'existent pas sur le même mode dans l'esprit et dans les choses physiques, tels qu'ils sont conçus par les mathématiciens. L'esprit doit se contenter de faire «comme si»: l'être mathématique est considéré comme s'il existait en dehors du temps, dépourvu de mouvement, de changement. En tant qu'il est purement saisi par l'intellect, même de façon ponctuelle et pour étayer l'étude de la physique, l'être mathématique fait l'objet d'une science exacte. Pour autant, la faculté d'abstraction ne retient des êtres mathématiques que leurs

⁴ D. Calma, *Reading Proclus and the "Book of causes"*, Leiden 2019. *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle: autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*, a cura di C. Lafleur e J. Carrier, Turnhout 1997. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, with a new preface and four supplementary chapters; (together with) Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, Millwood, NY 1984.

⁵ Aristote recourt à de nombreux exemples mathématiques dans les *Seconds Analytiques*, I, 24, 86 a 22.

⁶ J. Biard e J. Celeyrette, *De la théologie aux mathématiques. L'infini au XIV^e siècle*, Paris 2005. M. Lejbowicz, *Logique, Mathématiques et contre-acclturation dans l'université médiévale*, in *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, a cura di S. Caroti e P. Souffrin, Firenze 1997, pp. 203-230, *Les doctrines de la science de l'Antiquité à l'âge classique*, a cura di R. Rashed e J. Biard, Leuven 1999.

⁷ C. Erisman, *L'homme commun: la genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen âge*, Paris 2011, A. de Libéra, *La querelle des universaux*, Paris 1996.

⁸ Il n'y a pas de monde intelligible explicitement défini chez Platon, cette notion se diffuse surtout avec Calcidius, le mythe du *Timée* étant ouvert à de nombreuses interprétations. Voir *Calcidius. Commentaire au "Timée" de Platon*, a cura di B. Bakhouché, Paris 2011.

propriétés quantitatives sur les corps et les phénomènes. Dès lors, Aristote concède aux nombres et aux grandeurs, une nature intermédiaire qu'il a peu explicitée, et qui favorise une action informatrice sur le sensible en physique par la médiation des structures mathématiques⁹.

Les mathématiques dans la division des sciences chez Francesco d'Appignano: un ordre qui reflète les approximations aristotéliennes, entre instabilité et valeur certaine de l'ontologie mathématique

Dans le prologue aux questions sur la *Métaphysique*, Francesco présente trois sortes de sciences particulières dominées par la métaphysique, la science physique, mathématique et politique:

Voici ce que l'on peut encore dire au sujet des sciences particulières: elles ne traitent pas de l'être rationnel de façon simple et indéterminée, comme les choses artificielles. Les mathématiques appartiennent à cette catégorie¹⁰.

Selon Francesco d'Appignano, comme l'art, la science mathématique est produite par la raison et les connaissances certaines. À la manière des êtres artificiels, les mathématiques reflètent les lois, se conforment aux règles vraies, élucident la causalité, explicitent les principes de la nature et sont le fruit d'un travail de l'intellect et de l'abstraction. Les *mathematicalia* préexistent alors dans une forme accomplie et résulte d'une volonté humaine en quête de perfection. Francesco exclut donc les mathématiques du champ de la nature, où se trouve la physique, mais leur attribue un degré optimal de certitude. Dès lors, Francesco offre un premier classement des sciences où la métaphysique est couronnée comme la plus noble des sciences, en ce qu'elle traite de l'être séparé en lui-même, juste devant la mathématique qui traite de l'être séparé par l'esprit. La physique et la politique, qui concernent l'être naturel individué et même l'être

⁹ Une certaine confusion règne dans la réception critique aristotélienne de l'ontologie intermédiaire des nombres platoniciens. Platon lui-même déplore que les mathématiques interviennent dans le sensible par les figures: les mathématiques sont des traces de l'intelligible dans le sensible, elles permettent de décrire ce qui ne change pas. En *Métaphysique M*, 6 et *N*, 1, *N* 3, Aristote admet la distinction platonicienne entre les nombres arithmétiques et les nombres idéaux, (la monade, la dyade, la triade, la tétrade); ces derniers sont des nombres séparés, qui conservent les notions abstraites des grandeurs numériques et géométriques habitant l'âme, et qui confèrent les formes aux grandeurs (la dyade à la ligne, la triade à la surface). En *M*, 1, en revanche, Aristote envisage a) une existence dans les objets sensibles, ce qu'il rejette car il les pense en dépendance d'êtres physiques, du temps, du lieu et de l'infini, b) une existence séparée, qu'il rejette également, c) une non-existence, à moins qu'ils soient en rapport avec les objets physiques, d) une existence alternative qu'il n'explique pas clairement. Aristote, *Métaphysique*, a cura di J. Tricot, Paris 1991. Voir H. Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, J. Cleary, *Aristotle and mathematics: aporetic method in cosmology and metaphysics*, Leiden, New York, Köln 1995, P. Pritchard, *Plato's philosophy of mathematics*, Sankt Augustin 1995, M. Kaiser, *Mathematische Kultur: oder Platons methodische Wissenschaft*, Marburg 2011, M. Panza, A. Sereni, *Introduction à la philosophie des mathématiques: le problème de Platon*, (traduit de l'italien par R. de Calan), Paris 2013.

¹⁰ Franciscus de Marchia, *Questiones super "Metaphysicam"*, a cura di N. Mariani, Roma 2012. *Prologus*, p. 49: «Vel aliter, de scientiis particularibus: quod non participant que habent esse a ratione simpliciter et indeterminatum, sicut sunt artificialia: et de istis sunt scientie mathematicae».

non déterminé (comme la matière), viennent clore la hiérarchie des sciences¹¹. Le critère de cet ordre dépend du degré de perfection de l'être étudié dans la génération. Francesco fait alors remarquer que la physique est plus noble que la mathématique du point de vue du sujet, mais, inversement, la mathématique est plus noble que la physique, parce qu'elle atteint une plus grande certitude¹². Francesco fait remarquer qu'un être, qui ne dépend pas de la raison pour exister ou pour constituer un mode d'être, est plus noble que celle qui en est tributaire. Bien que les êtres physiques naturels marquent cette double indépendance qui les rendraient plus nobles que la mathématique, cette science garantit une meilleure certitude que la physique:

[...] pour ce qui est de la certitude, c'est le contraire, parce que la science, qui relève des choses abstraites du mouvement présente une certitude plus forte que la science qui s'occupe des êtres sujets au mouvement, puisque le mouvement est cause de variabilité et d'instabilité et par conséquent, d'incertitude; or, la mathématique concerne les choses abstraites du mouvement et du changement; la physique relève des êtres sujets du mouvement, selon le livre VI de la *Métaphysique*, c'est pourquoi la mathématique est plus certaine que la physique¹³.

Francesco fait encore remarquer que la mathématique s'occupe des êtres universels et ne fait pas appel à l'expérience, tandis que la physique porte sur les êtres particuliers, et la politique recourt à l'expérience. À la fin du prologue, Francesco place la métaphysique comme science des sciences, puisqu'elle traite des êtres généraux et précède les sciences particulières. S'ensuit la physique qui permet d'appréhender les transcendants à partir de l'être sensible d'abord, et non de l'être séparé. La mathématique ne surgit qu'à la suite de la physique car «notre esprit ne procède pas d'un extrême à un autre, sans passer par le milieu¹⁴». Entre les choses sensibles et simplement abstraites, se trouvent les êtres intermédiaires mathématiques, selon qu'ils sont abstraits ou selon qu'ils sont concrets. La mathématique suit la physique¹⁵. Par ces dernières assertions, Francesco se fait l'héritier des apories aristotéliennes sur les mathématiques, tout en les considérant comme un modèle de certitude, propre à assurer le savoir et certifier une connaissance, la science devenant une disposition de l'esprit.

D'un côté, Francesco, en inscrivant les mathématiques dans le domaine ontologique de la certitude, rejoint une posture typique du XIV^{ème} siècle d'avant-garde, qui ouvre la voie à des débats épistémologiques majeurs jusqu'à la Renaissance, et notamment à

¹¹ Francesco d'Appignano, *Prologus*, p. 50.

¹² Francesco d'Appignano, *Prologus*, p. 50: «Ordine dignitatis, physica est nobilior mathematica ex parte subiecti, licet e converso mathematica sit certior physica, quia secundum Philosophum, I *De Anima*, una scientia nobilior est altera vel quia est de nobiliori subiecto vel quia est certior».

¹³ Francesco d'Appignano, *Prologus*, p. 51: «[...] licet quantum ad certitudinem sit e converso, quia scientia, que est de rebus abstractis a motu, est certior scientia que est de rebus subiecti motui, eo quod motus sit causa variabilitatis et instabilitatis, et, per consequens, incertitudinis; mathematica autem est de rebus abstractis a motu et mutatione; physica est de rebus subiectis motui, secundum Philosophum VI *Metaphysice*, quare mathematica est certior physica».

¹⁴ Francesco d'Appignano, *Prologus*, p. 56: «[...] intellectus noster non procedat de extremo in extremum nisi per medium».

¹⁵ Francesco d'Appignano, *Prologus*, p. 56: «et inter sensibilia et simpliciter abstracta cadant media mathematica secundum quid abstracta et secundum quid concreta ; post physicam sequitur mathematica».

Padoue au XVI^{ème} siècle¹⁶; lors de la redécouverte des sources mathématiques de Proclus, il s'agit d'identifier le modèle de certitude à la mathématique ou à la logique et comprendre pourquoi les mathématiques pourraient se hisser au rang de première science du point de vue de la certitude. D'un autre côté, Francesco adopte la tradition typique des commentateurs parisiens des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, en mettant l'abstraction mathématique à distance derrière la physique, ainsi que son usage au service de l'étude des phénomènes naturels. Francesco appartient donc bien à une ère intermédiaire de défiance¹⁷ envers les mathématiques, entre l'époque chartraine qui voit dans la *mathematica doctrinalis* platonicienne le modèle cosmologique et théologique de la création¹⁸, et Thomas Bradwardine affirmant que l'étude de la *Physique* sans recours aux mathématiques ne peut franchir la porte de la sagesse¹⁹.

La critique du platonisme dans la Physique I de Francesco d'Appignano: le statut à la fois séparé et abstrait de la forme dans la génération, au regard de la matière aristotélicienne

Matière et mathématiques aux XI et XII^{èmes} siècles

Dans le monde sensible platonicien, la rigueur du nombre endigue et contient tous les débordements de la matière féconde mais indomptable²⁰. Les mathématiques

¹⁶ Blaise de Parme, *Questiones circa Tractatum proportionum magistri Thome Bradwardini*, a cura di Joël Biard e Sabine Rommevaux, Paris 2005.

¹⁷ Dans les débats sur la structure du continu, cette défiance des prédécesseurs de Bradwardine, accompagnée d'une certaine incompétence, est partagée par plusieurs défenseurs de l'indivisibilisme, tels Nicolas d'Aurécourt, Nicolas Bonet, comme par leurs opposants aristotéliciens, Albert le Grand un peu plus tôt, Thomas d'Aquin, Jean de Jandun et Gautier Burley, selon lesquels le continu est composé de parties indéfiniment divisibles. Voir N. Kretzmann, *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, N.Y., London 1982, J. M. Thijssen, *Buridan on Mathematics*, «Vivarium», 23/1 (1985), pp. 55-80, *Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Âge*, a cura di C. Grellard, Lille 2004. Les commentateurs du XIII^e siècle livrent des débats approfondis sur le statut du nombre et d'importantes investigations sur son ontologie. Voir C. Trifogli, *Liber quartus Physicorum Aristotelis: repertorio delle questioni : commenti inglesi ca. 1250-1270*, Firenze 2007, *Liber tertius Physicorum Aristotelis: repertorio delle questioni : commenti inglesi: ca. 1250-1270*, Firenze 2004, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Leiden 2000. A. Lamy, *La grandeur de l'être. Une lecture introductive aux commentaires de la Physique de Gautier Burley*, Paris 2012.

¹⁸ Pour Platon, les êtres mathématiques et les nombres idéaux constituent un modèle de raisonnement et d'explication de la nature. Voir L. Brisson, F. W. Meyerstein, *Inventer l'univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris 1991.

¹⁹ E. Sylla, *Thomas Bradwardine's De Continuo and the Structure of Fourteenth Century Learning*, in *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science, Studies on the occasion of John E. Murdoch's seventieth Birthday*, a cura di E. Sylla, Leiden 1997, pp. 148-156. Pour la réception et la maîtrise des principes d'Euclide dans le traitement des sciences médiévales jusqu'à la Renaissance, voir S. Rommevaux, *Mathématiques et connaissance du monde réel avant Galilée*, Montreuil 2010.

²⁰ Calcidius, *Seconde partie du commentaire*, § 298, p. 527: «selon Platon, le monde a donc reçu ses biens de la générosité de dieu comme d'un père, tandis que les maux se sont attachés à lui par la faute de sa mère, la matière». § 299, p. 527 (*Timée* 30 a 4-5).

platoniciennes assurent donc, grâce au nombre, la permanence du monde, qui se caractérise par la causalité, sa stabilité, une cause produisant toujours le même effet, sa symétrie, puisque le rapport de causalité se répète²¹. L'unité génératrice et l'égalité de l'unité sont éternelles et forment le foyer propice d'une trinité au sein de l'Unité divine. Dans son modèle platonicien de la théologie de la création, Thierry de Chartres, Dieu est unité, entité d'accomplissement immuable, un au-delà de l'être et de l'un, qui peut être exprimable en terme mathématique pythagorien²². À la suite d'Augustin, qui se préoccupe déjà de ne pas laisser la matière prendre trop d'ampleur ontologique dans l'*administratio*, Thierry affirme:

Personne ne pense cependant que Platon a voulu que la matière soit coéternelle à Dieu, c'est-à-dire qu'il considère Dieu et la matière comme les principes des choses. Au contraire, il a voulu que la matière descende de Dieu. Partout en effet, il suit son maître Pythagore, qui désigne les principes des choses par l'unité et le binaire, en appelant Dieu l'unité et en désignant la matière par le binaire. Puisque donc le binaire descend de l'unité, il est évident qu'il a voulu que la matière descende de Dieu²³.

Le principe formel divin de la matière selon Francesco d'Appignano

Au livre I de sa compilation sur la *Physique*, Francesco évoque la critique aristotélicienne de la conception platonicienne de la matière, qui ne se distinguerait pas

²¹ Le nombre permet une contemplation des combinaisons qu'il génère, le lecteur doit les percer au jour, pour déchiffrer ce qui préexiste aux choses sensibles; l'idéalité des êtres mathématiques permet de pénétrer une réalité supérieure. A la manière de l'arithmétique où les nombres s'engendrent par multiplication, les uns par les autres, l'Unité du créateur, révélée dans le langage mathématique, à laquelle participe l'unité arithmétique, engendre l'altérité, crée les choses, selon la tradition pythagoricienne, où le nombre créé est à son tour créateur des choses.

²² Calcidius, *Seconde partie du Commentaire*, § 295, p. 523 (trad. B. Bakhouché): «Examinons maintenant la théorie des Pythagoriciens. Numenius, qui se réclame de l'école de Pythagore [...] [utilise] la doctrine de Pythagore avec laquelle s'accorde, selon lui, la théorie platonicienne. [...] Pythagore a donné à dieu le nom de «monade» et à la matière celui de «dyade». Cette «dyade», d'après lui, dès lors qu'elle est indéterminée, n'est pas engendrée, mais dès qu'elle est déterminée, est engendrée: avant d'être ornée et de recevoir forme et ordre, elle est sans naissance ni origine, mais, une fois qu'elle a été ornée et embellie par le dieu ordonnateur, elle est engendrée. Et comme l'engendrement est un événement postérieur, cette substance désordonnée et inengendrée doit être considérée comme aussi ancienne que dieu par qui elle a été ordonnée. Mais certains Pythagoriciens, qui n'ont pas bien compris le sens de cette théorie, ont pensé que cette dyade indéterminée et illimitée était elle aussi produite par cette seule monade, quand cette monade s'écarte de sa nature et prend l'aspect de la dyade. Mais ils ont tort, parce qu'alors la monade, qui existait, cesserait d'exister, la dyade, qui n'existait pas, viendrait à l'être et dieu se changerait en matière, tandis que la monade se changerait en dyade illimitée et indéterminée. Cette opinion ne convient même pas à des hommes médiocrement instruits».

²³ Thierry de Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, a cura di Nicolaus Häring, N.Toronto 1971, *Commentum super Boethii librum De Trinitate* II, 28, p. 77: «Nemo tamen existimet quod Plato materiam deo coeternam esse voluit licet deum et materiam rerum principia constituerit. Immo a deo descendere voluit materiam. Ubique enim magistrum suum sequitur Pythagoram qui unitatem et binarium duo rerum principia constituit: unitatem deum appellans, per binarium materiam designans. Quoniam ergo binarius ab unitate descendit constat quoniam materiam a deo descendere voluit».

de la privation et appartiendrait au non-être²⁴. Dans la série d'inconvénients à cette position attribuée à Platon, selon laquelle la matière²⁵ ne pourrait pas s'unir à la forme, car elle ne la rechercherait pas sans le concours de la privation, Francesco insiste sur la dépendance de la matière à la forme dans la génération et souligne le caractère divin de la forme:

[...] si l'on n'envisage pas la privation, deux inconvénients s'ensuivent : premièrement, la matière ne rechercherait pas la forme parce que la forme ne lui manquerait pas, et parce que l'être ne lui manquerait pas, elle ne rechercherait pas la forme: cela ne convient pas, car, un certain être divin étant disponible, excellent et désirable, c'est-à-dire la forme, nous disons que l'autre type d'être, c'est-à-dire la matière, conformément à sa nature, le recherche²⁶.

Même si l'influence chartraine et son usage cosmologique des mathématiques ne sont pas pleinement apparents dans le développement de Francesco, il n'en reste pas moins que la nature divine de la forme, venant accomplir une matière ingénérée et incorruptible, fait écho aux principes platoniciens relus par les chartrains des deux principes des choses: Dieu et la matière.

Un peu plus loin, il précise, dans la suite de ses critiques, que le principe formel est abstrait²⁷ et donne ainsi une ontologie flottante à la forme, où abstraction et séparation ne sont plus distinguées²⁸. En effet, la forme abstraite est considérée comme un être mis à part provisoirement par l'intellect, indépendamment de la matière et du mouvement, tandis que la forme séparée ou divine également évoquée par Francesco, définit un être qui jamais ne fut, ni n'est, ni ne sera dans la matière, un être qui se trouve absolument en dehors du mouvement et de la matière²⁹.

²⁴ Franciscus de Marchia, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, a cura di N. Mariani, Roma 1998. Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. I, p. 128 [Aristote, *Physique* I, 191 b35-38]: «ponit oppositionem Platonis circa materiam et privationem, ubi inprobat eum pro eo quod tetigit materiam insufficienter, nam dixit eam non differre a privatione et collocavit eam sub non-esse».

²⁵ Aristote a imposé une forte évolution sémantique à la métaphore spatiale énigmatique de la *Chôra* platonicienne (*Timée* 46 c-e), matériau (ce de quoi sont faites les choses sensibles) mais aussi lieu infini, où se manifeste le devenir, en un supôt indéterminé, *materia*, nécessitant la privation et la forme pour faire aboutir la génération.

²⁶ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. I, 5. «Privatio non stat cum forma, materia autem sic». «[...] privatione despecta, duo inconvenientia sequuntur: primum est quia tunc materia non appeteret formam quia non indigeret ea et ideo, propter non esse indigens, non appeteret eam: quod est inconviens, nam existente quodam divino, optimo et appetibili, id est forma, aliud, id est materia, dicimus secundum sui naturam appetere ipsum».

²⁷ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. I, p. 129, 7. «Uterius reprehendit eum». «Ultimo excusat se de reprehensione Platonis quantum ad formale principium quod posuit abstractum [...]».

²⁸ L'indistinction entre abstraction et séparation trouve son avènement dans la théologie chartraine de la *mathematica doctrinalis* et résulte de l'étroite articulation entre le théologique et le mathématique. Cette confusion se poursuit largement jusqu'à l'ère thomiste.

²⁹ C'est précisément le cas des nombres, tels qu'Aristote essaie de les envisager.

La critique du platonisme dans la Physique III: de l'infini quantitatif aristotélicien à l'émergence d'un infini en acte et d'accidents quantitatifs absolus (le temps et le nombre)

L'infini comme être quantitatif: Francesco dans la tradition thomiste d'un 'topos' aristotélicien

Conformément à la répartition des polémiques installées par Aristote à propos du platonisme mathématique, lesquelles distinguent le nombre d'une part et les mathématiques, d'autre part, les médiévaux traitent des mathématiques en *Physique* II (II, 193 b 22- 194a1-b9), pour leur refuser, en philosophie naturelle, leur statut d'êtres séparés, et les soumettre strictement au principe d'abstraction, en les assignant au statut auxiliaire et accidentel d'êtres quantitatifs: ils doivent favoriser l'étude de l'être naturel en devenir et de ses propriétés³⁰. Dans la lignée de ses prédécesseurs³¹, Albert le Grand et Thomas d'Aquin sur le commentaire d'Aristote, Burley, par exemple, rappelle les différences cardinales entre la physique et les mathématiques³² et s'inscrit dans la réserve typique de son époque, selon laquelle l'abstraction mathématique, capable d'envisager les lignes et les surfaces sans les corps sensibles, des corps naturels en mouvement comme s'ils étaient immobiles, de concevoir des grandeurs infinies, défiant les lois de la nature³³, présente un risque constant d'erreurs et d'illusions³⁴: cette abstraction ne doit jamais complètement se séparer de la vraie source de connaissance qu'est la nature. De la sorte, si les mathématiques partagent avec la science divine les considérations sur le nombre, et avec la physique, les quantités accidentelles, le continu et les indivisibles, Burley met en garde le mathématicien qui extrairait les accidents des corps sans envisager que ces abstractions par l'intellect sont issues de la nature, du mouvement et de la matière³⁵. Les êtres mathématiques se destinent donc à occuper une fonction d'appoint, réduits à l'imagination, aptes à produire ponctuellement des hypothèses sur la toute-puissance divine dépassant la raison. Ce n'est en aucun cas un outil de

³⁰ Le nombre est traité traditionnellement par les médiévaux depuis Albert le Grand surtout, dans *le Commentaire des Sentences* et en *Physique* III, à propos du statut de l'infini.

³¹ J. Murdoch, *Rationes mathematicae: un aspect du rapport des mathématiques et de la philosophie au Moyen Âge*, Paris 1962, A. G. Molland, *Mathematics in the Thought of Albertus*, in *Albertus Magnus and the sciences: commemorative essays*, a cura di J. A. Weisheipl, Toronto 1980, pp. 463-478, A. G. Molland, *Continuity and measure in Medieval Natural Philosophy*, «Miscellanea Mediaevalia», 16/1 (1983), pp. 132-144, P. M. J. E. Tuummers, *Albertus Magnus' View on the Angle with Special Emphasis on His Geometry and Metaphysics*, «Vivarium», 22 (1984), pp. 37-62, *Mathematics and its applications to science and natural philosophy in the Middle Ages: essays in honor of Marshall Clagett*, a cura di E. Grant e J. Murdoch, Cambridge 1987.

³² Gautier Burley, *Expositio et quaestiones in Physicam Aristotelis. Gualteri Burlei in physicam Aristotelis; expositio et quaestiones ac etiam quaestio de primo et ultimo instanti denuo revisa ac mendis purgata et accuratissima quantum ars perficere potest impressa*, Venezia 1501, L. II, f^o. 41^{va}-42^{va}, 61^{rb}-vb. Voir aussi Burley, *In Physicam*, cit., L. II, f^o. 54^{rb}-56^{ra}.

³³ *Ibid.*, L. III, f^o. 71^{ra}, 73^{ra}.

³⁴ *Ibid.*, L. III, f^o. 80^{vb}-81^{ra}, f^o. 85^{vb}.

³⁵ *Ibid.*, L. II, f^o. 42^{ra}-rb.

compréhension ou de connaissance exactes³⁶. Si le passage est absent dans la compilation de Francesco en *Physique* II, notre auteur ne manque pas de soumettre les êtres mathématiques à l'usage de la physique comme ses prédécesseurs, mais il l'insère au livre III³⁷, traditionnellement dédié au rôle central du nombre, introduit par les considérations sur la structure de l'infini, et plus particulièrement dans le passage *Physique* III, 203b18³⁸:

[...] Ce dont les mathématiciens font usage, il faut le poser dans les choses: or, les mathématiciens font usage de l'infini pour étudier la grandeur dans leur démonstration; il faut donc poser l'infini³⁹.

Le recours à l'usage de l'infini par les mathématiciens doit confirmer l'immersion de l'infini dans la nature des êtres à étudier sur un plan quantitatif⁴⁰. Dans la lignée d'Aristote, Francesco développe ainsi sa critique platonicienne de l'infini, comme un être quantitatif structurellement lié au nombre:

Il dit d'abord que Platon comme Pythagore, qui parlaient de l'infini sans l'inscrire dans les questions naturelles, ont soutenu que l'infini n'était pas un accident d'une chose mais la substance de cette chose, en cela, il y avait convergence entre eux mais il y avait aussi des différences entre leurs deux positions: d'abord parce que Pythagore a posé que l'infini n'était pas séparé des choses sensibles et se trouvait même en dehors du ciel; Platon a posé l'infini tant dans les choses sensibles que dans les êtres non sensibles mais pas en dehors du ciel; 2°, parce que les Pythagoriciens attribuaient l'infini à une racine, c'est-à-dire à un nombre pair, tandis que les Platoniciens, à deux racines, c'est-à-dire au grand et au petit⁴¹.

³⁶ Hugues de Saint Victor dans son *Didascalicon* introduit déjà cette notion, au chapitre 6, quand il présente le *Quadrivium*, il affirme: «l'objet propre de la mathématique est de s'attacher à la quantité abstraite, [...] elle se trouve dans l'imagination». Hugues de Saint Victor, *L'art de lire*, a cura di M. Lemoine, Paris 1991.

³⁷ Aristote, *Physique* III, 203a1.

³⁸ La question du nombre est également traitée dans le *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard. Pour le traitement de Francesco d'Appignano, voir A. Lamy, *De la théologie à la philosophie naturelle, le statut ontologique du nombre selon Francis de Marchia*, in *Atti del VI° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Comune di Appignano del Tronto 2013, pp. 7-30.

³⁹ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 192, 11. «Quinque rationibus probant infinitum esse». «[...] quo utuntur mathematici, illud est ponendum in rebus; set mathematici utuntur infinito in magnitudine in suis demonstrationibus; ergo infinitum est ponendum».

⁴⁰ Aristote, *Physique* III, 203a1, 5-17 (trad. L. Couloubaritsis): «Pour les uns, comme les Pythagoriciens et Platon, l'infini est par soi, non comme un accident d'autre chose, mais étant lui-même une étance. Cependant, pour les Pythagoriciens, l'infini est dans les choses sensibles, (car ils ne considèrent pas le nombre comme séparé), et est ce qui se trouve au-delà de l'univers, tandis que pour Platon, il n'y a aucun corps au-delà, pas même les Idées, du fait qu'elle ne se trouvent nulle part, mais l'infini est dans les choses sensibles et dans les Idées. Et pour les premiers, l'infini est le pair, car, enfermé et limité par l'impair, il confère aux étants l'infinité. Un indice en est ce qui arrive dans les nombres, car, si l'on place les gnomons autour de l'un et séparément, la spécificité devient tantôt toujours autre, tantôt une. Pour Platon, au contraire, il y a deux infinis, le grand et le petit».

⁴¹ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 189, 5. «Narrat diversas opinionones». «Dicit ergo, primo quod tam Plato quam Pitagoras, qui de infinito non naturaliter loquebantur, dixerunt infinitum non esse accidens rei set eius substantiam, et in hoc erat convenientia eorum, set differebant in duobus: primo, quia Pitagoras posuit infinitum non esse separatum a sensibilibus et etiam extra celum; Plato posuit ipsum tam in sensibilibus quam in non sensibilibus, set non extra celum; 2°, quia Pitagorici attribuebant infinitum uni radici, scilicet numero pari, Platonici vero duabus radicibus, scilicet magno et parvo».

Conformément à ses prédécesseurs médiévaux, mais de façon moins détaillée que Thomas d'Aquin, Francesco impose à la Monade indivisible et de la Dyade divisible de Platon, dotée des principes de Plus et de Moins, le contexte de la physique aristotélicienne, sa suprématie sur les mathématiques et l'ontologie aristotélicienne de la matière, de la forme et de la structure de l'infini⁴². Le statut de l'infini chez Platon reste flottant, à la fois dans le sensible et en dehors de lui.

Francesco se centre ainsi sur la critique aristotélicienne de l'infini platonicien, en rejetant son statut de séparation:

D'abord, il détruit l'opinion de Platon en montrant qu'il est impossible de poser l'infini séparé des choses sensibles pour deux raisons. Voici la première raison: si l'infini est séparé, comme le dit Platon, je m'interroge: ou bien il est quantifié, ou bien il n'est pas quantifié. S'il n'est pas quantifié, il est indivisible, puisque rien n'est divisible si ce n'est par la raison de la quantité; et s'il est indivisible, il ne doit pas être défini comme quantifié si ce n'est selon le premier mode, comme le point, dont nous n'abordons pas le rôle dans l'infini ici; au contraire, nous nous interrogeons davantage sur l'infini qui admet l'intermédiaire inachevé, dont ni le point ni l'être indivisible ne font partie. Toutefois, si l'on dit que l'infini est quantifié, alors il n'est pas infini par la raison de l'indivisible mais par la raison de la quantité qui lui est attribuée. Ainsi, l'infini ne sera pas le principe des êtres quel que soit le degré de quantité qui lui soit attribué. [...] donc en aucune manière, l'infini peut être posé comme séparé et principe des choses, comme Platon l'a posé⁴³.

⁴² Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, (après 1268), a cura di M. Maggiolo, Taurini-Romae 1954. L'Aquinat, plus que les autres commentateurs des années suivantes, place d'emblée en avant la nature du nombre platonicien comme substance des choses, et non l'infini; de plus, il fait du petit et du grand des attributs de la matière. Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum expositio*, III, 6, 6, p. 117: «Pythagorici enim non ponebant infinitum nisi in sensibilibus, cum enim infinitum competat quantitati, prima autem quantitas est numerus, Pythagorici non ponebant numerum separatum a sensibilibus, sed dicebant numerum esse substantiam rerum sensibilium et per consequens neque infinitum erat nisi in sensibilibus». Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum expositio*, III, 6, 7, p. 118: «Pythagorici attribuebant infinitum uni radici, scilicet numero pari. Et hoc manifestebant dupliciter. Primo per rationem: quia id quod concluditur ab alio et per aliud terminatur, quantum est de se, habet rationem infiniti; quod autem concludit et terminat, habet rationem infiniti. Par autem numerus comprehenditur et concluditur sub impari. Si enim proponitur aliquis numerus par, undique divisibilis apparet. Cum vero addita unitate ad imparem numerum reducitur, iam quandam indivisionem consequitur, ac si par sub impari constringatur: unde videtur quod par sit per se infinitum et causet in aliis infinitatem. [...] Ad cujus evidentiam sciendum est quod in geometricis, gnomon dicitur quadratum super diametrum consistens cum duobus supplementis: huiusmodi igitur gnomon circumcompositus quadrato, constituit quadratum. Ex huius ergo similitudine in numeris gnomones dici possunt numeri qui aliquibus numeris adduntur. [...] Et sic patet quare Pythagoras numero pari attribuerit infinitatem. Plato autem attribuebat duabus radicibus, scilicet magno et parvo: haec enim duo secundum ipsum sunt ex parte materiae, cui competit infinitum». Pour l'étude du nombre platonicien, voir Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum expositio*, III, 10, 12, p. 134, Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum expositio*, VII, 8, 16, p. 355 [Aristote, *Métaphysique* A, 6, I, 2]. Aristote, *Métaphysique* A, 6 987 b-988a (trad. L. Couloubaritsis): «Les Idées étant les causes des autres êtres, il estima que leurs éléments sont les éléments de toutes choses; ainsi, comme matière, les principes des Idées sont le Grand et le Petit, et, comme forme, c'est l'Un, car c'est à partir du Grand et du Petit, et par participation du Grand et du Petit à l'Un, que naissent les Nombres idéaux. Or, que l'Un soit la substance et non le prédicat d'une autre chose de laquelle on dit qu'elle est une, Platon en tombe d'accord avec les Pythagoriciens; que les nombres soient les causes de la substance des autres êtres, il l'admet encore pareillement avec eux. Mais remplacer l'Infini, conçu comme simple, par une Dyade, et constituer l'Infini avec le Grand et le Petit, c'est là une opinion qui est propre à Platon. Un autre point propre à Platon, c'est qu'il place les nombres en-dehors des objets sensibles, tandis que les Pythagoriciens prétendent que les choses mêmes sont nombres».

⁴³ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 192, 16. «Détruit opinionem Platonis». «Primo ergo destruit opinionem Platonis, ostendens quod impossibile est ponere infinitum separatum a sensibilibus duabus rationibus. Prima talis est: si infinitum est separatum, sicut dicit Plato, quero: aut

Son argumentation s'appuie sur la prémisse des attributs de la quantité, qui garde l'infini captif d'une nature indivisible ou divisible: si l'infini est indivisible, il n'a pas d'existence, il ne répond pas aux critères de définition de l'infini aristotélicien en puissance, divisible à l'infini et non composé d'indivisibles comme le point; s'il est divisible, il ne demeure pas séparé des choses sensibles. Francesco avance alors la seconde raison qui empêche l'infini d'être séparé des sensibles: l'infini est une passion de la grandeur, parce que le fini et l'infini reviennent à la quantité. Comme la grandeur ne peut être séparée des choses sensibles, l'infini sera encore moins séparé d'eux⁴⁴.

L'évocation d'un infini en acte chez Francesco d'Appignano: une trace majeure de la contamination des héritages platoniciens sur l'ontologie du temps et du nombre

Francesco développe alors le dernier argumentaire anti-platonicien de son ouvrage, où l'argumentation est à nouveau biaisée, puisque la substance existant par soi envisagée par Francesco et qui ne saurait être l'infini, est traitée à la fois sur le monde de l'essence métaphysique et sur celui d'une grandeur naturelle sécable:

L'opinion de Platon ayant été détruite sur ce point particulier, il détruit à présent communément l'opinion de l'un et de l'autre, c'est-à-dire de Pythagore et de Platon: l'un et l'autre posent en effet, comme on l'a vu, que l'infini est la substance existant par soi. [...] si l'infini est une substance existant par soi, ou bien elle est sécable en partie, ou bien elle est insécable; mais elle ne peut pas être posée sur l'un ou l'autre mode; donc en aucune façon, l'infini peut être posé comme une substance. [...] si l'on pose que l'infini est sécable, puisque n'importe quelle partie de la substance serait la substance, de même que n'importe quelle partie de l'air est l'air, de même n'importe quelle partie de l'infini sera infinie et ainsi il y aurait plusieurs infinis comme il y aurait plusieurs parties, ce qui est impossible. Il n'est donc pas possible de poser l'infini comme une substance sécable en parties, comme le disent les Pythagoriciens, pas plus qu'il n'est possible de le poser comme insécable, car du fait que l'infini est en acte, il est nécessaire qu'il soit quantifié. En effet, nous nous demandons toujours au sujet de l'infini quel est son intermédiaire inachevé et un infini n'est pas tel s'il n'est pas quantifié ou s'il ne présente pas un terme qui lui garantisse son extension au-delà de lui. Et ainsi il est nécessaire qu'un infini en acte soit un être quantifié. Si donc l'être quantifié est divisible, il apparaît qu'il ne peut être posé comme infini parce qu'il serait impossible à segmenter et indivisible; donc en aucune façon il ne faut poser l'infini comme une substance par soi existante⁴⁵.

est quantum aut non quantum; si non quantum, ergo est indivisibile, cum nil sit divisibile nisi ratione quantitatis; et si est indivisibile, non debet dici quantum nisi primo modo, sicut punctus, de quo infinito non querimus hic, set potius de infinito quod habet transitum inconsumabilem, cuiusmodi non est punctus nec aliquid indivisibile; set si dicatur quod sit quantum, ergo non est infinitum ratione sui, set ratione quantitatis que accidit sibi, et sic non erit principium entium quamvis accidat sibi quantitas [...]; nullo ergo modo poni potest infinitum separatim et principium verum, ut Plato posuit.

⁴⁴ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 195.

⁴⁵ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 195, 17. «Détruit l'opinion de Platon et de Pythagore». «Destructa opinio Platonis in speciali, nunc destruit communiter opinionem utriusque, Pythagore scilicet et Platonis: ponit enim uterque, ut visum est, infinitum esse substantiam per se existens. [...] si infinitum sit substantia per se ens, aut est partibilis aut inpartibilis; set neutro modo potest poni; ergo nullo modo potest poni infinitum substantia. [...] si ponitur quod sit partibilis, cum quelibet pars substantie sit substantia, sicut quelibet pars aeris est aer, tunc quelibet pars infiniti erit infinitum, et ita plura essent infinita sicut plures essent partes; quod est impossibile. Non ergo potest poni infinitum esse substantiam

Le raisonnement s'appuie sur la même prémisse de la quantité que précédemment: si l'infini existe, il sera divisible ou non divisible. À ce titre, il ne peut être une substance métaphysique insécable, qui n'est restituable que dans sa totalité et non dans ses parties. Francesco est cependant obligé d'évoquer dans ce dernier argumentaire une forme d'infini en acte, résultat de son interprétation de Pythagore. Même si Francesco admet et justifie l'infini aristotélicien en puissance et sa divisibilité à l'infini, il n'en reste pas moins qu'il retient de Pythagore un principe des êtres qui soit un infini, quantifié et en acte.

[...] Platon comme Pythagore ont posé l'acte et la substance comme le principe des êtres; mais Platon l'a posé comme séparé des sensibles, parce qu'il l'a posé dans les idées. Pythagore au contraire, a posé ce principe dans les choses sensibles et non séparé d'elles⁴⁶.

Francesco ne fait pas de l'infini une substance absolue mais, pour confirmer la nature divisible à l'infini de la structure aristotélicienne, doté d'intermédiaires inachevés, il l'oppose à un infini en acte pythagoricien, comme une forme d'infini substantiel quantifié, non divisible et absolu: dans la mesure où il est inséparable des sensibles, il est nécessairement quantifié, et son actualité le rend insécable et indivisible, à la manière d'une substance. Les critiques aristotéliciennes de Platon dans la *Physique* de Francesco se centrent uniquement sur la nature de l'infini mais maintiennent les approximations du Stagirite sur l'ensemble du platonisme mathématique, par les rapprochements traditionnellement confus entre Platon et Pythagore. Séparé du sensible ou inhérent à lui, l'infini de Francesco, même s'il s'inscrit dans la tradition aristotélicienne, se décline aussi sous une forme substantielle actuelle, l'acte et la substance revêtant chez Platon le caractère transcendant des idées et renvoyant chez Pythagore au caractère substantiel du nombre⁴⁷.

Ce croisement des contenus pythagorico-platoniciens, non élucidé par Aristote et relu à l'ère chrétienne, où l'infini positif révèle l'acte créateur omnipotent de Dieu, contribue à provoquer une sorte de contagion ontologique entre la substance et la quantité. À l'époque de Francesco, comme dans ses propres doctrines, la structure du continu et les êtres quantitatifs, en général, sont soumis à de nouveaux questionnements sur leur composition et leur ontologie absolue, proche de la substance. Les

partibilem per partes, ut Pitagorici dicunt, nec potest poni inpartibilem, nam quod attu est infinitum, necesse est quod sit quantum. Hoc enim semper querimus de infinito quod habeat transitum inconsumabilem, et tale non est nisi quantum sive terminus extensus; et sic infinitum in attu necesse est esse quantum; si ergo esse quantum est divisibile, patet quod non potest poni infinitum quod sit inpartibile et indivisibile; nullo ergo modo debet poni infinitum substantia per se existens».

⁴⁶ Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, L. III, p. 194, 14. «Destruit opinionem Platonis et Pitagore». 15. «Sciendum». «Tam Plato quam Pythagoras posuerunt attum et substantiam principium entium; set Plato posuit ipsum separatam a sensibilibus, quia posuit ipsum in ydeis; Pitagoras vero posuit ipsum in sensibilibus et non separatam ab eis».

⁴⁷ Ch. Schabel, *La dottrina di Francesco di Marchia sulla predestinazione*, «Picenum Seraphicum», 20 (2001), pp. 9-45, pp. 18-21, W. O. Duba, *Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, a cura di J.F. Falá and I. Zavattero, Ariccia 2018, pp. 239-369, Ch. Schabel, *Francis of Marchia on Divine Ideas*, in *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, a cura di M.C. Pacheco e J.F. Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 1589-1600.

commentateurs, dans la lignée d'Aristote et des catégories vont faire du nombre⁴⁸ (quantité discrète), des lignes, des points, des surfaces (quantités continues) des êtres quantitatifs absolus et à part entière⁴⁹. Bien plus, l'avènement de l'infini actuel tend à valoriser un nombre-point actuel, de nature mathématique séparée, ou assimilé à un indivisible dans les grandeurs naturelles. Même si Francesco n'est pas indivisibiliste, mais se rattache plutôt à la tradition thomiste, il n'en reste pas moins que l'ombre du platonisme dans son œuvre métaphysique et physique aboutit à plusieurs doctrines : une certitude de la science mathématique, une ontologie ouverte, intermédiaire mais transcendante, à la fois abstraite et séparée, des êtres mathématiques utilisés en physique, une forme divine des êtres matériels dans le système hylémorphique, et une actualité envisagée dans la structure de l'infini⁵⁰. Ces quatre aspects ont pu contribuer à singulariser ses représentations du temps infini et du nombre, à la fois forme matérielle et transcendante.

Francesco a intégré le temps dans les considérations sur l'infini actuel, c'est-à-dire dans les arguments originaux propres à la structure du continu et à la définition de la catégorie de quantité⁵¹. Puisque Dieu peut produire des grandeurs infinies actuelles, des multitudes, des formes intensives achevées, puisque le temps est une entité successive, le temps et le mouvement peuvent être infinis⁵². L'être actuel du temps infini passé admet la durée infinie d'une réalité successive; Francesco établit donc une stricte analogie entre la quantité du flux temporel et la quantité de la permanence des continus

⁴⁸ A. Lamy, *Les réductions ontologiques du nombre dans la continuité et la succession au XIV^e siècle: l'exemple de Gantier Burley (Exposition et questions sur la Physique (L. III, IV))*, in *Mélanges offerts en l'honneur de Joël Biard*, a cura di Ch. Grellard, Paris 2018, pp. 137-152.

⁴⁹ Dans les doctrines eucharistiques, la quantité est désignée comme un accident eucharistique capable de servir de support à la substance du pain et du vin au moment de la transsubstantiation. P.J.J. Bakker, *La raison et le miracle: les doctrines eucharistiques (c. 1250 - c. 1400): contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie*, dissertation, Nijmegen 1999. F. Amerini, *Utrum inherencia sit de essentia accidentis. Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, «Vivarium», 44/1 (2006), pp. 96-150. W. Duba, *Francesco d'Appignano alla ricerca del realismo*, in *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2011, pp. 61-76.

⁵⁰ Il ne reprend donc pas les failles pointées par Averroès, selon lequel Aristote soutient principalement que si l'addition des parties et des grandeurs progressait à l'infini dans la structure du continu, il faudrait aussi reconnaître une grandeur infinie actuelle, car il est toujours possible de trouver une grandeur plus importante que la précédente, et à terme, que la grandeur infinie actuelle elle-même. C'est inacceptable d'un point de vue logique et cosmologique pour Aristote, mais, pour certains commentateurs du XIII^e siècle, Averroès a vu juste, car Aristote admet que la série de nombre soit un infini potentiel dans l'addition mais refuse qu'il s'agisse alors d'un infini actuel dans lequel il y aurait une infinité de nombre. Averroès, *Physique, In libros Physicorum, De Physico auditu*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. IV, Frankfurt-am-Main 1962. C. Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, cit.

⁵¹ L.R. Friedman, *Francesco d'Appignano on the eternity of the world and the actual infinite*, in *Atti del I Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2001, pp. 83-102.

⁵² Comme chez Thomas d'Aquin, la multitude appartient aux transcendants chez Francesco. Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum expositio*, III, 8, 3-4, p. 125 [Aristote, *Physique* III 204 b1, *Métaphysique* I, 1]: «Addit enim numerus super multitudinem rationem mensuratis: est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphy. Et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretæ, non autem multitudo, sed est de transcendentibus». Francis de Marchia, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, III, p. 198: «Addit enim numerus supra multitudinem mensurationis rationem; est enim numerus multitudo mensurata per unum, ut dicitur V Metaphysice. Et ita numerus ponitur inter species quantitatis discrete, non autem multitudo, sed est de transcendentibus».

par rapport à leur début comme par rapport à leurs termes. Bien plus, alors que pour le Stagirite, le continu est caractérisé par quelque chose de divisible en parties, et que la non-existence du temps et du mouvement est induite par la non-existence de leurs parties, Francesco reprend la position de Wylton, qui s'appuie sur la caractérisation du continu de *Physique* V, 3, 227 a 10-17: «on a un continu quand la limite de chacune des deux choses réunies est la même⁵³». Un continu est une quantité dont les parties se rejoignent à une limite commune. Pour un continu, il suffit que cette limite existe en acte. Aristote avait reconnu qu'une limite commune existe pour le temps et le mouvement, à savoir l'instant présent et l'élément présent sans durée du mouvement. Wylton fait alors remarquer que l'existence actuelle des parties du continu suffit à caractériser l'existence du continu comme le continu successif du temps et du mouvement. Les parties actuelles du continu sont seulement nécessaires pour caractériser la structure du continu permanent. Du point de vue géométrique, l'instant sur la ligne du temps est littéralement analogue au point sur la ligne du continu.

Deuxièmement, Francesco considère le nombre comme un accident absolu appartenant à l'être, à la quantité discrète, aux croisements entre la *Métaphysique* et la *Physique*: il envisage notamment deux principes pour le nombre, *formaliter* et *materialiter*. Francis montre que le principe du nombre *materialiter* est causé par la division de l'être commun, il circule et embrasse tous les genres de l'être, tandis que le principe du nombre *formaliter* est causé par la division de la structure du continu⁵⁴.

Conclusion

Le platonisme mathématique développé dans la pensée de Francesco d'Appignano, même s'il semble secondaire à première vue, résiste pleinement aux efforts d'Aristote pour l'invalider, le comprendre ou le réduire aux nouveaux schémas noétiques de la philosophie naturelle du Stagirite et de sa métaphysique. Dès lors, ce platonisme continue de révéler l'absolu, l'actualité et la permanence d'une ontologie irréductible aux critiques d'Aristote, sur les notions de matière, de quantité, de substance et d'infini. Il maintient aussi les êtres mathématiques dans un statut insoluble et insaisissable, à la fois dans les sensibles et en dehors d'eux, quantifiables, mais en même temps, sans mesure et infinis. Ces énigmes ouvertes, où dominent les marqueurs platoniciens de l'être en acte et d'une forme-principe substantielle divine, se retrouvent chez Francesco et concourent à sa créativité ontologique relative aux êtres quantitatifs du temps, de l'infini

⁵³ Thomas Wylton, *In Physicam*, IV, f^o. 61 ra-rb.

⁵⁴ Francesco de Appignano, *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi, III Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, qu. 2, *articulus primus*, § 103, p. 499: «[...] duplex est numerus: unus transcendens, qui causatur ex divisione entis in communi; alius contractus ad quantitatem continuam, sicut numerus qui causatur ex divisione quantitatis continue. § 104. [...] duplex est unum quod est numeri principium: quoddam quod est principium numeri transcendentis, aliud quod est principium numeri contracti; primum circuit omne genus sicut et numerus ipse cuius est principium, non tamen formaliter, sicut nec numerus, set materialiter». Franciscus de Marchia, *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi, III Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, a cura di N. Mariani, Grottaferrata 2007.

et du nombre. La science mathématique, quant à elle, si instable dans la classification aristotélécienne, accède chez Francesco à un niveau de certitude déterminant pour les siècles renaissants, qui la remettent à l'honneur dans l'avènement d'une physique mathématique.

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 libro¹. 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 personale².

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.

¹ 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.

² 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 errori³. Coerentemente con questo assunto, Scoto sostiene che la ragione naturale può arrivare a stabilire con efficacia che l'anima sia forma del corpo⁴, ma non riesce, senza la fede, a comprendere quale tipo di immortalità e di fine ultimo costituiscano il destino dell'uomo⁵.

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 corpo⁶, mostrandosi però scettico verso la possibilità di dimostrarne filosoficamente l'immortalità⁷. Pur riconoscendo indubbiamente questo

³ 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.

⁴ 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.

⁵ 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.

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

⁷ 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 esplicitate⁸.

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 secolo⁹. 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 è¹⁰; per Pietro di Giovanni Olivi, la via migliore è quella legata alla giustizia divina¹¹, 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 morte¹². 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

⁸ «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.

⁹ 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.

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

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

¹² Cfr. *infra*, nota 55.

divina e all'irriducibilità del fine ultimo umano alla sola vita terrena¹³. 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'anima¹⁴.

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 ragione¹⁵. Come vedremo, Francesco di

¹³ 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.

¹⁴ 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).

¹⁵ 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 successo¹⁶.

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 inaccettabili¹⁷. 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 oggetto¹⁸.

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 questione¹⁹. Il primo si basa sul principio secondo il quale nessuna

¹⁶ «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).

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ «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 compie²⁰. 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 corruzione²¹.

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 sostanza²². 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 Olivi²³. 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.

²⁰ «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).

²¹ «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*).

²² 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.

²³ 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 Scotus non avrebbe faticato ad attribuire all’anima umana²⁴.

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 Scotus 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 Scotus: in effetti, se si osservano i passaggi in cui Scotus attribuisce a questi argomenti lo statuto di ragioni “probabili”, si può facilmente constatare che il riconoscimento di una tale plausibilità ha per Scotus 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 incorruttibile²⁵.

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

²⁴ Cfr. Giovanni Duns Scotus, *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.

²⁵ 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.

sostanziali²⁶. 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 ulteriore²⁷.

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*²⁸. 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 sostenere²⁹.

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*³⁰. 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

²⁶ 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.

²⁷ 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.

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

²⁹ 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.

³⁰ «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 ente³¹. 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 anima³².

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 sé³³.

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*, ecc³⁴.

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

³¹ 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.

³² «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.

³³ 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.

³⁴ 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 fallimento³⁵.

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 eterna³⁶.

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 dirimente³⁷.

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 dottrina³⁸.

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

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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.

³⁸ In questo riferimento a Tommaso d'Aquino, identificato come *unus doctor*, Francesco ricalca precisamente Scoto: «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 Scoto: «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 Scoto, *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 anziani³⁹.

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 coglie⁴⁰. 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 Olivi⁴¹.

Quanto alle argomentazioni che riguardano il fine, Francesco, seguendo piuttosto da vicino la critica di Scoto⁴², 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 compie⁴³.

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

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

⁴² 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.

⁴³ 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 importanza⁴⁴. Si può però osservare che già Scoto aveva attribuito un valore solo secondario a questo tipo di argomentazione, in quanto troppo legata a premesse teologiche⁴⁵. 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 ultimo⁴⁶. 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 particolari⁴⁷. 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 corpo⁴⁸.

⁴⁴ 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.

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

⁴⁶ «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).

⁴⁷ «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).

⁴⁸ «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 dimostrazione⁴⁹. 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 stesso⁵⁰ 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 dettaglio⁵¹.

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 desiderio⁵². 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 volontario⁵³.

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.

⁴⁹ «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).

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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.

⁵² «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.

⁵³ 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 Olivi⁵⁴, 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 compie⁵⁵. 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* XII⁵⁶ – quindi da Duns Scoto⁵⁷. 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 evocherebbe 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,

⁵⁴ «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).

⁵⁵ «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 suscipit. 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).

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

⁵⁷ 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 meno⁵⁸.

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 vizio⁵⁹. 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 suicidio⁶⁰. Si potrebbe dire che Francesco applica qui la categoria che nell'ambito della filosofia morale viene chiamato il «duplice effetto» o «volontario indiretto»⁶¹, 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 moventi. Innanzitutto, lo abbiamo visto, egli non si è limitato a considerare

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ «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).

⁶¹ 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 temi⁶², 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".

⁶² 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.

Ad butilitatem comunis: i libri iurium marchigiani del Duecento tra ideologia e pragmatismo

Maela Carletti

Abstract

Il contributo presenta una panoramica delle edizioni di *libri iurium* prodotti nella Marca medievale nel corso del Duecento, in un contesto di accentuato particolarismo demico; lungi dal voler proporre un modello regionale, si ravvisa nella strenua difesa dei diritti giurisdizionali sulla città e sul contado un elemento che li accomuna in modo precipuo, pur nella varietà degli esiti formali, di cui si tratteggiano le caratteristiche salienti.

The contribution presents an overview of the editions of *libri iurium* produced in the medieval Marca during the thirteenth century, in a context of accentuated demic particularism; far from wanting to propose a 'regional' model, the strenuous defense of jurisdictional rights over the city and the countryside is an element that unites them in a unique way, despite the variety of formal outcomes, whose salient features are outlined.

Dal 1915, quando Pietro Torelli formulava la prima efficace, e ben nota, definizione dei cartulari comunali come contenitori che raccolgono “le prove scritte delle ragioni formali, o giuridiche, della vita del Comune, dei rapporti col di fuori, dei diritti sul territorio dipendente”¹, e l'avvio di una sistematizzazione della materia grazie ai lavori di Dino Puncuh e Antonella Rovere², si sono moltiplicate le edizioni e gli studi specifici

¹ P. Torelli, *Studi e ricerche di diplomatica comunale*, Mantova 1915, p. 87.

² Determinante per l'avvio e il successivo sviluppo dello studio dei cartulari in Italia, risulta l'edizione dei *libri iurium* del comune di Genova a cura di Dino Puncuh e Antonella Rovere, per cui si vedano il volume introduttivo, *I libri iurium della Repubblica di Genova. Introduzione*, a cura di D. Puncuh, A. Rovere, Genova 1992, e una cospicua serie di volumi contenenti l'edizione dei documenti. Si veda inoltre: A. Rovere, *I «libri iurium» dell'Italia comunale*, in *Civiltà comunale: Libro, Scrittura, Documento*, Atti del Convegno (Genova, 8-11 novembre 1988), Genova 1989 («Atti della Società ligure di storia patria», n.s., XXIX-CIII-fasc. II), pp. 157-199; Ead., *I «libri iurium» delle città italiane*, «Archivi per la storia», 6 (1993), pp. 79-94; Ead., *Tipologia documentale nei Libri iurium dell'Italia comunale*, in *La diplomatique urbaine en Europe au Moyen Age*, Actes du congrès de la Commission internationale de Diplomatique (Gand, 25-29 août 1998), a cura di W. Prevenier, T. de Hemptinne, Louvain-Apeldoorn 2000, pp. 417-436; P. Cammarosano, *I «libri iurium» e la memoria storica delle città comunali*, in *Il senso della storia nella cultura medievale italiana*

sugli esemplari dell'Italia centro settentrionale³. Così anche per le Marche, nel torno di un ventennio, si è portato a compimento il progetto di edizione dei *libri iurium* duecenteschi⁴, con la pubblicazione nel 2017 del Libro rosso del comune di Osimo, a cura di chi scrive e di Francesco Pirani⁵. Il progetto era stato avviato nel 1996 con la pubblicazione del *liber iurium* dell'episcopato e della città di Fermo, in tre volumi, realizzata da Delio Pacini, Giuseppe Avarucci e Ugo Paoli⁶, proseguito poi con l'edizione del Libro rosso del comune di Fabriano, a cura di Attilio Bartoli Langeli, Erminia Irace e Andrea Maiarelli nel 1998⁷, dei due Libri rossi di Iesi, entrambi pubblicati da chi scrive nel 2000⁸ e nel 2007⁹, del Quinternone di Ascoli Piceno a cura di Giammario Borri nel 2009¹⁰, del Libro rosso del comune di Camerino a cura di Ilaria Biondi nel 2014¹¹.

Disponendo, quindi, di edizioni critiche aggiornate, il presente contributo propone una visione sinottica dei sei esemplari duecenteschi ad oggi conosciuti. Appartengono

(1100-1350), Atti del Quattordicesimo convegno di studi (Pistoia, 14-17 maggio 1993), Pistoia 1995, pp. 309-325 (ora anche in *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII*, a cura di G. Albini, Torino 1988, pp. 95-108).

³ Nell'impossibilità di dare conto in questa sede della ormai imponente bibliografia sui *libri iurium* dell'Italia centro settentrionale, si segnalano alcune pubblicazioni miscelanee relative a contesti regionali: «*Libri iurium e organizzazione del territorio in Piemonte (secoli XIII-XVI)*», Atti del Convegno (Mondovì, 29 marzo 2003), a cura di P. Grillo, F. Panero, Cuneo 2003 (= «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», CXXVIII [2003]); *Cartulari comunali: Umbria e regioni contermini (secolo XIII)*, a cura di A. Bartoli Langeli, G.P. Scharf, Perugia 2007 [ma 2008] (Deputazione di storia patria per l'Umbria, Appendici al Bollettino, 26), che propone l'analisi comparativa dei *libri iurium* dell'Umbria, allargata verso la Toscana (con i comuni di Arezzo, Cortona e Massa Marittima), il comune di Rimini e le Marche, queste ultime affidate a Martina Cameli che nel saggio *I libri iurium dei comuni delle Marche* (pp. 91-108), dopo un'ampia introduzione, propone le schede descrittive dei *libri* di Iesi, Fabriano, Camerino e Fermo. È relativo all'ambito territoriale regionale della Lombardia il contributo di P. Merati, *I libri iurium delle città lombarde: geografia, cronologia, forme*, in *La costruzione del dominio cittadino sulle campagne. Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV*, a cura di R. Mucciarelli, G. Piccini, G. Pinto, Siena 2009, pp. 123-152; tra i numerosi contributi dedicati al Piemonte, si veda L. Baietto, *Elaborazione di sistemi documentari e trasformazioni politiche nei comuni piemontesi (secolo XIII): una relazione di circolarità*, «Società e Storia», 25, 98 (2002), pp. 645-680, distribuito online da Reti Medievali: <<http://www.rmoa.unina.it/95/1/RM-Baietto-Elaborazione.pdf>>.

⁴ Ci si riferisce a quei *libri* la cui composizione inizia nel Duecento, protraendosi poi spesso, con aggiunte e aggiornamenti, nei secoli successivi.

⁵ *Il Libro rosso del comune di Osimo*, a cura di M. Carletti, F. Pirani, Spoleto 2017, ottavo volume della collana Fonti documentarie della Marca medievale edita dal CISAM, diretta da Giuseppe Avarucci.

⁶ *Liber iurium dell'episcopato e della città di Fermo (977-1266). Codice 1030 dell'Archivio storico comunale di Fermo*, a cura di D. Pacini, G. Avarucci, U. Paoli, 3 voll., Ancona 1996.

⁷ *Il Libro rosso del comune di Fabriano*, a cura di A. Bartoli Langeli, E. Irace, A. Maiarelli, 2 voll., Fabriano 1998; l'edizione si compone di due volumi, di cui il secondo accoglie il Testo, mentre il primo è costituito dagli Indici e da due corposi saggi introduttivi: F. Pirani, *Il Comune e il Libro rosso fra storia e storiografia* (pp. 3-29) delinea il contesto da cui scaturisce il Libro rosso, tracciando il nesso tra storia e produzione documentaria; A. Bartoli Langeli, E. Irace, A. Maiarelli, *Storia del Libro rosso* (pp. 31-79) analizzano la struttura e le modalità di redazione del codice.

⁸ *Il Libro rosso del Comune di Iesi. Codice 2 dell'Archivio storico comunale di Iesi*, a cura di G. Avarucci, M. Carletti, Ancona 2000; ora anche Spoleto 2007, primo volume della collana Fonti documentarie della Marca medievale.

⁹ *Il Libro rosso del Comune di Iesi. Codice 1 dell'Archivio storico comunale di Iesi*, a cura di M. Carletti, Spoleto 2007, secondo volume della collana Fonti documentarie della Marca medievale.

¹⁰ *Il Quinternone di Ascoli Piceno*, a cura di G. Borri, Spoleto 2009, terzo volume della collana Fonti documentarie della Marca medievale.

¹¹ *Il Libro rosso del comune di Camerino*, a cura di I. Biondi, Spoleto 2014, settimo volume della collana Fonti documentarie della Marca medievale.

tutti a città vescovili, con l'eccezione di Fabriano, che tuttavia, rientra nel novero delle numerose *terre* di media grandezza che nel corso del Duecento, grazie a un estremo dinamismo sul piano sociale ed economico, acquisirono una forte identità, una spiccata consapevolezza e una funzione di controllo su un'ampia porzione di territorio¹².

Ci si potrebbe interrogare circa la mancanza di un cartulario relativo alla città capoluogo della regione ed eponima della Marca, cioè Ancona. Premesso che per la città costiera, purtroppo, ogni discorso è inficiato dalla distruzione di gran parte del materiale documentario a causa degli eventi bellici che hanno ripetutamente arrecato danni alla città nel corso delle due guerre, si segnala l'esistenza di alcuni registri, tra cui un Libro giallo grande e un Libro giallo piccolo recanti copie di bolle e privilegi dei secoli XIV-XVI, quindi al di fuori dell'arco cronologico individuato nel presente contributo, forse assimilabili alla categoria dei *libri iurium*, che meritano certamente approfondimenti e che consentono di ipotizzare l'esistenza di redazioni precedenti¹³.

Mancano del tutto cartulari provenienti dalle città del nord della regione, situandosi tutti gli esemplari nella fascia centro meridionale della Marca, a sud di Ancona; non trovo una spiegazione al fenomeno, certo è indubbio che l'unità regionale odierna include due aree con tradizioni politico-istituzionali diverse: semplificando all'estremo, il nord gravitante su Ravenna, caratterizzato tra l'altro da un minore addensamento demico, e il centro-sud che assume un profilo più ibrido, inglobando i territori dei comitati pentapolitani su cui permane un più o meno accentuato dominio bizantino e quei territori che invece sono interessati dall'occupazione longobarda¹⁴.

Si collocano cronologicamente nell'intero arco del XIII secolo; il quadro storico e geo-politico in cui le autorità hanno intrapreso l'allestimento dei rispettivi *libri iurium* è dunque quello della Marca centro meridionale del Duecento, un contesto, come è noto, fortemente caratterizzato da frammentarietà sociale e istituzionale, dall'assenza di grandi agglomerati urbani in grado di svolgere una funzione catalizzatrice e dalla presenza, di contro, di un elevato numero di città e comuni medi, piccoli e piccolissimi, spesso privi di dignità vescovile. Tuttavia, pur constatando il sostanziale frazionamento politico e l'oggettiva marginalità geografica della Marca, estrema propaggine dello Stato Pontificio e, più in generale, dell'Italia dei comuni, tuttavia si registra un ampio panorama di processi istituzionali e poliedriche forme di autonomia che in molti frangenti ricalcano le dinamiche sociali e istituzionali delle grandi città, in un contesto di diffusa dinamicità

¹² Oltre al saggio introduttivo all'edizione del cartulario fabrianese, Pirani, *Il Comune* cit., si veda l'approfondimento monografico Id., *Fabriano in età comunale. Nascita e affermazione di una città manifatturiera*, Firenze 2003, dove l'autore sottolinea come «la definizione di Fabriano, sia dal punto di vista socio-economico che istituzionale, non può essere certo compresa entro gli angusti spazi di una comunità rurale. La sua vocazione urbana si rende infatti evidente durante la matura età comunale attraverso vari fattori, messi a fuoco dalla recente storiografia per definire lo spettro di funzioni di una città: la capacità di inquadrare politicamente ampi territori rurali, l'inserimento in circuiti commerciali sovraregionali, la complessità dell'organizzazione istituzionale, la conquista di spazi normativi, la presenza di una società articolata e divisa politicamente al suo interno» (p. 5).

¹³ *L'archivio del Comune di Ancona. Antico Regime*, a cura di C. Giacomini, Ancona 2020, p. 12; E. Lodolini, *Gli Archivi storici dei comuni delle Marche*, Roma 1960 (Quaderni della "Rassegna degli Archivi di Stato", 6), p. 47.

¹⁴ Sull'origine della Marca Anconetana e, più in generale, sulla conformazione geo-politica del territorio, si veda R. Bernacchia, *Incastellamento e distretti rurali nella Marca Anconitana (secoli X-XII)*, Spoleto 2002, pp. 73-113.

politica, economica e sociale, come conferma anche la precoce ed elevata produzione di *libri iurium* marchigiani¹⁵.

L'accentuato particolarismo e la conseguente esigenza di autonomia fanno sì che durante l'accesso conflitto tra papato e impero, gli organismi istituzionali cittadini abbiano portato avanti una politica spesso spregiudicata di opportunismo, nella volontà di destreggiarsi tra forze opposte e contrastanti, con l'unico scopo di conquistare uno spazio giuridico e territoriale il più ampio possibile. A complicare il quadro delle forze in campo sono le rivendicazioni di carattere temporale dei vescovi, più o meno incisive a seconda del contesto¹⁶, e la presenza dei *domini loci*, che, pur variamente disseminati sul territorio a formare una fitta trama di dominazioni, generalmente di non eccessiva estensione, agiscono al fine di limitare o favorire l'espansione territoriale dei comuni¹⁷. Un quadro particolarmente instabile che determina da parte di ciascuna entità politica, e in particolar modo delle istituzioni comunali, la necessità di giustificare, difendere, riaffermare continuamente la legittimità della propria esistenza e del potere che intende esercitare sul territorio, nei confronti delle autorità superiori e degli enti che la circondano (altri comuni, castelli, signori, chiese, monasteri) in un gioco di alleanze, scontri, conquiste e sconfitte¹⁸.

Ne deriva che le raccolte di atti che compongono i *libri iurium* marchigiani, più di altri esempi dell'Italia settentrionale, sono finalizzate, in prima istanza, all'affermazione dei diritti e delle prerogative che il comune reclama a sé e pretende di attuare sulla città e sul contado, rispondendo pertanto a una logica eminentemente territoriale e pragmatica:

¹⁵ Sulla particolare conformazione demica e istituzionale dell'area marchigiana, il riferimento d'obbligo è J.C. Maire Viguier, *Comuni e signorie in Umbria, Marche e Lazio*, Torino, 1987. Parla di «policentrismo esasperato» G. Pinto, *Le città umbro-marchigiane*, in *Le città del Mediterraneo all'apogeo dello sviluppo medievale. Aspetti economici e sociali*, Atti del diciottesimo Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 18-21 maggio 2001), Pistoia 2003, pp. 245-272, 254. Sull'argomento si vedano anche G. Taddei, *Comuni rurali e centri minori dell'Italia centrale tra XII e XIV sec.*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 123 (2011) 2, pp. 319-334; M. Ginatempo, *Vivere 'a modo di città: i centri minori italiani nel basso Medioevo*, in *Città e campagna nel basso Medioevo. Studi sulla società italiana offerti dagli allievi a Giuliano Pinto*, Firenze 2014, pp. 1-30; F. Pirani, «Multa notabilissima castra». I centri minori delle Marche, in *I centri minori italiani nel tardo Medioevo. Cambiamento sociale, crescita economica, processi di ristrutturazione (secoli XIII-XVI)*, Atti del XV Convegno di studi organizzato dal Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo (San Miniato 22-24 settembre 2016), a cura di F. Lattanzio, G.M. Varanini, Firenze 2018, pp. 259-285. Una approfondita rassegna storiografica in F. Pirani, *Medioevo marchigiano e identità storica. Una verifica attraverso la recente bibliografia*, «Quaderni medievali», 42 (dicembre 1996), pp. 73-103. Illustra l'esempio paradigmatico di un piccolo *castrum*, privo di sede vescovile, ma capace del dinamismo economico e istituzionale di una città, il recente studio monografico di F. Bartolacci, *Di nomini e di pietre. Cingoli nel policentrismo della Marca medievale (secoli XII-XIV)*, Spoleto 2020.

¹⁶ Indaga il rapporto fra vescovo e città in relazione a Fermo e Ascoli Piceno, G. Pinto, *Vescovo e città nella Marca meridionale*, in *Tra l'Esino e il Tronto agli albori del secondo millennio*, Atti del XXXIX Convegno di Studi Maceratesi (Abbadia di Fiastra, 22-23 novembre 2003), Macerata 2005, (Studi Maceratesi, 39) pp. 227-248.

¹⁷ Dedica un lavoro monografico al tema della signoria A. Fiore, *Strutture e pratiche del potere signorile in area umbro-marchigiana (secoli XI-XIII)*, Spoleto 2010, nel tentativo, annunciato in premessa, di mettere in discussione l'idea di una signoria «debole, tardiva e scarsamente strutturata» (p. 7).

¹⁸ Si veda F. Pirani, *La costruzione del territorio comunale nei libri iurium di Jesi e Fabriano*, in *La costruzione del dominio cittadino* cit., pp. 211-241. Jean Claude Maire Viguier postula un 'modello marchigiano' di conquista del contado finalizzata allo spopolamento delle campagne e alla concentrazione della popolazione all'interno del centro demico, per cui si veda, in particolare: Maire Viguier, *Comuni e signorie* cit., pp. 115-118, 125-129; Id., *Montolmo nel XIII secolo: dinamica di una espansione territoriale*, in *Montolmo e comuni vicini. Ricerche e contributi*, Atti del XXV Convegno di studi Maceratesi (Corridonia, 18-19 novembre 1989), Macerata 1991, (Studi Maceratesi, 25), pp. 85-100.

il fine, spesso dichiarato nei proemi che introducono gli atti, è quello della *utilitas comunis*, più volte richiamato, ad esempio nei Libri rossi di Iesi.

Lungi dal voler proporre un modello ‘regionale’, così come era emerso dall’indagine comparativa dei cartulari umbri¹⁹, va registrato che, nell’indissolubile nesso tra intenzionalità politica e produzione documentaria, nei *libri iurium* marchigiani, accanto alla evidente volontà di celebrare la propria memoria storica, gioca un ruolo fondamentale la necessità di difendere e/o recuperare diritti giurisdizionali. Oltre alle finalità pratiche di preservazione del materiale archivistico ritenuto più idoneo perchè antico, prestigioso o vantaggioso – effettivamente in molti casi i documenti scritti sul *liber* rappresentano le uniche testimonianze sopravvissute –, in stretta correlazione alla legittimazione ideologica della *libertas* comunale e alla celebrazione della memoria storica, nei *libri* marchigiani emerge in modo manifesto un concreto pragmatismo. Non si vuole certo affermare che la difesa dei diritti giurisdizionali sulla città e sul contado sia prerogativa dei cartulari marchigiani²⁰, ma certamente è la caratteristica che connota in modo accentuato tutti gli esemplari oggi conosciuti²¹.

Se tuttavia l’accentuazione della finalità di carattere giurisdizionale accomuna tutti i cartulari marchigiani, i risultati finali rivelano caratteristiche materiali e formali profondamente diverse: differisce la tradizione dei documenti tramandati; si distinguono strutturalmente quei codici nati da un progetto unitario e preordinato (così il precoce esempio di Osimo e i più recenti Iesi, Fabriano e Camerino), da quelli che sono il risultato dell’unione di fascicoli originariamente divisi (Ascoli Piceno e Fermo); diverso è il grado di stratificazione del cartulario, espressione dell’uso che ne è stato fatto nel tempo e del valore che gli è stato attribuito, constatando come, in molti casi, per lungo tempo il cartulario ha rappresentato il custode privilegiato dei diritti e della memoria cittadina.

Il Libro osimano, l’ultimo edito della serie, è in realtà il primo in ordine cronologico, il più antico fra i *libri iurium* marchigiani e fra i più risalenti dell’Italia comunale, collocandosi l’inizio della compilazione nel 1208. Negli anni seguenti il nucleo originario viene aggiornato con una serie di interventi che, tuttavia non presentano la coerenza e

¹⁹ Si vedano al riguardo le considerazioni espresse in A. Bartoli Langeli, G.P.G. Scharf, *Introduzione*, in *Cartulari comunali* cit., pp. 7-16.

²⁰ Basti qui richiamare lo spazio dedicato ai *libri iurium* nel convegno *Le campagne dell’Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV: la costruzione del dominio cittadino tra resistenze e integrazioni*, tenutosi a Pontignano nel 2004, i cui atti sono confluiti nel volume *La costruzione del dominio cittadino*, cit., dove emerge «chiaramente come i *Libri iurium* siano uno strumento formidabile per la ricostruzione e la comprensione dell’espansionismo cittadino, sia per i documenti selezionati che per i silenzi e le omissioni», così G. Pinto, *Premessa*, p. XV; oltre ai già citati Merati, *I libri iurium delle città lombarde* e Pirani, *La costruzione*, si vedano G. Gullino, *"Libri iurium" di centri semiurbani e controllo del territorio in Piemonte*, pp. 99-122; T. Lazzari, *Memoria documentaria e identità cittadina: il Libro rosso del comune di Imola*, pp. 153-182; A.M. Onori, *Storia e politica della memoria. L’archivio lucchese dai libri iurium comunali alla serie Capitoli (secolo XII-1801)*, pp. 183-209.

²¹ Al riguardo, si veda Cameli, *I libri iurium* cit., pp. 106-108; Pirani, *Il comune* cit., in particolare alle pp. 28-29. Sulla progressiva affermazione del concetto politico di *iurisdictio* territoriale dei comuni italiani e sul lento e complesso processo di acquisizione del concetto nelle città dell’Italia centrale, con riferimento anche alle scritture contenute nei *libri iurium* come «strumento di una nuova coscienza politica», si veda: G. Francesconi, *Scrivere il contado. I linguaggi della costruzione territoriale cittadina nell’Italia centrale*, «Mélanges de l’École française de Rome - Moyen Âge», 123 (2011) 2, pp. 501-529, p. 516 per il citato, mis en ligne le 20 février 2013.

l'omogeneità della raccolta iniziale: gli obiettivi e gli intenti che mossero i primi compilatori paiono già affievoliti e smarriti intorno agli anni Venti del XIII secolo e già alla metà del secolo il progetto viene abbandonato, salvo poi essere ripreso nel XIV secolo, quale baluardo degli antichi diritti, per l'inserimento di due atti palesemente falsi datati al 1228, relativi all'approvazione degli estimi cittadini²².

I contenuti riguardano prevalentemente atti di 'sottomissione' di castelli del contado al comune, che sovente agisce in accordo con il vescovo della città; atti di cittadinanza stipulati da singoli personaggi o gruppi di futuri *cives*; quietanze di pagamenti; documenti volti a rafforzare i rapporti con altri comuni (la lega stipulata con la città di Ancona nel 1198 o la ben nota pace di Polverigi del 1202) accanto ad interventi pacificatori emanati dall'autorità papale o suoi delegati²³.

Il Libro si compone di due esili manoscritti pergamenei, non legati fra loro: il cosiddetto *manoscritto A* costituito da 23 carte suddivise in 2 quaternioni (il secondo dei quali mancante dell'ultima carta) e un ternione, tenuti insieme da un semplice bifoglio in pergamena, che ha la funzione di copertina, anch'esso in buona parte coperto di scrittura; il *manoscritto B* costituito da un unico quaternione, in cui il bifoglio iniziale funge da copertina. Accoglie un totale di 131 documenti datati tra il 1126 e il 1250: 108 atti sono scritti nel *manoscritto A* e 23 nel *manoscritto B*. Ad eccezione di alcuni documenti in copia autentica, gli atti si presentano nella forma di originali, nei quali gli estensori (le cui grafie nella maggior parte dei casi sono state identificate) non fanno riferimento ad eventuali antigrafari né segnalano la data corrispondente al momento della compilazione su registro.

La trascrizione del nucleo più antico, affidata a un gruppo di 7 notai, si realizza nell'aprile del 1208, al tempo del podestà Ugolino di Ugolino e del camerario Leto, come informa lo scarso prologo che lo introduce; comprende 71 documenti, rispetto ai quali non è ravvisabile alcun tipo di disposizione per materia o per dossier, né topografica, mentre sembra evidente una organizzazione per gruppi di documenti scritti dallo stesso notaio. Le aggiunte posteriori appartengono a circa 20 notai, alcuni dei quali già operanti nella prima sezione, e si inseriscono a partire da c. 16r, senza soluzione di continuità, di seguito all'ultimo documento della collezione, coprendo anche le facciate interne del bifoglio che funge da copertina del *manoscritto A*, per poi continuare nei fogli del *manoscritto B*. Diversamente dal nucleo più antico, mancando prologhi o altre indicazioni, non è possibile ricostruire con certezza la successione delle fasi di compilazione, potendo indicare semplicemente termini *post quem* forniti dalle date dei documenti o ipotetici termini *ante quem* determinati dagli anni di attività di alcuni dei notai rogatari.

Il libro non presenta forme di solennità nell'aspetto esteriore e neppure nel breve e sintetico prologo risalente al 1208 da cui non emerge l'intervento o la precisa volontà di una pubblica autorità se non come riferimento ai fini della datazione (*tempore potestatis Ugolini Ugolini et Leti camerari*). Diversamente da altre esperienze, come si vedrà, il ruolo

²² Per le considerazioni circa le modalità di redazione, anche in relazione a quanto si dirà più avanti, si veda, in particolare M. Carletti, *Descrizione codicologica e modalità redazionali*, in *Il Libro rosso del comune di Osimo* cit., pp. LXI-XCVII.

²³ Ricostruisce il contesto politico-istituzionale dal quale il cartulario scaturisce F. Pirani, *Scrittura documentaria e storia comunale*, in *Il Libro rosso del comune di Osimo* cit., pp. XI-LX.

del podestà è assolutamente secondario, mentre emerge la figura di un notaio, *Thomas*, professionista di sicura esperienza e personalità di spicco all'interno del comune, esperto conoscitore della società, coinvolto, per conto del comune o anche del vescovo, in momenti rilevanti della storia della città in questo lasso di tempo: partecipa alla pace di Polverigi del 1202 - di cui stilò la copia osimana -, nel 1228 è presente al giuramento del trattato con Venezia; su committenza del presule osimano e per mandato del legato papale, il cardinale Giovanni di San Paolo, esempla in copia autentica due lettere *composicionis* inviate al comune nel 1199 e nel 1201 dal cardinale stesso e dal papa²⁴; grazie alla sua attività e al ruolo di primo piano nella vita politica della città, strinse di certo solidi rapporti con personalità di spicco come il giudice bolognese Ugolino Gosia, presente come podestà di Ancona alla stipula della pace di Polverigi del 1202 e podestà di Osimo nell'anno seguente.

Quanto alla tradizione, come si è detto, si tratta nella grande maggioranza dei casi di documenti in cui i notai trascrivono in forma di originale atti che, come pare, essi stessi avevano redatto negli anni precedenti, senza fornire alcuna indicazione circa le modalità e i tempi della 'seconda' stesura. Detto ciò, una analisi più approfondita suggerisce una serie di fondati dubbi. In particolare desta sospetto la totale mancanza degli antigrafici degli originali e degli originali di tutte le copie (già assenti nei pur essenziali inventari di carte cinquecenteschi): «posto il fatto che alcuni antigrafici in originale potrebbero non essere mai esistiti, derivando i documenti su *Libro* direttamente dalle minute; consapevoli che la perdita della documentazione su pergamena sciolta può essere diretta conseguenza dell'esistenza del *liber*, nel momento in cui preclude una corretta conservazione del materiale 'sciolto', è lecito chiedersi se la mancanza di antigrafici sia frutto di una distruzione intenzionale volta a mascherare l'elaborazione di falsi documenti»²⁵. Pur constatando che non sono mai emerse questioni o sospetti sulla veridicità degli atti contenuti nel *Libro rosso* (fatta eccezione per due palesi falsi confezionati nel XIV secolo) e che anche sul piano strettamente diplomatico non si registrano discordanze o errori nella datazione né discrepanze nella grafia degli estensori, molti dei quali sono stati individuati e identificati, forte è il dubbio che il *Libro rosso* sia il risultato di un progetto volto a confezionare falsi documenti, creati surrettiziamente per giustificare la giurisdizione su un territorio che all'inizio del XIII secolo la città di Osimo vedeva conteso su più fronti, nel contesto delle mutevoli alleanze dei comuni in continua lotta fra loro, nel tentativo di ostacolare la invadente politica di Innocenzo III e di contrastare l'azione dell'arcivescovo di Ravenna che nel 1203 aveva tentato causa al comune per la distruzione dei castelli di Castelbaldo e Montecerno. Ad organizzare il progetto, «un manipolo di notai, guidati dall'intraprendenza ed esperienza di Tommaso»²⁶, vero ispiratore e promotore del *liber* osimano, nel tentativo di rendere sicuri e inoppugnabili i diritti sul territorio.

²⁴ *Il Libro rosso del comune di Osimo* cit., docc. 25, 39.

²⁵ Carletti, *Descrizione codicologica* cit., p. LXXXVII.

²⁶ *Ibidem*, p. LXXXVIII. Al riguardo si veda anche quanto scrive G. Borri, *Il Libro rosso del comune di Osimo, a cura di Maela Carletti e Francesco Pirani, Spoleto 2017*, «Studia Picena», 83 (2018), pp. 349-354.

Alla metà del secolo XIII si compiva a Iesi, non lontano dalla *civitas Auximana*, la medesima operazione di raccolta e conservazione degli *iura* della città, ispirata dagli stessi ideali di salvaguardia del territorio, ma con modalità ed esiti diversi.

Nel 1256 il podestà Lupo dei Lupi dà mandato a due notai, Andrea di Marino da Osimo e Oradeo di Bertinello, di eseguire la copia di una serie di documenti. Si costituiscono così due distinte raccolte che contengono i medesimi atti disposti in un ordine di poco diverso, esemplati direttamente sugli originali (come si evince da un attento esame delle varianti), entrambe scritte su 5 quaterni in pergamena di grandi dimensioni e di buona fattura. Le due raccolte oggi rappresentano il nucleo più antico dei due libri iesini: il *Libro rosso n. 1* e il *Libro rosso n. 2*. La duplicazione del materiale non è un fatto isolato e trova giustificazione nella necessità di conservarne copie in luoghi differenti o anche nella possibilità, non remota, di perdita o distruzione dei documenti.

I due professionisti, dei quali ad oggi non si conoscono altre testimonianze al di fuori dei cartulari, antepongono agli atti un prologo dove si esplicitano chiaramente il mandato dell'autorità e il fine della raccolta - *ad utilitatem comunis* -, senza tuttavia apporre alcun tipo di autenticazione²⁷. Anche la tradizione in copia semplice non rappresenta un caso isolato e lascia supporre come l'autenticità derivasse dal *liber* stesso, che costituiva in sé un *autenticum*, scritto da professionisti dotati di *publica fides* e introdotto da un prologo in cui si palesano autorità, scrittori, contenuto e finalità, che funge pertanto da «dichiarazione di autenticità globale del copiaro»²⁸.

Mentre il *Libro rosso n. 2* si completa sostanzialmente nel 1256 (vengono inseriti pochi altri documenti probabilmente a libro già rilegato), la redazione del *Libro rosso n. 1* viene periodicamente aggiornata con l'inserimento di singoli atti scritti in originale o copia, datati a partire dal 1257 fino a tutto il XIII secolo, che si alternano ad altre tre raccolte assemblate negli anni 1270, 1284 e 1294, tutte introdotte da prologhi dal testo molto simile e prive di autenticazione. Pertanto, il *Libro rosso n. 1* è più voluminoso, formato da 112 carte contenenti 214 documenti che si datano dal 1177 al 1438, mentre il *Libro rosso n. 2* è costituito da 5 quaterni e raccoglie 107 documenti che vanno dal 1194 al 1259, cui si aggiunge un atto del 1423.

La compilazione delle due raccolte si colloca in momenti decisivi della vita istituzionale e dell'attività documentaria di Iesi, che è possibile ricostruire anche grazie alla lettura in filigrana delle scelte 'editoriali' effettuate dagli ideatori dei cartulari. Dopo i contrastati rapporti con i rettori della Marca Gerardo di Cossadoca e Rolando, che avevano preteso il pagamento di ingenti somme di denaro per tasse, multe e sanzioni di

²⁷ Il testo dei due prologhi è identico, cambiando solo il nome del notaio: «In Dei nomine, amen. Hic est liber civitatis et comunis Esii in quo scripta et exemplata sunt privilegia, instrumenta et alie scripture publice pertinentes ad utilitatem comunis, t(em)pore domini Lupi de Lupis potestatis civitatis prefate, de mandato ipsius potestatis secundum formam capituli et dispositionem consilii dicte terre, per me Oradeum Bertinellum notarium, ut scriptum inveni manu plurium notariorum in hoc libro, sub anno Domini mill(esim)o ducentesimo quinquagesimo sexto, indictione quartadecima, t(em)pore domini Alexandri pape, nil addendo vel minuendo secundum meam conscientiam fraudulentem»; si veda *Il Libro rosso del Comune di Iesi. Codice 2* cit., *Prologo* a p. 3.

²⁸ Riprendo le parole che De Angelis utilizza nella recensione al volume sui cartulari umbri, richiamando gli esempi di Rovere e Carbonetti, per cui si veda, rispettivamente, G. De Angelis, *Recensione a Cartulari comunali: Umbria e regioni contermini (secolo XIII)*, a cura di A. Bartoli Langeli e G. P. Scharf, Perugia 2007, «Scrineum – Rivista», 5 (2008), pp. 306-313; Rovere, *I "libri iurium" dell'Italia comunale* cit., p. 186, e C. Carbonetti Vendittelli, *Documenti su libro. L'attività documentaria del comune di Viterbo nel Duecento*, Roma 1996, in particolare pp. 175-178.

vario tipo, il 1256 sancisce un riavvicinamento del comune alla Curia pontificia con la nomina a rettore, da parte di papa Alessandro IV, del nipote Annibaldo di Trasmundo, il quale già nell'agosto dello stesso anno, emana importanti documenti a favore della città, che in quegli anni raggiungerà la sua massima espansione territoriale. Tale situazione è puntualmente documentata nelle raccolte compilate nel 1256, nelle quali si registra la totale assenza dei pur importanti privilegi imperiali ottenuti dalla città nel periodo precedente.

Pochi anni più tardi, nel 1270, terminata definitivamente l'era degli Svevi, a fianco dei quali il comune aveva militato, e perso l'appoggio del Papato, in un clima di grave incertezza, le autorità comunali tentano probabilmente di fare il punto della situazione e di riaffermare i propri diritti, approntando una seconda raccolta di documenti affidata alla mano di Oradeo di Bertinello (lo stesso che nel 1256 aveva copiato gli atti confluiti nell'odierno *Libro n. 2*), all'interno della quale è possibile individuare alcuni 'blocchi tematici': gli atti emanati dalla curia pontificia e dai suoi rappresentanti nella Marca, quei privilegi imperiali che prima erano stati esclusi e, in due gruppi distinti, la documentazione prodotta dal comune tra il 1248 e il 1251 relativa alla 'conquista del contado', realizzata ai danni di ville, importanti centri castrensi e famiglie signorili, che nei decenni precedenti avevano ricoperto un ruolo rilevante nelle vicende politiche non solo locali, ma anche regionali, in virtù della loro militanza ghibellina.

Le scelte operate in relazione alle fasi redazionali più recenti, risalenti alla fine del secolo, riflettono le difficoltà economiche determinate dagli incerti rapporti con l'autorità papale e un brusco cambiamento nella politica di espansione del comune: pochi sono i documenti che riguardano i rapporti con i territori circostanti, molti dei quali, grazie all'appoggio della Chiesa, riescono a sganciarsi dal controllo di Iesi, mentre prevalgono attestazioni di pagamenti di denaro per gli stipendi dei soldati o come indennizzo per le colpe commesse contro la Santa Sede, richieste di annullamento di pene e condanne inflitte²⁹.

Nella seconda metà del XIII secolo è il comune appenninico di Fabriano ad intraprendere la raccolta di atti per l'allestimento di un *liber iurium*. Il volume oggi è formato da 214 carte in pergamena, suddivise in 30 fascicoli, dei quali i primi 25 costituiscono la parte duecentesca, mentre gli ultimi 5 accolgono le aggiunte compilate in momenti successivi; consistenza e struttura odierne sono diverse da quelle originarie, come dimostra l'analitica ricostruzione delle fasi di composizione delineata dai curatori nell'introduzione all'edizione³⁰.

L'avvio si colloca in un momento della storia del comune di Fabriano particolarmente vivace e dinamico dal punto di vista istituzionale, economico e sociale, che si traduce in una consapevole produzione documentaria. L'inizio della redazione si inserisce in un contesto di intensa copiarizzazione ed accurata conservazione del materiale documentario e risale precisamente al 1288 quando, per volontà del podestà

²⁹ L'intera raccolta di documenti prodotta dal notaio Giovanni di Giovanni nel 1284 è costituita da ricevute di pagamenti effettuati dal comune tra il 1273 e il 1283 ai tesoriери del papa nella Marca; si veda *Il Libro rosso del Comune di Iesi. Codice 1* cit., p. XXV e docc. 174-196.

³⁰ Si veda Bartoli Langeli, Irace, Maiarelli, *Storia* cit. Per una rassegna delle fonti del comune fabrianese, si veda anche F. Pirani, *Fabriano in età comunale* cit., pp. 7-14.

Giovanni Parchie degli Antelminelli di Lucca, il notaio Rizzardello, coadiuvato dal collega Francesco di Giacomo, copia 239 documenti, di cui il più antico risale al 1165. Nello specifico, il *liber iurium* di Fabriano sembra scaturire da una motivazione contingente e determinata, in quanto gli anni 1287-1288 coincidono con il processo che vide contrapporsi il comune al rettore della Marca Federico, vescovo di Ivrea, il quale ne ostacolava il riconoscimento dei principi fondamentali della sua sovranità e autonomia negando ai magistrati la giurisdizione di primo grado (il *merum et mixtum imperium*) e contestando la libera elezione del podestà. Il *liber* potrebbe dunque rappresentare la risposta formale al rettore della Marca, raccogliendo tutte le prove scritte a supporto delle proprie rivendicazioni di autonomia. Come scrive lo stesso Rizzardello nel prologo che precede gli atti, il Libro tramanda la copia *de omnibus privilegijs et indulgentiis concessi da imperatori e pontefici et de omnibus et syngulis contractibus et instrumentis* di pertinenza del comune, riguardanti in modo precipuo atti di ‘sottomissione’³¹. Nei numerosi fascicoli che lo compongono, come anche nel *Libro rosso n. 1* di Iesi, si ravvisano ‘blocchi tematici’ rispondenti ad esigenze di carattere archivistico e politico-giurisdizionale, relativi ai rapporti, soprattutto di natura finanziaria, con il rettore della Marca, trattati con altri comuni, acquisti di *platee* e *domus* per la costruzione del palazzo comunale; diversamente dal cartulario iesino, tuttavia, si presentano gruppi di documenti in successione affatto ordinata, in cui numerose sono le iterazioni, tanto da far supporre che l’opera di trascrizione dei due notai duecenteschi sia consistita «nel puro riversamento in libro delle carte comunali così come si trovavano in archivio, senza alcuna preventiva selezione o programmazione»³². Le aggiunte successive si datano immediatamente dopo la ‘chiusura’ del nucleo iniziale, per mano dello stesso Rizzardello, e continuano, in modo sempre meno organico, fino alla metà del XVI secolo; nel suo complesso il volume raccoglie oggi 290 documenti diversi (numerosi sono i duplicati) che vanno dal 1165 al 1549.

Più complesso l’iter di formazione del *Liber diversarum copiarum bullarum, privilegiorum et instrumentorum civitatis et episcopatus Firmi*, noto anche come Codice 1030, giunto a noi con una consistenza di 131 carte membranacee, suddivise in 16 fascicoli non omogenei per aspetto e dimensioni, nei quali sono stati scritti 442 atti, tutti in copia semplice, compresi tra il 977 ed il 1266. Una estesa documentazione consistente in documenti pontifici, imperiali o regi, contratti d’affitto o enfiteusi, atti di vendita, donazione, permuta, *precaria* e *prestaria* tra privati e la Chiesa fermana che getta luce sulle vicende del comune e dell’episcopato, sui rapporti con le istanze superiori e il vasto e variegato territorio circostante, appartengono alle più svariate tipologie documentarie³³.

L’odierno Codice 1030 dell’archivio storico comunale di Fermo è il risultato dell’unione di due parti distinte tra loro: la parte più corposa, costituita dai primi quindici fascicoli scritti da cinque mani diverse, contiene documenti riguardanti esclusivamente l’episcopato fermano, mentre le carte finali che formano l’ultimo sesterno presentano atti pubblici riguardanti il comune di Fermo, non l’episcopato, e sono stati vergati da

³¹ *Il Libro rosso del comune di Fabriano* cit., vol. 2, p. 3.

³² Bartoli Langeli, Irace, Maiarelli, *Storia* cit., p. 62.

³³ Si rinvia, per quanto si dirà, all’introduzione del *Liber iurium dell’episcopato e della città di Fermo* cit., vol. 1, in particolare alle pp. IX-XLIII, a cura di Delio Pacini.

un'unica mano. L'assenza di prologhi e/o autenticazioni pone numerosi dubbi circa la datazione e la committenza del codice e delle singole sezioni.

La prima parte sembra essere la copia di una originaria, perduta, raccolta, rispetto alla quale, tuttavia, non sono note né la data di compilazione della copia né dell'originale. Nella Prefazione all'edizione Dino Puncuh ipotizza l'esistenza di un antigrafo in copia autentica «dal carattere più ufficiale e riservato» da collocare attorno agli anni 1230-1240, nella redazione del quale avrebbe svolto un ruolo importante il notaio Valentino, rogatario di 27 documenti tra il 1205 e il 1227 e certamente figura di primo piano all'interno della cancelleria vescovile³⁴.

Anche l'ultimo fascicolo presenta i medesimi problemi di datazione, potendo indicare solo il 1266 come termine *post quem* per la compilazione dell'intero sesterno, coincidente con la data del documento più recente. I curatori dell'edizione individuano come probabile, parziale, antigrafo un perduto Codice 1029, noto grazie ad antichi inventari, costituito di 16 carte ed autenticato nel 1266 dal notaio Bartolomeo di Pietro su mandato del podestà Lorenzo Tiepolo.

Altro quesito che non trova risposta certa riguarda la data in cui le due parti sono state assemblate in un unico *corpus* contenente i diritti dell'intera città. Due le ipotesi avanzate dai curatori: nella prima metà del XIV secolo, dopo un lungo periodo di sconvolgimenti politici, quando il comune fermano aveva ormai preso da tempo il sopravvento sull'episcopio, mettendone in pericolo i diritti e i possessi; oppure verso la metà del secolo successivo, dopo la fine del dominio sforzesco a Fermo, il cartulario potrebbe essere servito per ottenere da Eugenio IV la conferma di tutti i diritti e i privilegi goduti in passato.

A fine secolo XIII si colloca anche l'esperienza ascolana. Il codice, almeno dalla metà del Cinquecento noto con il titolo di *Quinternone*, è oggi costituito da 287 carte in pergamena, in prevalenza suddivise in quinterni, di dimensioni e qualità non sempre uguali; contiene un totale di 265 documenti (cui si aggiungono 10 inserti), datati tra il 1056 e il 1535, scritti da numerose mani tra la fine del Duecento e la seconda metà del Trecento, con aggiunte fino alla metà del Cinquecento, nella forma di copie semplici, autentiche od originali. Che si tratti di originali e non di copie imitative, in molti casi è certo grazie al confronto delle scritture con documenti conservati in archivio, o anche grazie alle indicazioni fornite nella *completio* dagli stessi notai estensori: così, ad esempio Giovanni di Nicolò *de Bugiano* notaio, giudice ordinario *et tunc scriba cam(mer)e* del comune di Ascoli Piceno, nel 1298 afferma di scrivere *in caterno isto ad maiorem cautelam*³⁵.

Si distinguono un nucleo più antico, costituito dai fascicoli 2-24, più omogenei in relazione alle dimensioni dei fogli, alla tipologia grafica e al contenuto, e le aggiunte successive scritte sul binione iniziale – inserito a metà del Quattrocento – e sugli attuali ultimi sei fascicoli, caratterizzate da maggiore difformità del supporto e delle numerose mani di scrittura. Genesi e composizione del *Quinternone* di Ascoli Piceno «risultano così complesse ed eterogenee che non sempre si possono fornire debite risposte ai dubbi e agli interrogativi che via via emergono»³⁶. I numerosi problemi di esegesi derivano da

³⁴ D. Puncuh, *Prefazione*, in *Liber iurium dell'episcopato e della città di Fermo* cit., pp. XIV-XV.

³⁵ *Il Quinternone* cit., doc. 185.

³⁶ *Ibid.*, p. XIV.

una serie di mancanze e omissioni, che riguardano in primo luogo la corretta trascrizione dei documenti, in numerosi casi copiati solo in parte oppure richiamati da postille scritte da mani diverse cui non segue il testo del documento. Non figurano un prologo o riferimenti all'autorità che ne ha richiesto la redazione iniziale o anche alle motivazioni ideali e/o pragmatiche della composizione, informazioni che potevano essere scritte nel primo quaterno del nucleo originario, oggi certamente perduto grazie al riscontro della cartulazione. Sporadici gli interventi dei notai estensori di originali e copie autentiche.

In mancanza di notizie certe desumibili dal testo, l'editore propone una serie di ipotesi circa i tempi della redazione, che non sembra scaturire da motivazioni contingenti quanto piuttosto da correlare a particolari momenti della vita istituzionale del comune: l'inizio della redazione è da porsi nel «florido contesto della fine del Duecento, quando l'istituzione comunale sente l'esigenza di raccogliere in maniera organica, attraverso la scrittura su libro, i documenti di interesse pubblico, soprattutto quelli attestanti diritti e giurisdizione del comune» grazie, molto probabilmente, alla competenza di una commissione addetta alla selezione del materiale di cui, per una più agile trascrizione, vennero almeno in parte eseguite copie autentiche, come sembrano suggerire le numerose testimonianze ancora oggi conservate in archivio.

Quanto al contenuto, in linea, come si è detto, con le altre realtà della regione, prevalgono gli atti che documentano la sovranità del comune sul territorio circostante, con una prevalenza di atti di 'sottomissione' e di cittadinanza, atti processuali, oltre ai numerosi atti pubblici, nella cui successione si ravvisa spesso la formazione di dossier tematici (così ad esempio il fascicolo quarto, comprendente una serie di atti riguardanti esclusivamente i rapporti tra Ascoli Piceno e Appignano).

L'esame dettagliato e scrupoloso della raccolta, in ordine agli aspetti codicologici e diplomatici, ha indotto il curatore dell'edizione a pensare che il registro che noi oggi leggiamo non rappresenti la redazione ufficiale del *liber iurium* ascolano, verosimilmente conservata nel Palazzo del Popolo e forse bruciata nell'incendio del Natale 1535, quanto piuttosto una stesura meno solenne destinata ad uso corrente custodita nella sacrestia della chiesa di San Francesco insieme ad altra documentazione; la nostra redazione diviene quindi fondamentale dopo la perdita della prima versione e su questa saranno scritti gli ultimi aggiornamenti, fino al 1571.

Infine, l'ultimo codice ascrivibile alla categoria dei *libri iurium* appartiene alla città di Camerino, una raccolta di atti che, coprendo un arco temporale che va dall'inizio del XIII secolo fino alla seconda metà del XIV, «coglie in via principale la fase più matura e presto sfatta del comune di Camerino, ed insieme, letto soprattutto in filigrana, rivela la prima affermazione e l'ascesa costante della signoria dei Varano sul capoluogo ed ulteriori terre»³⁷, tanto che un numero consistente di documenti copiati nel Libro rosso furono trascritti – direttamente dagli originali su pergamena sciolta – anche nel Codice Varanesco, vale a dire il *Libro d'instrumenti, privilegi, contratti et altre ragioni pertinenti alla illustrissima casa de Varani*, conservato oggi presso l'Archivio di Stato di Parma ed

³⁷ P. Falaschi, *Il Libro rosso del comune di Camerino*, «Studia Picena», 80 (2015), pp. 429-437, 431.

esemplato tra il 1495 e il 1497 dal notaio Giovanni di Puccio da Montesanto ed autenticato, oltre che da Giovanni, da altri due notai di Camerino³⁸.

Anche nel codice camerte si individuano diversi momenti di redazione che tratteggiano un *iter* di formazione non lineare, dal quale emergono peculiarità e caratteristiche proprie del contesto da cui scaturisce.

Il Libro rosso del Comune di Camerino è un registro membranaceo composto di 36 carte distribuite su 4 fascicoli (un binione privo dell'ultima carta, due sesterni e un quinterno con la prima carta rifilata), in buone condizioni. Contiene 98 atti (compreso un duplicato) datati dal 1207 al 1390, di cui 84 risalenti al XIII secolo e 13 al successivo. Tutti i documenti, ad eccezione degli ultimi due, appartengono alla mano del notaio Angelo del fu maestro Barone di Camerino, il quale nel 1345, su licenza e autorità dell'episcopato copia 96 documenti così come li ha trovati *in autentico publico*, cioè in un preesistente codice autentico, che è andato perduto, apponendo un'unica sottoscrizione in calce all'ultimo documento, senza mai riprodurre i *signa tabellionum* dei notai rogatari di originali e copie, qualora presenti nell'antigrafo. Un lavoro, tuttavia, che risulta interrotto, non sappiamo per quale motivazione: Angelo, infatti, non termina di scrivere il testo della sua sottoscrizione e non appone il *signum*, per il quale tuttavia aveva lasciato uno spazio.

Nei 4 fogli rimasti bianchi una mano inserisce due bolle papali del secolo XIV in copia semplice, mentre il binione iniziale ospita l'elenco dei documenti redatto da un estensore che scrive anche altri due elenchi a c. 2v (il primo relativo alle *terre que debent respondere et consueverunt respondere comuni Camerini de palliis cereis et affictibus*, il secondo che elenca le *intrate et cabelle comunis vendite per comune* nell'anno 1297).

Con molta probabilità il primo codice, perduto, è stato assemblato alla fine del XIII secolo, per poi accogliere aggiunte fino agli anni Quaranta del secolo successivo, con il preciso scopo di rivendicare e recuperare i diritti che la giurisdizione cittadina aveva perso dopo la distruzione subita da parte di Manfredi nel 1259. L'inizio della compilazione sembra si possa collocare nel giugno del 1297, quando due notai, Boncagno di Andrea e Gentile di Latino, coadiuvati dai notai Giovanni di Giacomo e Annibaldo di Scagno, eseguono una serie di copie autentiche nel palazzo del comune, alla presenza di un ristretto gruppo di testimoni, per volontà di Zardo *domini Guiccardi* da San Gimignano, giudice e assessore del comune di Camerino. Tali copie, oggi perdute, costituiscono gli antigrafati del primo nucleo della collezione e non si esclude che siano state eseguite proprio a questo fine, dopo che, forse ad opera degli stessi notai, era stata effettuata la scelta del materiale da inserire nel *liber*. Appartengono a questo gruppo i primi 70 documenti; si aggiunge il doc. 77, una copia autentica redatta da Gentile di Latino, la cui sottoscrizione tuttavia è mutila, impedendo di sapere con certezza l'anno di esecuzione della copia, come pure è mutilo il doc. 71, dove manca tutto il testo di sottoscrizione dell'autentica. Tra i docc. 71 e 77 si leggono cinque quietanze di pagamento prive di sottoscrizione notarile.

³⁸ Parma, Archivio di Stato, *Feudi e comunità*, b. 19. Sul sito dell'Archivio di Stato di Macerata è disponibile il cd-rom contenente la fotocoproduzione del volume: www.archiviodistatomacerata.beniculturali.it/2002/01/01/gli-archivi-diffusi-il-codice-varanesco-dellarchivio-di-stato-di-parma.

Posto che Angelo di Barone abbia eseguito una fedele copia dell'antigrafo, l'*autentico pubblico* era costituito, dunque, da una prima sezione caratterizzata da un allestimento studiato e preordinato, che nelle carte finali presentava 2 documenti mutili forse per la caduta di carte (docc. 71 e 77) e altri 5 di diverso tenore, probabilmente scritti su un bifoglio inserito posteriormente o su carte lasciate in bianco (docc. 72-76). A questo primo nucleo facevano seguito 18 documenti di diversa tradizione (originali, copie semplici e copie autentiche) disposti in ordine cronologico, che lasciano pensare alla redazione *in fieri* di una serie di aggiunte inserite subito dopo la chiusura del primo nucleo, fino almeno al 1322, incertezza generata dal fatto che il doc. 95 è mutilo e privo di datazione della copia. Quanto all'ultimo documento copiato da Angelo, (doc. 96), in realtà era già presente nel codice – oggi al n. 63, da copia autentica del 1297 – verosimilmente duplicato – questa volta direttamente dall'originale – per l'importanza politica del suo contenuto, trattandosi del privilegio emanato nel 1240 a favore del comune da Sinibaldo, rettore dalle Marca.

Difficile ipotizzare le motivazioni della copia effettuata da Angelo di Barone, fatto di per sé non inconsueto, forse semplicemente finalizzato ad evitare il pericolo di dispersione e perdita. Da notare, tuttavia, come cambia l'autorità che ne richiede la realizzazione: se il cartulario *autentico* era stato assemblato e aggiornato per volere del comune, essenzialmente nelle persone dei giudici del comune o del podestà che richiedono l'esecuzione delle copie autentiche, nel 1345 è l'episcopio, per mandato del quale Angelo agisce, ad appropriarsi di quelle attestazioni per ribadirne i diritti.

La veloce rassegna mostra, dunque, come gli esempi di *libri iurium* marchigiani trovino una certa omogeneità nella preminente finalità di rispondere a questioni pratiche, scaturiti da necessità occasionali, come il caso di Fabriano, o più spesso individuati dalle istituzioni come la forma documentaria più adatta per fronteggiare un particolare momento di crisi e incertezza nel complesso, contrastato, a tratti tumultuoso contesto della Marca del Duecento.

A fronte di ciò, tuttavia, gli esemplari marchigiani rispecchiano la pluralità ed eterogeneità degli esiti materiali sperimentati nel resto dell'Italia centro settentrionale. Del resto, non poteva essere diversamente proprio per la natura intrinseca della fonte: il *liber iurium* è il risultato di situazioni, esigenze, finalità contingenti e diverse per ogni ambito cittadino e rappresenta il prodotto di una serie di fattori che interagiscono tra loro, anch'essi mutevoli e peculiari di ogni particolare contesto: in primo luogo, il livello di consapevolezza e autocoscienza politica del ceto dirigente che promuove l'operazione di copiarizzazione e ne definisce le finalità (spesso nella persona del podestà o del vescovo, o entrambi, come nel caso dei cartulari di Fermo e Camerino, dove le due autorità si avvicendano), ma anche il grado di capacità e maturità tecnica dei singoli notai cittadini chiamati ad interpretare e dare forma a quelle esigenze istituzionali, figure sostanziali in ogni esperienza che in molte realtà, come Osimo, assumono particolare preminenza.

Note

Cecco d'Ascoli e i motori celesti

Alessandro Giostra

Introduzione

La questione dei motori celesti è tra quelle che hanno animato la filosofia naturale durante il Medio Evo. La maggior parte degli autori di quel periodo ha aderito alla visione che identifica nelle intelligenze angeliche i motori delle sfere. Sebbene i sostenitori di questa interpretazione possano essere trovati anche nelle epoche rinascimentale e moderna, nella prima metà del XIV secolo la teoria dell'*impetus* di Buridano rappresenta una sorta di spartiacque tra vecchie e nuove concezioni¹. Il filosofo francese ha rifiutato l'idea degli angeli motori, non essendovi nelle Scritture alcun riferimento a questo loro ruolo nel cosmo, e ha attribuito a Dio l'inizio del movimento universale. In questo modo l'*impetus* ha anticipato il principio di inerzia, una delle tre leggi fondamentali della fisica newtoniana. Nota agli storici del pensiero scientifico è la posizione di Pierre Duhem che ha visto nell'*impetus* una conseguenza della condanna del 1277 e un essenziale passo in avanti verso la moderna scienza della natura².

Come per altri aspetti della cosmologia medievale, anche la discussione relativa ai motori delle sfere parte dai testi aristotelici, per poi passare attraverso l'astronomia tolemaica e le posizioni dei pensatori arabi. Nella *Metafisica* Aristotele afferma l'esistenza di sostanze immobili che causano il moto eterno dei cieli. In quanto al loro numero, esso dipende dal numero complessivo dei movimenti celesti e delle corrispondenti sfere. Secondo Aristotele vi sono 55 sostanze separate che condividono con il primo motore il fatto di essere eterne e distinte dalla materia³. Nel *De Coelo*, invece, Aristotele considera l'etere come elemento dotato naturalmente del moto circolare⁴. In altri passi della stessa opera lo Stagiritica dichiara che i cieli sono esseri divini e viventi; in quanto tali, sono dotati del principio insito che determina il loro movimento e la direzione dello stesso⁵.

¹ Per un'aggiornata sintesi sulla filosofia naturale di Buridano: J. Zupko, *John Buridan*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. E. N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/buridan/>>

² A. Giostra, *Duhem e le origini cristiane della scienza*, «Nuova Umanità», 228 (2017), pp. 79-90.

³ Aristotele, *Metafisica*, XII 1073 a 13 – 1074 b 14.

⁴ Aristotele, *De Coelo*, I 269a 5-269b 14.

⁵ Aristotele, *De Coelo*, I 284b 25-30a 13 – I 285 a33. Per quanto concerne il dibattito contemporaneo sull'interpretazione di questi testi aristotelici si rimanda a H. Wolfson, *The problem of the souls of the spheres from the*

Nonostante la presenza di alcune differenze nei contenuti delle sue opere principali, vi sono nei lavori di Cecco d'Ascoli aspetti comuni che delineano la sua visione del cosmo. Essa si colloca a metà tra un'impostazione ortodossa, accettabile secondo i parametri della teologia cristiana, e una concezione panteista e animista. Dai suoi testi, per esempio, emerge l'adesione al sistema emanatistico proposto da Avicenna come un modello di tipo panteista, ma che mantiene principi come la dipendenza dell'universo da Dio e il libero arbitrio dell'uomo⁶.

In questa prospettiva si può inquadrare anche la posizione di Cecco sul problema dei motori celesti che è l'argomento di questo lavoro. Egli sostiene la funzione essenziale delle intelligenze angeliche come tramite tra la divinità e gli esseri umani, in un universo in cui gli influssi astrali sono alla base di una catena di corrispondenze, dalle quali dipendono la vita del cosmo e il processo della conoscenza.

Il De Eccentricis et Epicyclis

Nel *De Eccentricis et Epicyclis*⁷ Cecco difende apertamente l'astronomia tolemaica e, più precisamente, il sistema delle 'tre sfere' escogitato da Ruggero Bacone per conferire realtà fisica alle traiettorie planetarie e preservare la precisione del modello di Tolomeo. Questa scelta induce l'ascolano a criticare quegli autori che rifiutano la teoria tolemaica in nome dell'astronomia omocentrica di origine aristotelica. In particolare, Averroè e Al-Bitrogi sono i bersagli della sua critica. Secondo Al-Bitrogi i pianeti non si muoverebbero verso oriente, in senso contrario al movimento complessivo della volta celeste. Per l'astronomo arabo gli orbi avrebbero un solo motore, quello della prima sfera che impartisce un unico movimento verso occidente. La trasmissione dell'energia alle altre sfere sottostanti comporterebbe una dissipazione dell'energia stessa e un conseguente ritardo progressivo accumulato dalle sfere dei pianeti, la cui entità dipenderebbe dalla loro lontananza dal primo motore. Il moto dei pianeti verso oriente, pertanto, sarebbe solo apparente, essendo dovuto al loro ritardo a causa della distanza dalla sorgente primaria.

Comunque, senza nulla togliere a un filosofo così rilevante, tale visione non è plausibile: ciò coincide, come si vedrà più avanti, con la teoria di Alpetragio che dice nella sua *Astrologia* che i cieli sono distinti,

Byzantine commentaries on Aristotle: through the Arabs and St. Thomas to Kepler, «The Dumbarton Oaks Papers», 16 (1962), pp. 65-93.

⁶ Sulla vicinanza al modello avicenniano insiste anche A. Beccarisi, *Cecco d'Ascoli filosofo*, in *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Atti del convegno tenutosi ad Ascoli Piceno, 2-3 dicembre 2005, a cura di A. Rigon, Roma 2007, pp. 135-151.

⁷ Quest'opera è tradita dal ms. Parma, Biblioteca Palatina, 984, ff. 82r-85r. I passi riportati in questo lavoro sono ripresi dalla traduzione presente in: A. Giostra, *La questione dei moti planetari nel De Eccentricis et Epicyclis di Cecco d'Ascoli*, in *Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2013, pp. 222-247. Tale traduzione è basata su una revisione del testo rispetto all'edizione di G. Boffito (*Il "De Eccentricis et Epicyclis di Cecco d'Ascoli" nuovamente scoperto e illustrato*, Firenze 1905) e di G. Federici Vescovini (*Pietro D'Abano. Trattati di Astronomia*, Padova 1992, pp. 371-394).

ma sono tutti concentrici alla terra e messi in moto dall'orizzonte verso occidente dal primo motore, poiché non hanno un altro motore oltre a quello. Essendoci, dunque, un solo e semplice motore, occorre che in tutti i cieli ci sia un solo movimento che ha più forza in quella sfera che immediatamente si congiunge al motore stesso, piuttosto che in quella che è distante da esso. E perciò quando il primo mobile, mosso dal primo motore, compie la sua traiettoria circolare partendo da un punto e tornando verso lo stesso, la seconda sfera ancora non porta a termine lo stesso movimento, ma dista dal punto dal quale inizia il suo movimento, e così, discendendo attraverso tutte le sfere, il movimento è sempre più lento in quella inferiore rispetto alla superiore a causa della distanza dalla prima intelligenza motrice; questi rallentamenti vengono rilevati dalla nostra osservazione e danno l'impressione che i corpi celesti in movimento, cioè i pianeti, si muovano da occidente verso oriente⁸.

Più avanti nel testo Cecco riprende la descrizione della teoria di Al Bitrogi, specificando come essa pretenda, in maniera del tutto erronea, di spiegare anche il fenomeno delle retrogressioni planetarie.

Dicevano di tutti i moti inferiori che il moto si realizza da oriente verso occidente così come si muove la prima sfera, cioè il primo mobile nell'ordine delle sfere mobili, e che tutte le inferiori e le superiori sono mosse da un'unica energia del primo movimento, ma hanno definito questa energia più forte in quella sfera che è più vicina al primo motore e più debole in quella che maggiormente dista dallo stesso; pertanto, quando la sfera porta a termine il suo percorso circolare, allora quella inferiore è un po' in ritardo rispetto all'intero compimento del percorso. Così, secondo gli stessi autori, a causa dei rallentamenti di questo genere sembra che in qualche modo si muovano da occidente verso oriente e che a volte compiano retrogradazioni, a volte siano vicine e a volte distanti⁹.

L'astronomo ascolano replica a questa visione con una serie di argomentazioni, alcune delle quali fondate su un'evidenza osservativa immediata. Il moto diurna di tutta la volta celeste verso ovest, così come quello planetario in direzione opposta, rappresentano per lui certezze indubitabili. La presenza di un solo motore per tutti i corpi celesti è incompatibile con l'estrema varietà dei loro moti. Di fronte a questa verità facilmente riscontrabile, l'unica possibilità rimane quella di affermare l'esistenza di più di un motore.

Inoltre vi è un'altra esperienza concreta contraria a questa teoria; vediamo il moto diurna svolgersi da oriente verso occidente; pertanto è impossibile che uno stesso corpo si muova simultaneamente di due movimenti contrari, e ciò sia se dovuto a un solo motore, sia se dovuto a diversi motori; pertanto la sua teoria non è giusta, al momento in cui pone un solo motore¹⁰.

Anche l'autorità di Aristotele viene invocata da Cecco a sostegno delle sue idee. Il filosofo greco ha perfezionato il modello omocentrico, già proposto da Eudosso e Callippo. Nonostante che l'astronomo ascolano stia respingendo le tesi dei sostenitori della cosmologia omocentrica, il testo aristotelico è un'ottima fonte per contestare l'idea di un solo motore che possa giustificare la complessità dei moti planetari.

⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁹ *Ibid.*, p. 234.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

Contro Alpetragio si esprime Aristotele nel dodicesimo libro della Metafisica, nel quale, investigando il numero dei motori in base a quello dei moti, indica più movimenti nel sole, nella luna e negli altri pianeti. Pertanto il cielo non si muove a causa di un solo e semplice motore e, di conseguenza, neanche di un solo moto¹¹.

Cecco fa anche notare come in un sistema planetario armonico e regolato, i presunti ritardi tra le sfere dovrebbero evidenziare un rapporto ben preciso. Tutto ciò non si riscontra dai tempi delle rispettive orbite, che mancano proprio di tale necessaria proporzionalità.

Se tale ritardo delle sfere inferiori, che si muovono intorno ai poli della sfera dei segni, provocasse il ritardo che viene osservato da occidente a oriente, allora dovrebbe provocarlo in modo proporzionale discendendo dalla sfera più alta a quella più bassa. Ciò non accade in quanto Saturno compie la sua orbita in trent'anni, Giove in dodici, con un rapporto di un terzo rispetto a Saturno, Marte compie la sua orbita in due anni, con un rapporto rispetto al moto di Giove di meno di un sesto, il sole lo compie in un anno con un rapporto rispetto a Marte di meno della metà. E procedendo verso il basso allo stesso modo, non si trova conservata una sola proporzione¹².

Nel prosieguo di questo scritto Cecco espone altri argomenti contro la teoria di Al-Bitrogì. Uno di questi fa riferimento a una tra le maggiori difficoltà del modello omocentrico, cioè la sua incapacità di giustificare le variazioni nelle distanze dei corpi celesti. L'ascolano, inoltre, porta l'esempio di un fenomeno astronomico preciso, cioè la retrogressione di Saturno nell'estate del 1322 che può essere spiegata solo con l'adozione di eccentrici ed epicicli¹³.

Come già detto, in questo lavoro, scritto per i suoi studenti¹⁴, Cecco dichiara la sua totale fiducia nel modello delle tre sfere, ideato da Ruggero Bacon¹⁵. Si tratta di un sistema complicato di orbite in grado di salvare le apparenze alla pari di quello tolemaico e di presentare anche alcune ragioni fisiche, assenti nell'*Almagesto*. Il nostro autore specifica che all'interno di ogni sfera totale, le singole sfere parziali sono perfettamente sincronizzate nei loro movimenti, essendo dotate ognuna di un motore proprio.

Qualunque di queste sfere poi ha un motore proprio grazie al quale si muove in modo peculiare, tuttavia le due estreme, benché si muovano con movimenti vari e tra loro disuguali, hanno tuttavia moti proporzionali, in modo che una determinata parte di quella inferiore è sempre posizionata sotto una determinata parte di quella superiore, cioè la parte più grande di quella inferiore sotto quella più piccola della superiore, e viceversa¹⁶.

¹¹ *Ibid.*, pp. 232-233.

¹² *Ibid.*, p. 233.

¹³ *Ibid.*, p. 233. Questo riferimento a un'osservazione astronomica permette di datare con una certa precisione questo scritto nel periodo tra il 1323 e il 1324.

¹⁴ *Ibid.*, p. 224: «Pertanto io, Cecco d'Ascoli, il più umile allievo di questa vita, mi accingo a compilare un trattato sugli eccentrici e gli epicicli a beneficio dei miei studenti».

¹⁵ P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus Tertium de Roger Bacon: précédé d'une étude sur ce fragment*, Ad Claras Aquas 1909. Ora si può leggere nell'edizione aggiornata: Roger Bacon, *Opus Tertium*, II, capp. 101-103, ed. N. Egel, Hamburg 2019, pp. 809-847.

¹⁶ Giostra, *La questione dei moti cit.*, p. 241

Nei cieli vi è una natura comune in quanto al genere, ma una molteplicità di forme sostanziali. Questa visione, di origine albertina, afferma la pluralità delle sfere e il loro moto intorno a diversi centri. Nel commento al *De Coelo* Alberto Magno spiega come la struttura degli astri differisca per spessore e rarefazione da quella delle altre parti delle sfere; lo stesso tipo di differenza si ritrova tra le diverse stelle¹⁷. La diversità nei moti celesti, inoltre, comporta l'impossibilità di ritenere i cieli come una struttura continua¹⁸. Le sfere, dunque, hanno identica natura rispetto al genere, ma la specie presenterebbe diverse forme sia nei corpi celesti che negli orbi. I corpi celesti nelle stesse sfere non avrebbero differenze sensibili, mentre quelli in sfere diverse sarebbero differenti per la specie¹⁹. Cecco spiega anche che la correlazione tra i moti celesti e i processi elementari di generazione e corruzione implica la varietà dei movimenti astrali, l'impossibilità di un moto unico che si trasmetta per contatto fino alle ultime sfere, e la presenza di un intelletto che assicuri la regolarità del moto emettendone l'energia spirituale.

Pertanto affermo che la quinta essenza è della stessa natura in generale e non nelle singole parti; l'indizio di ciò è nel fatto che essa è divisa in molti cieli: la sua divisione comporta per forza l'esistenza di una diversa forma sostanziale. La diversità delle forme sostanziali, a sua volta, determina l'esistenza di specie diverse. E pertanto non è strano che le cose di specie diversa si muovano intorno a diversi centri, purché i loro moti vengano comunemente rapportati a un unico centro, cioè il centro dell'universo. E poiché il moto dei cieli superiori avviene a contatto con quello di generazione e corruzione dei corpi inferiori, poiché il moto di generazione non proviene da un solo movimento né da molti movimenti che si svolgono allo stesso modo, è necessario che gli stessi cieli o abbiano molti moti o altrimenti che i moti superiori non provengano da una natura motrice ma dall'intelletto. Di conseguenza non è sufficiente nei moti dei corpi superiori cercare quelle cose che sono relative soltanto alla natura fisica, anzi occorre credere che vi siano così i motori dei diversi cieli e che vi siano moti diversi degli stessi correlati ad un

¹⁷ Esiste un'edizione critica recente: Albertus Magnus, *De Coelo et Mundo*, lib. II, tr. III, c. 4, ed. P. Hossfeld, Münster in Westfalen 1971 (Opera omnia. Editio Coloniensis, V.1), pp. 148-149: «Cum igitur constet tam ratione quam ex auctoritate omnium Peripateticorum, quod differant partes cujuslibet circuli non stellatae, sive sint fixae, sive planetae, videbitur quod partes orbium non stellatae differant specie a stellis. Idem autem videtur et de ipsis inter se stellis».

¹⁸ *Ibid.*, p. 149: «Videmus autem orbem esse divisum in multas partes per hoc quod videmus accessiones et praevisiones stellarum fieri differentes: quod esse nullo modo posset existente ipso continuo: quia continui una parte mota, movetur et alia per aequalem distantiam semper sequens aut praecedens in continuo, quod nullo modo videmus in stellis orbis: ergo non totus orbis est continuus».

¹⁹ *Ibid.*: «Propter quod sine prejudicio aliorum videtur mihi dicendum, quod ea quae quaeruntur de orbe, duo sunt, quorum unum est natura ipsius, et alterum quantitas eius, et quantitas motus ipsius. Et quaerendo naturam ipsius, demonstrative quidem possumus invenire in universali quod est rotundus, et quod motus eius est circularis secundum naturam eius in specie, et in particolari non possumus invenire per demonstrationem, nec ad hoc inveniuntur Philosophi qui ante nos fuerunt aliquam induxisse demonstrationem. Sed quantitatem ipsius et quantitatem motus eius bene invenerunt Philosophi per demonstrationes [...] Quod ergo nobis videtur probabilius in ista questione, est quod orbis in genere sit naturae unius, sed in specie naturarum et formarum diversarum tam in orbibus quam in stellis [...] Et quod quaeritur de stellarum differentia inter se dicendum videtur quod stellae quae sunt in diversis orbibus differant specie: sed quae sunt in orbe uno, non habent tantam differentiam. Et quod objicitur de differentia proprietatis et operationum stellarum, videtur quod si stellae sint in orbe uno sicut sunt fixae, quae forte secundum omnes Philosophos praeter unum solum qui hoc trahit in dubium, sunt in caelo uno: tunc sunt eiusdem speciei, et nobiliores illius individui orbis sunt multae, sicut infra dicemus: et vires et motores eius sunt multi. Sed quae sunt in diversis orbibus, sunt diversarum specierum, et diversorum motorum».

moto unico. E così vi sono parti che sono mosse da quei motori in modo diverso e luoghi diversi ai quali i loro moti sono ricondotti: i luoghi di riferimento sono appunto i centri. E questo è quanto per tale argomento²⁰.

Nel *De Eccentricis et Epicyclis* Cecco dichiara la sua fiducia nel sistema cosmologico emanatista di Avicenna, che parte dal Primo Causato per giungere al *Dator Formarum*. Si vedrà che ulteriori dettagli in tal senso possono essere rinvenuti nel suo commento alla *Sfera*.

Di questi concetti si appropria Avicenna. Il filosofo arabo infatti afferma che vi è una certa intelligenza prima, ragione del moto universale e primo principio di tutto il processo causale. Le intelligenze seconde, invece, come afferma lo stesso Avicenna, sono ordinate in dieci livelli. Di esse, la prima muove il cielo dal moto uniforme cioè il primo mobile, la seconda la sfera delle stelle fisse, la terza la sfera di Saturno, la quarta quella di Giove, la quinta muove la sfera di Marte, la sesta quella del Sole, la settima quella di Venere, l'ottava quella di Mercurio, la nona quella della Luna e la decima è l'intelligenza dalla quale l'intelligibile procede sulle nostre anime; quest'ultima è l'intelligenza del mondo terreno e la chiamiamo intelletto agente²¹.

I motori nel commento alla Sfera

Anche nel suo commento alla *Sfera* del Sacrobosco²² Cecco dichiara la propria adesione alla tesi generalmente accettata dalla maggior parte degli astronomi medievali, fondata sull'esistenza di un motore principale che regola la funzione degli altri motori, conferendo loro l'energia necessaria al movimento. Questa interazione è alla base dell'armonia universale, nella quale rientrano anche i diversi effetti che i cieli causano nei processi di generazione e corruzione. Alla fine del passo che segue, l'ascolano, per chiarire il rapporto tra il primo motore e gli altri, cita come istanza concreta quella di un sasso scagliato.

Ad istam questionem breviter est dicendum, quia sententia communis est quod celum movetur ab uno universali motore et a pluribus particularibus, tamen omnes reducuntur ad primum motorem et regulantur per illum. Primus namque motor movet secundum allationem continuam uniformem que est causa continuationis uniformitatis in natura. Inferiores autem movent secundum allationem continuam sed non uniformem, quia obliquantur a meridie versus septentrionem et sunt causa difformitatis que sunt in generatione et corruptione. Unde ad formam rationum cum dicitur quod duobus mobilibus quorum unum in motu suo ab alio regulatur sufficit unus motor et plures superfluum, dico quod sufficit unus motor universalis et plures particulares non superfluum, quia si <c> mobilia sunt plura et motores sunt plures et particulares absque eo quod potentia superioris excludat potentiam inferioris vel econverso. Vel virtus motiva movet manum, manus movet lapidem, lapis autem aquam, tamen virtus est motor primus universalis et omnes alii particulares²³.

²⁰ Giostra, *La questione dei moti* cit., pp. 246-247.

²¹ *Ibid.*, p. 232.

²² Le citazioni del commento alla *Sfera* di Cecco sono riprese dall'edizione di questo testo da parte di L. Thorndike, *The sphere of Sacrobosco and its commentators*, Chicago 1949, pp. 343-411.

²³ Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* cit., p. 350.

La parte centrale del passo appena riportato riprende le parole di una sezione della *Summa De Creaturis* di Alberto Magno, nella quale il filosofo di Colonia discute il rapporto tra il primo motore e quelli inferiori.

Primus enim motor secundum allationem continuam movet et uniformem, quae est causa uniformitatis et continuitatis in natura: inferiores autem movent secundum allationem continuam et non uniformem: quia obliquatur a Meridie versus Aquilonem, et sunt causa difformitatis quae est in generatione et corruptione²⁴.

Pertanto, la funzione del motore principale, corrispondente all'intelligenza divina, non rende l'esistenza degli altri motori superflua, in quanto l'energia del moto astrale viene emanata dal primo motore agli altri. Dalle parole seguenti risalta un altro aspetto particolarmente significativo della cosmologia dell'ascolano, cioè il tema della luce come veicolo dell'energia cosmica e strumento di azione della provvidenza divina. Le influenze celesti, in altre parole, si trasmettono tramite l'influsso luminoso e, come si vedrà nei passi de *L'Acerba* successivamente analizzati, illuminano l'anima umana mettendola nelle migliori condizioni per vivere il rapporto con Dio: «Ad secundam rationem est dicendum quod melius est ponere unum motorem universalem et prius quam multos particulares qui est deus. Dic quod verum est: possunt tamen poni nihilominus et alii motores sub eo quorum virtus in movendo est eis influxa a lumine bonitatis primi»²⁵.

Dopo aver illustrato il rapporto tra il primo e gli altri motori, ora Cecco passa ad affrontare la questione del loro numero. La gran mole di opinioni su questo aspetto della cosmologia induce il nostro autore a restringere il campo e a tenerne in considerazione solo due. La prima è quella espressa nella *Metafisica* di Aristotele, secondo cui il numero di motori corrisponderebbe a quello dei vari moti.

Secundo queratur quot numero sunt motores. Dico quod multe sunt opiniones quas dimitto, tamen duas ponam que mihi meliores omnibus videntur. Prima fuit Aristotelis qui ponit quod una sphaera plures habet motus et quod illi plures motus sunt a pluribus et diversis motoribus, ut dicit in 12^o Metaphysice ubi inquit et probat numerum motorum secundum numerum motuum tangitque plures motus in sole et in luna et similiter in aliis²⁶.

Come ha fatto nel *De Eccentricis et Epicyclis*, e con un testo molto simile, Cecco si affida al sistema avicenniano che prevede l'emanazione dell'energia motoria dalla prima intelligenza alle altre. Alla fine del testo che segue, l'autore ascolano solleva un dubbio riguardo il pensiero di Avicenna; trattasi di un problema evidenziato anche da altri interpreti dei testi del filosofo persiano. La difficoltà consiste nel poter stabilire se la Decima Intelligenza sia un'intelligenza separata, oppure agisca soltanto sui processi mentali umani e sui fenomeni elementari²⁷.

²⁴ B. Alberti Magni Opera Omnia cit., vol. XXXIV, *Summa de Creaturis*, Tr. III, Qu. XVI, art. III, p. 446.

²⁵ Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco* cit., p. 350.

²⁶ *Ibid.*, p. 350.

²⁷ M. Campanini, *Introduzione alla Filosofia Islamica*, Bari 2004, pp. 97-100.

Alia est opinio Avicenne quam teneo et credo veram. Ponit in 9^o sue *Metaphysice*, si bene recolo, duplicem ordinem intelligentiarum separatarum. Quedam enim est intelligentia prima que est motor universitatis et primum principium totius cause. Secundarie autem intelligentie sunt in decem ordinibus, ut ipse ponit, quarum prima movet celum uniformem quod est primum mobile; secunda movet spheram stellarum fixarum; tertia movet spheram Saturni; quarta movet spheram Iovis; quinta movet spheram Martis; sexta movet spheram solis; septima spheram Veneris; octava spheram Mercurii; nona spheram lune. De decima sic dicit: Decima est intelligentia que influit super naturas animas et intelligentias et est intelligentia mundi terreni, et vocamus ipsam intelligentiam intelligentiam agentem. Et ex hoc multi accipiunt quod intellectus agens sit intelligentia decimi ordinis intelligentiarum separatarum. Utrum autem intellectus agens sit intelligentiarum alibi habet inquiri²⁸.

Infine, Cecco si esprime sull'azione di questi motori. Il moto celeste non viene causato da ragioni di natura fisica, ma si tratta di un influsso spirituale da parte di intelligenze, la cui purezza è provata dal fatto di causare il movimento nella quinta essenza, cioè il più nobile tra gli elementi dell'universo: «Cuiusmodi autem nature sint motores isti, utrum sint corporei vel incorporei. Et videtur quod incorporei quia intelligunt, et est ratio quia motor nobilior nobiliori debetur mobili. Sed nullum corpus nobilius est corpore celesti, immo ipsum est nobilius aliis corporibus»²⁹.

Qualche capoverso dopo, in seguito a una sommaria descrizione del cosmo a nove sfere, Cecco rileva di nuovo la natura spirituale dell'energia motrice del cosmo, discutendo il dilemma della continuità o contiguità tra le sfere celesti. Il primo mobile non ha un contatto fisico con le sfere inferiori, come invece avviene per la trasmissione del moto tra i corpi elementari, in quanto si tratta di un rapporto di tipo spirituale. L'energia ricevuta dal primo motore, dunque, si trasmette alle altre sfere tramite l'influsso emanativo: «dico ad questionem dimittendo opiniones quod contactus potest intelligi altero duorum modorum, uno modo prout est corporalis, alio modo virtute. Dico ergo quod primum mobile non tangit orbis inferiores contactu corporali sicut corpus movet corpus sed spirituali prout influit se in eis»³⁰.

Oltre a trattare la modalità di trasmissione dell'energia spirituale, Cecco dice che non si può parlare di continuità o contiguità tra le sfere, aderendo, anche in questa occasione, a un tema della cosmologia di Alberto Magno. Il filosofo di Colonia ha cercato di conciliare la presenza di eccentrici ed epicycli con altri principi, come quelli aristotelici dell'impossibilità del vuoto o dell'assenza di rarefazione e condensazione nell'etere. Se il cielo fosse sottoposto a una continua variazione delle forme geometriche dei suoi orbis, ogni descrizione geometrica verrebbe vanificata. Inoltre, se le sfere fossero in contatto tra loro, cosa avverrebbe al momento della separazione a causa del loro movimento? L'ingenerabilità dell'etere comporta l'impossibilità che un nuovo corpo venga generato per riempire lo spazio vuoto venutosi a creare. Non si può neanche credere che un altro corpo preesistente esista già in quello spazio, che non può essere occupato da due corpi distinti. L'unica soluzione possibile del

²⁸ Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* cit., pp. 350-351.

²⁹ *Ibid.*, p. 351.

³⁰ *Ibid.*, p. 353.

problema, secondo Alberto ³¹ e Cecco, consiste nell'ammettere la presenza tra le sfere di intervalli di spessore variabile e costituiti di materia sottoposta ai processi di rarefazione e condensazione. Quest'ultima caratteristica giustificerebbe la variazione del loro spessore. Questa teoria rigetta un principio essenziale della cosmologia aristotelica, in quanto si basa sulla differenziazione della materia nella zona dell'etere. Nei cieli, pertanto, in aggiunta alla quinta essenza, vi sarebbe una materia diversa, soggetta a questo tipo di cambiamento. Più precisamente, l'unico elemento di continuità dei cieli è dato dalla luce solare che si diffonde in tutto l'universo e ne costituisce l'essenza spirituale vivificante, fonte di movimento e di conoscenza per l'uomo. Per ciò che concerne specificamente il moto, si può parlare di contiguità in quanto ogni sfera è separata dalle altre da questa materia, la cui condensazione e rarefazione consente che le parti di maggior spessore delle sfere occupino lo spazio precedentemente occupato dalle parti meno spesse, e viceversa, in un ciclo continuo.

Ad secundum dico quod orbes non sunt continui nec contigui, sed est corpus medium inter eos recipiens compressionem secundum sententiam Thebit et Alberti. Sed dic et melius quod celum continuum quoad lumen, quia unum lumen per totum diffunditur, scilicet solare, sed est contiguum quoad motum, et sic solvuntur rationes³².

Il tema della luce solare come sorgente di sapienza universale infusa da Dio è confermato in altri passi di questo commento all'opera del Sacrobosco. Trattando i nomi dei pianeti, per esempio, Cecco afferma che tali denominazioni dipendono dall'azione che i pianeti stessi esercitano nel mondo sublunare e dalle loro influenze sulla mente degli uomini: «Sol veluti solus lucens qui spiritum irradiat rationis»³³. L'idea del sole come fonte della luce universale è stata espressa, tra gli altri, proprio da Alberto Magno. Si nota, dalla somiglianza del testo, che anche per questo argomento il filosofo di Colonia rappresenta la fonte di ispirazione dell'astronomo ascolano: «quia dicitur sol quasi lucens solus: videtur igitur, quod sol det omnibus aliis lumen»³⁴.

Un significato del tutto simile si ritrova nel prosieguo di questo lavoro, nel quale Cecco espone la sua opinione circa la conservazione della vita nella zona elementare: «Nam celestia et precipue sol et luna sunt causa conservationis istorum inferiorum, ut alias dixi vobis, quia sol est radix luminis et celestia corpora agunt per lumen»³⁵. Probabilmente queste parole si riferiscono all'altra sua opera latina, il *De Principiis*

³¹ Per quanto concerne i dettagli essenziali di questo aspetto della cosmologia di Alberto Magno, si rimanda alle citazioni della sua opera in E. Grant, *Planets, Stars & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge 1996. Il filosofo di Colonia afferma che è Thabit Ibn Qurra (826-901) l'ideatore di tale visione.

³² Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* cit., p. 353.

³³ *Ibid.*, p. 354.

³⁴ Alberto Magno, *De Coelo et Mundo*, lib. II, tr. III, cap. 6, cit., p. 154. Nei testi di Alberto Magno, il fatto che la luce stellare sia lo strumento per la realizzazione delle forme nella zona elementare si trova in *Metaphysica*, lib. XI, tr. II, cap. 26, ed. B. Geyer, Münster in Westfalen 1964 (Opera Omnia Editio Coloniensis, XVI, 2), p. 516.

³⁵ Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* cit., p. 380.

*Astrologiae*³⁶, nella quale scrive che il Sole è l'unica vera fonte della luce astrale e, per questa ragione, è da considerarsi come il più nobile dei corpi celesti. La trasmissione luminosa da parte degli altri pianeti, dunque, sarebbe un fenomeno accidentale.

Celestia corpora sunt subjecta soli in quantum recipiunt lumen per quod agunt [...] sicut animalia exercent actum visionis per oculos sic stelle exercent per lumen solis videndo ista inferiora per radios acquisitos [...] sol est principalis causa vitae, ut dicit Philosophus 2° Phisicorum: homo generat hominem et sol [...] Dico quod radii transmissi a Saturno non trasmicuntur per se, per accidens scilicet per solem [...] inter cetera corpora sol est nobilior per se³⁷.

Il processo emanativo che, a partire dal primo mobile, coinvolge tutte le altre sfere celesti è descritto in dettaglio anche nel passo seguente. In queste righe l'azione dell'influsso astrale evidenzia la caratteristica primaria della luna che, come ricettacolo di tutte le influenze celesti, agisce sulla natura umana.

In luna est virtus omnium planetarum et aliarum stellarum, quia primum mobile imprimit virtutem suam in octavam spheram, octava sphaera in spheram Saturni, Saturnus in spheram Iovis, Iuppiter in spheram Martis, Mars in spheram solis, sol in spheram Veneris, Venus in spheram Mercurii, Mercurius in lunam, et hic est tactus celi. Ulterius luna cum omnibus influentiis agit in elementa, elementa alterant complexiones, complexionibus alteratis alterantur anime que in nobis sunt, quia anime consequuntur corpora, ut dicit philosophus in principio sue Physionomie, et iste influentie quas recipit luna dicuntur influentie communes. Recipit autem influentias speciales sicut per aspectus stellarum vel per coniunctiones³⁸.

Le intelligenze angeliche ne L'Acerba

Nell'*Acerba*³⁹ l'argomento dei motori celesti si ritrova in diverse parti dell'opera e viene affrontato all'interno del suo significato globale, cioè la descrizione di un cosmo nel quale l'insieme delle interazioni coinvolge pienamente la realtà umana. Nei primi versi Cecco descrive le sostanze soprasensibili, protagoniste dell'armonia celeste. Esse, grazie all'influenza della provvidenza divina, muovono i cieli e garantiscono la vita sulla terra.

Sopra ogne cielo substantie nude
Stanno benigne per la dolcie nota,
ove la pietà non gli occhi chiude,
e per potenza de cotal vertute
conserva el giro di ciaschuna rota
onde di vita riceve[m] salute⁴⁰.

³⁶ Per ciò che riguarda il testo di quest'altro lavoro di Cecco, di contenuto astrologico, le citazioni sono riprese dall'edizione di G. Boffito, *Il commento inedito di Cecco d'Ascoli all'Alcabiz*, Firenze 1904.

³⁷ *Ibid.*, p. 16. Il passo citato di Aristotele si trova in *Physica* 2 194b 13.

³⁸ Thorndike, *The sphere of Sacrobosco* cit., p. 359.

³⁹ Cecco d'Ascoli, *L'Acerba [Acerba aetas]*, a cura di M. Albertazzi, Trento 2002.

⁴⁰ *Ibid.*, I,1, 7-12.

L'edizione de *L'Acerba* consultata per questo saggio include il commento latino e quello in volgare⁴¹. In entrambi i commenti ai versi appena riportati, tali sostanze pure sono identificate con le intelligenze angeliche, la cui beatitudine dipende dalla grazia infusa da Dio ed è parte essenziale dell'armonia universale. Esse sono la ragione del moto continuo delle sfere, e anche della vita e del movimento nella zona elementare.

Hic dicit quod super omne celum sunt angeli, qui dicuntur nudi a materia sensibili, eo quod angeli non habent materiam, quia sunt puri intellectus. Et isti angeli stant benignitate fulciti propter dulcem notam, id est per ordinem gratiae. Ubi (id est in quibus angelis) pietas (id est Deus) non claudit oculos suos (id est influentiam suae bonitatis), eo quod in ordine gratiae participant vita eterna sive influentia Deitatis. Et ex potentia ipsius unusquisque istorum angelorum moventium conservat motum suae spere; ex quo motu stat salus vite, ex eo quod totus motus inferiorum a motu superiorum dependet, sicut effectus a sua causa⁴².

Sovr'ogni, et cetera: qui dice che sopra ongni cielo sono gli angnoli, che .ssi dicono essere ingniudi quanto a materia sensibile, però che .gli angeli non àn<n> materia, però che son puri d'entelletto e stanno beningni per .lla gratia di Dio, che senpre apre loro gli ochi, ciò è la influentia della sua bonità, et conservano i movimenti delle spere, ciò è moto, nel quale sta Idio⁴³.

All'inizio del secondo capitolo del primo libro, Cecco torna a trattare il ruolo e l'attività delle sostanze separate che, per la loro vicinanza a Dio, emanano a loro volta luce e movimento nei loro rispettivi orbi, e agiscono sulle menti umane che sono soggette al loro influsso perenne.

El principio che move queste rote
Sono inteligentiae separate:
non stanno da splendor divin remote,
non cessan[o] li acti del mover possenti:
non posson[o] nostre menti star cellate
[a] lor entellekti di vertù lucenti⁴⁴.

La spiegazione fornita nel commento latino, in un testo che presenta termini simili a quelli espressi nel commento alla *Sfera*, ripropone il ruolo fondante delle intelligenze angeliche, consistente nella mediazione tra Dio, gli esseri umani e, più in generale, i fenomeni della zona elementare.

In isto capitulo tractatur de intelligentiis, id est angelis moventibus istos celos, et dicit quod principium, id est causa movens istos celos, sunt substantie separate, id est angeli. Qui non sunt remoti a splendore divino, eo quod Deus semper eis participat lumen suae bonitatis. Id circho non dimitunt actum huiusmodi <movendi> istos celos nec mentes nostre possunt abscondi eis, eo quod sunt intellectus primi. Unde hoc tenes: quod iste intelligentiae moventes sunt medie intra Deum et nos; sciunt enim

⁴¹ Il commento latino termina al cap. I del libro II, mentre quello volgare al cap. IV del libro I.

⁴² Cecco d'Ascoli, *L'Acerba* cit., p. 394.

⁴³ *Ibid.*, p. 443.

⁴⁴ *Ibid.*, I, 2, 1-6.

quod est supra, id est participatione divine bonitatis, sciunt quod est inferius, in quantum sunt causae istorum inferiorum, medietate celo⁴⁵.

Nel prosieguito dello stesso capitolo Cecco precisa ulteriormente che il movimento garantito dalle intelligenze angeliche dipende solo dal desiderio donato loro da Dio, non ha nulla di fisico e non comporta alcuno sforzo. Il moto che richiede tale sforzo, infatti, è solo quello materiale e la sua differenza con quello celeste sta nel suo essere limitato nel tempo. Se gli angeli usassero la loro volontà per compiere atti materiali non potrebbero contemplare la mente divina, cioè l'unica fonte inesauribile di verità assoluta che viene da essi ammirata, come noi uomini guardiamo i corpi in uno specchio.

Move ciascuna angelica natura
de' nove cieli in disiosa forma,
non fatigando lor substantia pura:
sforzata cosa non à moto eterno,
anzi di sotto al tempo si disforma;
e ciò non cade in atto sempiterno.
Ché nell'eterne intelligenzie nude
La voglia col podere se converte.
A lor divina mente non si chiude:
ciascuna move sol Deo contemplando
tutte le cose manifeste e certe
sì como noi nello specchio guardando⁴⁶.

Nel corrispondente commento latino Cecco fa capire che in questi versi, facendo riferimento al movimento materiale che richiede uno sforzo, ha inteso quello che nella fisica aristotelica viene definito come moto violento. Afferma, inoltre, che le intelligenze angeliche, intuendo l'essenza divina, colgono le forme in essa presenti e, di conseguenza, apprendono la stessa essenza dell'universo.

Hic Hesculanus loquitur secundum phisicam oppinionem et dicit quod omnino natura angelica movet sub actu amati et desiderati, nec laborem patitur in movendo, quia substantia ipsorum est pura ab omni materia sensibili in qua fundatur operatio laboriosa, quia nullum corporeum potest movere aliud corpus sine fatigatione et labore. Sed omnis motus factus virtute intellectualis naturae nec sine intelligentia est <nec> sine labore et fatica. Et dicit quod iste intelligentiae, loquendo phisice, sunt eternae, intelligentes res sempiternas que non cadunt sub tempore, et movent enim solum voluntate et non per aliquam violentiam, quia nullum violentum est perpetuum (immo sic incipit in tempore, sic admittit formam suam sub tempore: sed istud non cadit in actu sempiterno, id est intelligentia movente, que perpetua est, secundum oppinionem Aristotelis). Et subdit quod in eterniis substantiis separatis velle et posse contravertuntur in eis, quia si volunt possunt et si possunt volunt et in eis divina essentia non occultantur omnis, quia intelligendo Deum – in quo relucent omnes forme rerum – intelligunt omnia creata. Iusta quod debetis intelligere quod in divina essentia sunt omnes essentiae mundi, sicut in specullo relucent omnia que sunt opposita specullo, unde sicut nos intuendo specillum videmus omnia opposita specullo,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 399.

⁴⁶ *Ibid.*, I, 2, 67-80.

sic iste intelligentiae moventes, contemplando sive intelligendo divinam essentiam, intelligunt rerum formas sive essentias universi. Et hoc est quod dicit et intellegit Hesculanus⁴⁷.

Molto più breve è il commento in lingua volgare di questi stessi versi, che si limita a delineare l'assenza di ogni tipo di sforzo nel moto eterno celeste: «qui dice l'autore che. Iglì angeli muovo<no> ciascuno di questi nove cieli senza fatica niuna; li quali movimenti sono e saranno per eterno, ciò è senpre»⁴⁸.

Nei versi conclusivi di questo secondo capitolo si ripete che la prima intelligenza muove il primo cielo che poi conferisce l'armonia a tutti i moti celesti. Questa capacità di movimento viene trasmessa alle altre sfere. Tale processualità emanativa rinnova in continuazione le sfere stesse e giunge sulla terra, dove si diffonde come energia vitale.

La degna intelligentia prima move
el primo cielo che 'l moto governa:
ogn'ora nel girar[e] sono più nòve
l'altre che verde tegnon nostra palma:
e questa vòl che nulla il moto sperna,
sì che de ugne vita viva l'alma⁴⁹.

In questo caso il commento latino spiega quale sia il numero delle intelligenze angeliche e come i cicli vitali dipendano dal moto incessante dei cieli:

Hic dicit Magister et redit ad propositum unde sermo venit, et dicit quod digna prima intelligentia movet primum celum, id est nonum incipiendo a Luna; que prima intelligentia gubernat motum aliorum celorum, et allie intelligentie virtute istius in movendo sunt novem et in motu istarum tenetur in viriditate nostra palma, id est vita, que palma dicitur quod vita nostra est. Sicut palma – que floret et cadunt folia, et iterum refloret – sic generata in vita nostra corrumpuntur, iterum per successionem regenerantur⁵⁰.

All'inizio del libro secondo lo scrittore ascolano ribadisce quanto ha già scritto nel precedente sulla dipendenza di tutto ciò che è sotto la volta celeste dal moto delle sfere, quindi dall'azione delle intelligenze angeliche, grazie all'armonia universale voluta da Dio.

Torno nel canto de le prime note:
dico che ciò ch'è sotto el ciel creato
dipende per vertù de le sue rote.
Chi tuto muove sempre tuto r[i]lege:
di fine e moto, principio e stato,
in ciaschum cielo puose la sua l[i]egie⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 402-403.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 445.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 2, 79-84.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 403.

⁵¹ *Ibid.*, II, 1, 1-6.

Nel commento latino, dopo aver introdotto i contenuti generali del canto, Cecco afferma che la legge stabilita da Dio nell'armonia cosmica non può venir meno se non per un intervento straordinario, e dunque miracoloso, della stessa volontà divina: «Et dicit quod ille – id est Deus, qui totum movet, regulat et gubernat – in unoquoque celo ponit suam legem, id est virtutem naturalem, que a celo non removetur, nisi Deus utatur ordine superioris gratiae, quod est miracullum»⁵².

I cieli sono strumenti dell'azione di Dio e risplendono della sua luce. Il loro amore nei confronti di Dio stesso è il motivo del loro movimento e della loro trasmissione di energia luminosa a tutto il mondo, che viene così governato dal supremo volere.

Sono li cieli organi divini,
per la potentia di natura eterna,
ch'im lor splendendo son di gloria plini.
In forma di disio innamorati
movendo, così il mondo si governa
Per questi excelsi lumi immacullati⁵³.

Anche in questo caso il commento latino conferma il senso del testo poetico e puntualizza che le intelligenze angeliche, contemplando Dio e facendo muovere i cieli, obbediscono al fine stabilito per esse dalla sua volontà.

Hic dicit quod isti celi sunt organa divinae virtutis que resplendet in eis, qua influentia splendoris gubernat essentiam universi, unde subaudi quia sicut oculi informantur visione virtute visiva et exercent eorum actum visionis, ita celi ex influentia divinae essentiae exercent actum conservationis sperarum in mundo, quia organa non transeunt in actum operationis ipsorum, nisi per virtutem moventem que existat in eis. Nam brachium non movetur sine virtute motiva, occulli non viderent sine virtute visiva: sic celi non moverentur ad actum operationis eorum nisi virtus incomprehensibilis, deifica et eterna, daret eis moveri. Et subdit in eadem mota: accipiendo celos cum omnibus intelligentiis; et dicit quod isti celi contemplatione divinae essentiae exercent actum motus in forma dilectionis et desiderii. Unde ex motu etiam insequuntur finem ad quem sunt ordinati: unde per istos celos sic movendo mediante virtute motiva gubernatur et regitur universum⁵⁴.

Conclusioni

Lo studio delle opere di Cecco d'Ascoli pone notevoli difficoltà interpretative. Alla scarsità di testimonianze sulla sua figura, si aggiungano le differenze riscontrabili nei suoi scritti. I contenuti negromantici del commento alla *Sfera*, per esempio, che probabilmente hanno determinato la sua condanna al rogo, non si ritrovano ne *L'Acerba* o nel *De Principiis Astrologiae*. In questi ultimi due lavori la concezione astrologica dell'ascolano, pur essendo legata a una visione del cosmo derivata dal

⁵² *Ibid.*, p. 436.

⁵³ *Ibid.*, II, 1, 7-12

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 436-437.

neoplatonismo arabo, è piuttosto moderata ed evidenzia dei punti in comune con la teologia cristiana. Nel *De Eccentricis et Epicyclis* i contenuti di tipo astrologico o negromantico sono assenti e la finalità di questo trattato consiste soltanto nella difesa del sistema che Cecco definisce 'tolemaico', contro le opinioni dei suoi detrattori.

L'argomento dei motori celesti, discusso in questo contributo, consente di cogliere alcuni spunti essenziali della cosmologia dell'astrologo di Ascoli. Le sue tesi, come quelle di altri famosi astrologi e astronomi medievali, risentono dell'influenza di diversi autori, in particolare Alberto Magno e Avicenna. Esse si inseriscono pienamente in un dibattito cosmologico, come quello medievale, nel quale vi sono ancora molti aspetti da approfondire.

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*

Chris Schabel, Roberto Lambertini

The so-called *Allegationes de potestate imperiali* is among many treatises composed by Franciscans who, under the leadership of Michael of Cesena, rebelled against Pope John XXII and supported Emperor Louis of Bavaria¹. William of Ockham and Bonagrata of Bergamo are mentioned in some manuscripts as its authors, while the later *Chronica de ducibus Bavariae* even assigns the *Allegationes* to Francis of Marchia and Ockham together². These attributions should not be taken at face value, however, as the British scholar Hilary Seton Offler has shown. In 1986 in the venerable *Deutsches Archiv*, Offler published one of his few articles devoted to the *Allegationes*³, arguing at length and convincingly that it is impossible to ascribe this work to a single author, although people active at the court of Louis of Bavaria, such as Bonagrata and Ockham, likely exerted some influence on the various versions. Offler designates what he considers to be the first redaction as “G”, while he calls one of the later redactions “Z”. The latter version is a reworking and expansion of “G” inserted into the collection of texts with commentary known as the *Chronicle of Nicholas the Minorite*, but extant in just two of the manuscripts of the *Chronicle* (Paris, BnF, lat. 5154 and BAV,

¹ Excerpts from this work were published in R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayerns (1327-1354)*, Teil II: *Texte*, Rome 1914, pp. 417-431.

² *Chronica de ducibus Bavariae*, in *Bayerische Chroniken des XIV. Jahrhunderts*, ed. by G. Leidinger (MGH *Scriptores rerum Germanicarum*, 19), Hannover-Leipzig 1918, p. 164: Available also online URL = <https://www.dmgd.de/mgh_ss_rer_germ_19/index.htm#page/164/mode/1up> (last visited 15 november 2020)

³ H.S. Offler, *Zum Verfasser der ‘Allegaciones de potestate imperiali’ (1338)*, «*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*», 42 (1986), pp. 555-619; at p. 555. Offler thanks Jürgen Miethke, who had mediated the publication of the article in the prestigious journal of the *Monumenta Germaniae Historica*, for his encouragement and assistance. The paper has been reprinted with the original pagination in H.S. Offler, *Church and Crown in the Fourteenth Century. Studies in European History and Political Thought*, ed. by A.I. Doyle, Aldershot *et alii* 2000, study no. VI.

Vat. lat. 4008). According to Offler, the *Allegationes* are a “collective enterprise” of the Michaelist dissidents, although redaction “G” seems to be influenced more by Bonagrata of Bergamo’s style and attitude, while “Z” reveals a more distinctive Ockhamistic flavor⁴.

Offler died in 1991, but his edition of the *Allegationes* was not published in Ockham’s *Opera Politica* until more than a decade after the *Deutsches Archiv* article⁵. In the meantime, another enterprise was almost independently brought to an end. In 1996 Gedeon Gál (with David Flood’s help for the historical commentary and the English summaries of the documents) edited the so-called *Chronicle of Nicholas the Minorite*, in a Franciscan Institute volume that was intended to be “a Source Book”⁶. The last piece of the collection of documents constitutes the *Allegationes* (version “Z”), although Gál preferred the title *Tractatus de potestate papae*, most probably because he found it in the manuscript of the *Chronicle* on which he based his edition, namely Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 5154. As Jürgen Miethke remarked in his balanced but critical review article, Offler’s contribution had been completely ignored⁷.

Volume IV of Ockham’s *Opera Politica*, containing both authentic works of the *Venerabilis Inceptor* and some *dubia* (among which Offler included the *Allegationes*), was published posthumously under Offler’s name in 1997, one year after Gál and Flood had completed their task. Today the *Allegationes* treatise is therefore available in two printed editions: Gál transcribed redaction “Z” under the title *Tractatus de potestate papae* from the most reliable witness of the last section of the so-called *Chronicle of Nicholas the Minorite*, while Offler offered a critical edition of the text, in which the *apparatus criticus* records the variants between redactions “G” and “Z”.

In the context of Chris Schabel’s wider project concerning the Cistercian Pierre Ceffons⁸, we have identified a new witness to the *Allegationes*: Ceffons’ *Parvum Decretum*

⁴ Offler, *Zum Verfasser* cit., pp. 616-617: here Offler argues persuasively that some passages in redaction “Z” are closer to Ockham’s position. The question of the authorship of this redaction, however, remains open; see also Id., *Introduction to Allegationes de potestate imperiali*, in William of Ockham, *Opera politica*, IV, ed. by H.S. Offler, Oxford et alii 1997, pp. 362-363.

⁵ *Allegationes de potestate imperiali*, *ibid.*, pp.367-444.

⁶ *Nicolaus Minorita:Chronica. Documentation on Pope John XXII, Michael of Cesena and the Poverty of Christ with Summaries in English. A Source Book*, ed. by G. Gál e D. Flood, St. Bonaventure NY, 1996.

⁷ J. Miethke, *Der erste vollständige Druck der sogenannten “Chronik des Nicolaus Minorita” (von 1330-1338). Bemerkungen zur Präsentation eines “Farbbuches” des 14. Jahrhunderts*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 54 (1998), pp. 623-642, in part. p. 636; for further information on the manuscripts tradition and an attempt at a new interpretation of the *Chronicle*, see H.J Mierau, *Die sog. ‘Chronica n. minorita’: Rezeptionswege und das sich wandelnde Bild von Johannes XXII.*, in *Papst Johannes XXII. Konzepte und Verfahren seines Pontifikats*, hrsg von H.-J.Schmidt e M- Rohde, Berlin-Boston 2014, pp. 427-465; this article deserves attention, since some of Mierau’s claims need a critical examination. As she does not directly deal with the *Allegationes*, however, a discussion would be inappropriate for the present note.

⁸ C. Schabel, *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de peste noire*, Paris 2019, p. 57, and Id., *Pierre Ceffons*, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. by H. Lagerlund, Dordrecht 2020 <http://doi-org-443.webvpn.fjmu.edu.cn/10.1007/978-94-024-1665-7_558Z> (last visited 15 November 2020). On Ceffons and his works, see also D. Trapp, *Peter Ceffons of Clairvaux*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 24 (1957), pp. 101-154, and C. Schabel, *Lucifer princeps tenebrarum... The Epistola Luciferi and Other Correspondence of the Cistercian Pierre Ceffons (fl. 1348-1353)*, «Vivarium», 56 (2008), pp. 126-175, esp. pp. 140-145.

de potestate sancti Petri, written in the early 1350s and, like the *Allegationes* itself, also incorporated into a larger work, in this case in Ceffons' questions on Book IV of the *Sentences*, based on lectures originally delivered at the Bernardins in Paris in 1348-49⁹. Accordingly, the *Parvum Decretum* exhibits the structure of a typical scholastic *quaestio*, centered around the problem of the scope of papal authority. More precisely, Ceffons asks whether the authority of the Supreme Pontiff in temporal matters is somehow extended over the secular princes¹⁰. The text is divided into three distinctions, the second of which is devoted to the arguments of the opponents of papal claims in the temporal sphere. Part of this second distinction consists of the *rationes* that Ceffons claims to have found in a quire (*quaternus*). Unlike in most cases, Ceffons is uncertain of the authorship of the *rationes*, but he thinks that Marsilius of Padua or John of Jandun was responsible. In reality, it turns out that Ceffons quotes passages from the *Allegationes*.

A comparison demonstrates that the quotations are reproduced mostly verbatim:

1)

<i>Allegationes</i> , ed. Offler, p. 376	Ceffons, <i>Parvum Decretum</i> ¹¹
... quoniam temporale dominium universalis iurisdictionis derogat et obviat Christi et apostolicae paupertati, humilitati, charitati ac etiam aequitati et honestati. Derogat, inquam, Christi et apostolicae paupertati. Quoniam paupertas Christi et apostolica consistit in voluntaria renuntiatione et expropriatione regni et imperii temporalis ac cuiuslibet terreni domini.	Dominium universalis iurisdictionis derogat et obviat apostolicae paupertati, caritati et honestati, humilitati. Derogat inquam, apostolicae paupertati quia paupertas apostolica consistit in voluntaria renuntiatione et expropriatione regni et imperii temporalis et cuiuscumque terreni domini.

2)

<i>Allegationes</i> , ed. Offler, p. 381	Ceffons, <i>Parvum Decretum</i>
Tertio ostenditur quod tale regnum et imperium temporale et terrenum obviat Christi et apostolicae charitati. Quoniam Christi et apostolicae charitatis erat principes saeculi ad fidem catholicam attrahere et inducere, et non eos a fide avertere et retrahere. Si autem Christus et Apostoli regnum et imperium totius orbis sibi vindicassent, tunc ipsi a fide principes saeculi, qui sua regna et imperia non libenter dimittebant avertissent et retraxissent.	Tertio tale regnum et imperium obviat apostolicae caritati, quoniam apostolicae caritatis erat principes saeculi ad fidem catholicam attrahere et inducere, et non eos a fide avertere et retrahere. Si autem Christus et apostoli regnum et imperium totius orbis sibi vindicassent, tunc Christus a fide principes saeculi qui bona regna et imperia non libenter dimittebant avertissent et retraxissent.

⁹ Schabel, *Pierre Ceffons* cit., pp. 50-54.

¹⁰ For an excellent discussion of the debates on papal power from Aquinas to Ockham, see J. Miethke, *De potestate pape. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000; Italian translation under the title *Ai Confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova 2005.

¹¹ This text used for these comparisons was established by Chris Schabel on the basis of the entire manuscript tradition and will be available in our forthcoming edition of the *Parvum Decretum*.

As mentioned above, the tradition of the *Allegationes* can be divided in two main versions: Ceffons's quire was closer to "Z", that is, the later revision inserted into the *Chronicle of Nicholas the Minorite*. A comparison thus shows that, when the two versions diverge, the *Parvum Decretum* follows rather "Z":

3)

<i>Allegationes</i> , ed. Offler, p. 377	Version "Z", ed. Gál, p. 1172	Ceffons, <i>Parvum Decretum</i>
Renuntiatio autem universalis domini bonorum temporalium et retentio universalis domini regni vel imperii temporalis paupertati Christi et apostolicae obviat et repugnat. Quare retentio universalis domini regni vel imperii temporalis paupertati Christi et apostolicae obviat et repugnat.	Renuntiatio autem universalis domini bonorum temporalium et retentio universalis domini <u>ipsorum</u> <u>directe ad invicem obviat et repugnant</u> , quare universalis retentio universalis regni et imperii temporalis paupertati Christi et apostolicae obviat et repugnat. Unde beatus Hilarius super psalmo 69 dicit sic: "Egenus et pauper sum; Dominus adiuvat me. Neque regis dignitati neque regni opulentiae paupertatis ac inopiae professio congruit, sed eius qui ut nos ditisceremus peuperem se praestitit, cui ne ad Paschae quidem cenam nisi quesita et aliena domus fuerit. Adiuvaré se itaque rogat. In forma enim servi, oboediens usque ad mortem crucis factus est". Haec Hilarius.	Renuntiatio autem universalis domini bonorum temporalium et retentio universalis domini <u>ipsorum obviant recte ad invicem et repugnant</u> . Quare retentio universalis domini regni vel imperii temporalis apostolicae paupertatis obviare et repugnare videtur. Unde beatus Hilarius super Psalmo 69 dicit sic: "Egenus et pauper sum, dominus adiuvat me. Nec est regni dignitatis nec est regni opulentiae paupertati atque inopiae professio congruit" ¹² .
Item, illa, quae Apostoli ex summa perfectione virtutis semel reliquerunt...	Item, illa quae Apostoli ex summa perfectione virtutis semel reliquerunt...	Et infra: "Adiuvari se itaque rogat in forma servi, cum oboediens usque crucis mortem factus est". Hec Hilarius. Item, illa quae apostoli ex summa perfectione virtutis semel reliquerunt...

4)

<i>Allegationes</i> , ed. Offler, p. 380	Version "Z", ed. Gál, p. 1174	Ceffons, <i>Parvum Decretum</i>
...terrores minime timere, pro veritate adversa diligere, prospera formidanda declinare, quia et ista saepe per tumorem cor inquinant et illa per dolorem purgant. Haec sanctus Gregorius.	...terrores minime timere, pro veritate adversa diligere, prospera <u>formidando</u> declinare, quia et ista saepe per <u>timorem</u> cor inquinant et illa per dolorem purgant. Haec Gregorius. Item, beatus Augustinus Super Psalmis exponens illum versiculum Et in cathedra pestilentiae non sedit, dicit sic:	...terrores minime timere, pro veritate adversa diligere, prospera <u>formidando</u> declinare, quia ista saepe per <u>timorem</u> coinquinant et illa per dolorem purgant. Haec Gregorius. Beatus quoque Augustinus super Psalmis, exponens illum versiculum <i>Et in cathedra pestilentiae non sedit</i> dicit sic:

¹² This sentence is grammatically flawed, probably because Ceffons or a scribe misread "nec₃" as "nec est" rather than "neque". The *Somnium Viridarii* (see below) copies Ceffons' text, but, perhaps realizing the faulty grammar, the *Somnium* replaces "congruit" with "etc." and the French translation then opts for paraphrase.

Item, beatus Augustinus in epistola ad fratres Madaurenses...	“Regnum terrenum cum superbia noluit”. Haec Augustinus. Item, Augustinus ad fratres Madaurenses...	“Regnum terrenum cum superbia noluit”. Haec Augustinus. Item Augustinus in epistola ad fratres Madaurenses...
---	--	---

As a matter of fact, Ceffons does not reproduce the text of the *Allegationes* in its totality. A closer examination reveals that the quotations found in the *Parvum Decretum* derive from only two of the seven *articuli* into which the text is divided in Offler's edition. To make a quantitative comparison easier, while the whole treatise occupies 77 printed pages, Ceffons inserts into his work texts deriving from the first 16 pages of Offler's edition. The relationship is quite similar vis-à-vis the Gál-Flood edition: the text covers 74 pages, but the *Parvum Decretum* reproduces portions of text that are contained on 14 pages.

It is possible that Ceffons adopted a very selective attitude toward the text, limiting himself to arguments that he found more relevant to the purposes of his *quaestio*. Given the distribution of the quotations, however, all concentrated in the first part of the treatise, it is more likely that the *quaternus* that came into the hands of our Cistercian monk already contained only a part of the *Allegationes*.

The critical edition of the *Parvum Decretum*, which is currently in progress, has therefore brought to light a new, although fragmentary, witness of the *Allegationes de potestate imperiali*. This discovery illustrates how a treatise produced at the court of Louis of Bavaria in support of his policies circulated more widely than one would assume solely on the basis of the extant manuscripts (Offler's edition is based on six witnesses¹³, to which a paraphrase must be added). In the early 1350s, just after the Black Death, when the Michaelist rebellion against John XXII was history and its main figures had already passed away, a Cistercian theologian active in Paris had at his disposition the *Allegationes* or at least a fragment thereof. Although he did not know who exactly had drafted the text (and in fact made a very imprecise conjecture), he considered the arguments contained in it as representative of the anti-papal position.

The discovery of this new witness is not so much important from a philological point of view, since the text transmitted by the *Parvum Decretum* is not likely to be useful for improving Offler's editorial work, but rather as evidence for the lasting influence of the *Allegationes*. We have identified three surviving copies of the *Parvum Decretum*, one of which was in the papal library in Avignon, in addition a fourth in the sole extant copy of the Ceffons' questions on the *Sentences*. Moreover, in a forthcoming article, we will demonstrate that, through Ceffons' *Parvum Decretum*, in the 1370s some passages of the *Allegationes* were inserted by Evrart de Tremaugon into his *Somnium Viridarii* among the arguments put forward by the *miles*. Specifically, the bulk of 18 chapters of book II of the *Somnium*, almost 200 lines, come verbatim or paraphrased from distinction 2, chapter 2 of Ceffons' *Parvum Decretum*, material itself

¹³ Unfortunately, there are a couple of errors on p. 362 of Offler's introduction to his edition: 'Vat. lat. 48' must be corrected to '4008', while 'ff. 2r-211r', should be 'ff. 200r-211r'.

taken verbatim or paraphrased from the *Allegationes*. In his seminal article about the sources of the *Somnium*, Carl Müller had guessed that the passages in question derived from the literary output of the Munich dissidents¹⁴, but pointed to a rather vague resemblance with Michael of Cesena's *Litterae deprecatoriae*¹⁵. The very texts he inserts in a long footnote, however, are taken from the *Allegationes*. The *Somnium* itself survives in seven manuscripts and an early printing, but thanks to the *Somnium*'s popular translation into the vernacular as *Le Songe du Verger*, almost all of the arguments from the *Allegationes* that had made their way into the *Somnium* became widely available to an audience that could not read Latin¹⁶, expanding, albeit tacitly, the influence of the Michaelist text.

¹⁴ C. Müller, *Über das Somnium Viridarii, Beitrag zur Geschichte der Literatur über Kirche und Staat im XIV. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Kirchenrecht», 14 (1877), pp. 134-205, in especially pp. 143-146; Müller admits, however, that the use of Michael of Cesena's letter «nicht so wörtlich ist» (p. 143, note 7).

¹⁵ Schnerb-Lièvre is aware of the weakness of Müller's conjecture: *Introduction to Somnium Viridarii*, ed. by M. Schnerb-Lièvre, 2 vols., Paris 1995, vol. I, p. xxx. Michael of Cesena's *Litterae Deprecatoriae* are printed in M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, II, Frankfurt 1614, pp. 1344-1360. On this text, see C. Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena 1328-1338*, in Id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna 1988, especially pp. 152 and 199-212, with reference to previous scholarship.

¹⁶ For example, the text used above for comparison number 3 is copied into the *Somnium Viridarii*, II, c. LV, nn. 2-3, ed. by Schnerb-Lièvre, vol. II, p. 30 (repeating Ceffons' errors in copying the *Allegationes*' quotation from Hilary), and then translated into French (the chapter numbers do not always correspond) in *Le Songe du Verger*, II, c. LIII, nn. 2-3, ed. by M. Schnerb-Lièvre, 2 vols., Paris 1982, vol. II, p. 41 (cutting the flawed Hilary quotation short and resorting to paraphrase). The chapters in question are the odd-numbered chapters XXXIX-LXXIII of book II of the *Somnium* (pp. 22-40), mostly translated within the odd-numbered chapters XXXIX-LXVII of the *Songe* (pp. 30-52).

Das *Provinciale ordinis fratrum minorum* (Italien, 14. Jh.) Neuedition und Analyse: Mitteilungen zu einem Forschungsprojekt

Michele Spadaccini, Philipp Burdy*

1. Charakterisierung des Textdokuments

Ein *Provinciale* bezeichnet üblicherweise eine Auflistung von Kirchenprovinzen innerhalb der lateinischen Kirche im Mittelalter. Die älteste bekannte Liste dieser Art, genannt *Liber censuum*, geht auf Cencio Savelli zurück, den späteren Papst Honorius III. (1216–1227)¹. Anfang des 14. Jahrhunderts erstellt dann der Dominikaner Bernard Gui einen Katalog der dominikanischen Konvente². Noch etwas jünger sind zwei weitere *Provincialia*: 1. Das *Provinciale Romanae Curiae*, das wiederum Kirchenprovinzen und Diözesen verzeichnet³. 2. Das hier interessierende *Provinciale ordinis fratrum minorum* ist

* Die Abschnitte 1. *Charakterisierung des Textdokuments* und 2. *Relevanz des Dokuments für die Sprachgeschichtsforschung* sind von Philipp Burdy verfasst, die Abschnitte 3. *Zur Textüberlieferung und den bisherigen Editionen* und 4. *Potentiale einer neuen Edition* von Michele Spadaccini.

¹ Vgl. L. Duchesne, *Le provincial romain au XII^e siècle*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome», 24 (1904), S. 75-124 [auch in: *Le Liber censuum de l'Église romaine*, éd. P. Fabre, L. Duchesne et G. Mollat, Paris, 1910-1952, 3 Bd., I, *Introduction*, S. 36-56]; L. Pellegrini, *Che sono queste novità? Le "religiones novae" in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 2000, S. 42-44.

² Bernardus Guidonensis, *Notitia provinciarum et domorum ordinis Praedicatorum*, in *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti notis historicis et criticis illustrati auctoribus*, éd. J. Quéatif et J. Echard, t. I, Paris 1719, S. i-xv; Vgl. auch *Notitia provinciarum et domorum ordinis Praedicatorum, auctore Bernardo Guidonis et anonyme ejusdem continuatore*, in *Recueil des historiens des Gaules et de la France. Nouvelle édition*, éd. par M. Bouquet, sous la dir. de L. Delisle, t. 23, Paris 1894, S. 183-191. Immer noch grundlegend für die Tätigkeit und das Leben des Inquisitors von Toulouse ist L. Delisle, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. 27/2, Paris 1879, S. 169-455 (insbesondere zur Biographie des Predigers S. 170-185); Vgl. auch T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 1, Roma 1970, S. 205-226. Siehe auch Pellegrini, *Che sono queste novità* cit., S. 48-51.

³ Siehe M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzlei-Ordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894 (Nachdruck 1959), S. 1-32; K. Eubel, *Bemerkungen zum Provinciale in Tangls päpstlichen Kanzleiordnungen*, «Historisches Jahrbuch», 16 (1895), S. 320-335; H. Börsting, *Das Provinciale Romanum mit besonderer Berücksichtigung seiner handschriftlichen Überlieferung*, Lengerich 1937; J. Richard, *Évêchés titulaires et missionnaires dans le Provinciale Romanae Ecclesiae*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome», 61 (1949), S. 227-236.

hingegen nicht nach Diözesen, sondern nach den Provinzen des Franziskanerordens gegliedert, deren Zahl Papst Nikolaus IV. im Jahr 1288 auf 34 festgelegt hatte.

Dieses *Provinciale ordinis fratrum minorum*, das auch als *Provinciale vetustissimum* bezeichnet wird und auf ca. 1334 datiert ist⁴, gilt als eine der wichtigsten Quellen zur Frühzeit dieses Ordens in Europa. Es ist zwar nicht das älteste Dokument, das über die regionale Organisation des Franziskanerordens Auskunft gibt, jedoch stellt es das erste ausführliche Gesamtverzeichnis aller Konvente des Minoritenordens dar, die in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts auf 35 Provinzen und 7 Vikariate verteilt sind⁵.

Als Kompilator dieses Gesamtverzeichnisses der Minoritenkonvente gilt der Minorit Paulinus Venetus, auch als Paulinus Minorita oder als Paulinus von Venedig bekannt, der seit 1324 Bischof von Pozzuoli (bei Neapel) war⁶. In die Zeit seines Episkopats fällt

⁴ Nach Girolamo Golubovichs Angaben geht die endgültige Fassung des *Provinciale ordinis fratrum minorum* wahrscheinlich auf das dritte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zurück; vgl. G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. 2, Firenze 1913, S. 83, 101-102, 252. Siehe dazu auch L. Marcelli, *Gli insediamenti dei frati minori nella Marchia Anconitana (sec. XII-XIV): problemi di fondazione agiografica*, in *Gli ordini mendicanti (sec. XIII-XVI)*, atti del XLIII Convegno di Studi maceratesi, Abbazia di Fiastra, 24-25 novembre 2007, Macerata 2009, (Studi maceratesi, 43), S. 173; M.G. Del Fuoco, *La custodia francescana di Camerino nel Duecento*, in *Bausteine zur deutschen und italienischen Geschichte. Festschrift zum 70. Geburtstag von Horst Enzensberger*, hg. v. M. Stuiber und M. Spadaccini, Bamberg 2014, S. 104-106. Wie Luigi Pellegrini bemerkt hat, ist es wahrscheinlich, dass Paulinus Daten sammelt, «quando era penitenziere presso la curia avignonese, cioè negli anni tra il 1321 e il 1324»: Pellegrini, *Che sono queste novità?* cit., S. 42.

⁵ Mariano d'Alatri beschreibt das *Provinciale* der Minoritenklöster als «descrizione dell'orbe franciscanus, articolato in 35 province e 7 vicarie. Peculiare di questo catalogo è l'indicazione per ognuna delle provincie e vicarie, delle singole custodie e dei conventi che le compongono»: Mariano d'Alatri, *A proposito dei più antichi insediamenti Francescani in Sicilia*, «Schede Medievali», 12/13 (1987), S. 25-35 (hier: S. 25). Laut Luigi Pellegrini «Il Provinciale riproduce una situazione consolidata da decenni: essa non si diversifica sostanzialmente dai dati di poco più di una trentina d'anni dopo la morte di frate Francesco; dati che nell'apparente aridità dei numeri risultano molto eloquenti ad evidenziare il carattere macroscopico del fenomeno e il "successo" di questa nuova forma di vita religiosa: le sedi erano ormai circa milleseicento, distribuite nelle trentasei circoscrizioni provinciali». L. Pellegrini, *I frati Minori nella Liguria di Levante tra secolo XIII e XVI*, in *L'Oratorio dei disciplinati di Moneglia. Testimonianze di fede e di arte nella storia di una Comunità*, atti del convegno (Moneglia 10-11 settembre 2008), a cura di G. Algeri e V. Polonio, Chiavari 2012, S.71-88.

⁶ Als die vollständigste biographische Studie zu Paulinus Venetus gilt nach wie vor die von A. Ghinato, *Fr. Paolino da Venezia O.F.M.: vescovo di Pozzuoli (†1344)*, Roma 1951. Zu den Werken von Bruder Paulinus siehe A. D. von den Brincken, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 24 (1968), S. 118-186, S. 127 und 154-155; Ead., *Tabula alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken*, in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971*, Bd. 2, Göttingen 1971, S. 900-923 (Über Fra Paolino siehe insbesondere: S. 912-914); L. Pellegrini, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984, Bd. I, S. 158; I. Heullant-Donat: *De l'influence de l'historiographie dionysienne sur les chroniques universelles italiennes au XIV^e siècle. L'exemple des chroniques de Paolino da Venezia*, éd. S. Boucheron et O. Mattéoni, *Les espaces sociaux de l'Italie urbaine (XIIe-XVe siècles)*, Paris 2005, S., 309-324; Ead., *Entrer dans l'histoire, Paolino da Venezia et les prologues de ses chroniques universelles*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», 105 (1993), S. 382-383 und Anhang (S. 436-442), in dem sich die chronologische Beschreibung der Handschriften mit den historiographischen Werken des venezianischen Minoritenbruders und die Ausgabe des Prologs jedes dieser Schriftstücke befindet; E. Fontana, *Paolino da Venezia*, DBI 81, Roma 2014, S. 84-87 (hier: 86); M. Di Cesare, *Studien zu Paulinus Venetus. De Mapa mundi*, Wiesbaden 2015, S. 6; B. Roest, *Reading the Book of History. Intellectual Context and educational Functions of Franciscan Historiography 1226-ca. 1350*, Groningen 1996, S. 245-280. Vgl. auch die Artikel im kürzlich erschienenen Sammelband: *Paolino Veneto. Storico, narratore e geografo*, a cura di R. Morosini e M. Ciccuto, Roma 2019. Über Paulinus als Bischof von Pozzuoli siehe auch D. Ambrasi, A. D'Ambrosio, *La diocesi e i vescovi di Pozzuoli. "Ecclesia Sancti Proculi Puteolani episcopatus"*, Pozzuoli 1990, S. 223-226.

wohl die abschließende Redaktion seiner zentralen Schrift *Satirica ystoria* (*Historia Satyrica* oder *Speculum Paulini*), die eine Weltchronik nach dem Vorbild des *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais ist⁷, sowie auch die Zusammenstellung des *Provinciale ordinis fratrum minorum*. Daneben werden Paulinus Venetus einige weitere kleine Werke zugeschrieben⁸.

Das Editionsprojekt *Das Provinciale ordinis fratrum minorum (Italien, 14. Jh.): Neuedition und Analyse* stellt eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen der historischen Sprachwissenschaft und den historischen Grundwissenschaften dar, die seit 2018 aus Mitteln der *Gerda-Henkel-Stiftung* finanziert wird⁹. Nur eine fächerübergreifende Analyse der Quellen ermöglicht es, eine umfassende Neuedition des Textes vorzulegen, die die Weiterentwicklung sowohl sprachwissenschaftlicher als auch historischer Fragestellungen erlaubt.

2. Relevanz des Dokuments für die Sprachgeschichtsforschung

Das Gesamtverzeichnis aller Provinzen, Kustodien und Konvente des Franziskanerordens stellt nicht nur für die Ordensgeschichte, sondern auch für die romanische Sprachgeschichtsforschung eine wichtige Quelle dar. Hierbei sind zunächst die äußeren Strukturen des Minoritenordens in seiner Frühzeit zu berücksichtigen, denn an die Stelle der ursprünglich lockeren Formen der Niederlassung traten schon früh feste Häuser. Diese finden sich sowohl in großen als auch in wichtigen kleineren Städten, die bald zu bedeutenden Zentren des religiösen und politischen Lebens werden. Die Organisation des Ordens in Provinzen, denen Minister vorstehen, ist spätestens seit der *Regula bullata* Praxis. Bereits um 1220 existieren neben sechs italienischen Ordensprovinzen solche in Frankreich, Spanien und Deutschland. In den folgenden Jahrzehnten kommt es zu zahlreichen weiteren Provinzgründungen in vielen Teilen Europas. Die nächste Organisationseinheit unterhalb der Provinz ist die Kustodie. Diese Kustodien wiederum vereinen in sich die einzelnen Konvente (*loca*).

Bezüglich der räumlich-geographischen Einteilung kirchlicher Verwaltungseinheiten ist in der Romanistik schon seit Beginn des letzten Jahrhunderts bekannt, dass frühmittelalterliche Diözesangrenzen zum Teil mit sprachlichen Grenzen korrelieren¹⁰.

⁷ Heullant-Donat, *De l'influence de l'historiographie* cit., S. 313-316; Ead., *Entrer dans l'histoire* cit., S. 383-422.

⁸ D. Franceschi, *Fra Paolino da Venezia o.f.m. († 1344)*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», 98 (1963-1964), S. 109-152 (hier: S. 121ff); Fontana: *Paolino da Venezia* cit., S. 84-87 (hier: 86). Vgl. auch Di Cesare, *Studien zu Paulinus Venetus* cit., S. 6-15.

⁹ Der sprachwissenschaftliche Teil der Untersuchung wird von Philipp Burdy durchgeführt, für den historisch-grundwissenschaftlichen Teil ist Michele Spadaccini verantwortlich. Das voraussichtliche Erscheinungsjahr der Neuedition ist 2022.

¹⁰ Zu diesem Thema vgl. H. Morf, *Zur sprachlichen Gliederung Frankreichs*, «Abhandlungen der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe», Mem. II (1911), S. 1-37; A. Rosenqvist, *Limites administratives et division dialectale de la France*, «Neuphilologische Mitteilungen», 20 (1919), S. 87-119.

Anhand einer linguistischen Analyse der regionalen Gliederung des Franziskanerordens im 14. Jahrhundert, so wie sie das *Provinciale* der Minoritenklöster überliefert, wird es möglich werden, der Frage nach der Rolle von Sprach- und Dialektgrenzen bei der Entstehung der franziskanischen Ordensprovinzen im Spätmittelalter nachzugehen.

Gleichmaßen ist das *Provinciale ordinis fratrum minorum* von großem Interesse für die toponomastische Forschung aufgrund der Fülle der dort überlieferten Eigennamen, vor allem Orts- und Ländernamen, aus allen Teilen Europas. Die erneute Identifizierung jedes einzelnen Toponyms (insgesamt über 1800, davon über die Hälfte im Bereich der Romania) fördert, wie erste Analysen zeigen, zahlreiche neue phonetische bzw. graphische Varianten von Namenformen zutage, die wiederum von Relevanz für die Erforschung der spätmittelalterlichen romanischen Dialektlandschaft sein können¹¹. Außerdem werden zahlreiche irrtümliche Identifizierungen von Toponymen, die auf die ordensgeschichtliche Forschung zurückgehen, korrigiert werden können¹². Auf der Arbeitsgrundlage eines neu editierten Textes wird es uns möglich werden, ein präziseres Gesamtbild der Expansionsstrategie des Minoritenordens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu gewinnen und die Frage, inwieweit die administrativen Grenzen des Minoritenordens mit sprachlich-kulturellen Grenzen korrelieren, erstmals zu beantworten.

Aus dem 14. Jahrhundert stammt noch ein weiteres Verzeichnis der Minoritenklöster, das im Werk *De conformitate vitae beatae sancti Francisci* (1385–1390)¹³ des

¹¹ So etwa in der Provinz Francia die Schreibweise des nordfranzösischen Ortsnamens *Hirānum* (Hesdin, Pas-de-Calais), die von M. Gysseling, *Toponymisch woordenboek van België, Nederland, Luxemburg, Noord-Frankrijk en West-Duitsland (voor 1226)*, Tongern 1960; E. Nègre, *Toponymie générale de la France*, Genève 1990-1991 und A. Dauzat, C. Rostaing, *Dictionnaire étymologique des noms de lieux de France*, Paris² 1978 nicht erfasst ist und die wahrscheinlich durch den Lautwandel *s* vor Kons. *> r* im Altpikardischen hervorgerufen wird: apik. *marle* (= *maslé*), *arne* (= *asne*), vgl. C.T. Gossen, *Grammaire de l'ancien picard*, Paris 1970, S. 107. In bestimmten Fällen benutzt Paulinus dagegen archaisch anmutende Namenformen, die von zeitgenössischen Ausstellern von Urkunden nicht (mehr) verwendet werden und vielmehr ins frühe Mittelalter verweisen, so etwa in der Provinz Francia *Carnotum* (Chartres), *Laudunum* (Laon) und in der Provinz Turonia *Venetum* (Vannes), vgl. Nègre, *Toponymie générale de la France* cit., vol. 1, S. 153, 171, 158. Dies könnte darauf hindeuten, dass Paulinus spätantike und frühmittelalterliche geographische Arbeiten bekannt waren, etwa die *Notitia provinciarum et civitatum Galliae* (4./5. Jh.), die *Cosmographia* des Geographen von Ravenna (um 700) oder sogar Ptolemäus' *Geographike Hyphegesis*. Die Überprüfung dieser Hypothese ist Teil des Projekts.

¹² In der Vorarbeit zur Neuedition konnten wir bereits feststellen, dass der Anteil der unrichtig oder unvollständig identifizierten Geographica in Eubels Edition bei rund 10-15% liegt. Die Gesamtdaten aller Neuidentifizierungen und neuen Lesarten der Toponyme werden als Anhang zur Neuausgabe des *Provinciale* vorgelegt werden.

¹³ Bartolomeo di Pisa, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, fruct. 8 und 11 (Analecta franciscana, t. IV), Firenze 1906, S. 178-336, 503-558. Auf die erheblichen strukturellen Unterschiede zwischen den von Bartholomäus Pisanus überlieferten Katalogen der franziskanischen Provinzen, Kustodien und Konvente und dem *Provinciale ordinis fratrum minorum* hat schon Luigi Pellegrini bereits nachdrücklich hingewiesen: Die Anordnung etwa der 14 Provinzen in Italien folgt im *Provinciale* von Paulinus keiner nachvollziehbaren Logik, woraus Pellegrini schließt, dass als Vorlage keine Gesamtliste, sondern Einzellisten dienten. Der Katalog bei Bartholomäus Pisanus ist dagegen klarer strukturiert und beginnt mit der *Provincia S. Francisci*, in der sich Assisi («centro dirigenziale di frati minori in Umbria, anzi nell'intero Ordine») befindet: Pellegrini, *Che sono queste novità* cit., S. 46. Auch die Anordnung der Kustodien und Konvente innerhalb der Provinzen ist oftmals in den beiden Katalogen unterschiedlich. Diese Tatsache besitzt eine erhebliche Relevanz für die innere Organisation des Ordens zu Beginn des 14. Jahrhunderts, denn diese Anordnung ist keine zufällige: «Ogni circoscrizione provinciale appare suddivisa in circoscrizioni minori di numero variabile, chiamate custodie. Dalla disposizione

Bartholomäus Pisanus überliefert ist¹⁴. Wie Girolamo Golubovich bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts betont, sollte dieser etwa 50 Jahre jüngere Katalog jedoch nicht als vollständig betrachtet werden: «si noti che il Pisano si limitò a dirci poche cose sulle Vicarie e di alcune tace affatto: ciò sia detto perché non si creda che (...) il suo elenco sia in tutto esatto»¹⁵. Dennoch können die in *De conformitate* enthaltenen Toponyme in einigen Fällen dazu dienen, unklare Lesarten im *Provinciale ordinis fratrum minorum* richtig zu deuten, auch wenn der Katalog des Pisanus einer von Paulinus' *Provinciale* grundverschiedenen Überlieferung angehört (s. Anm. 13). Darauf deutet aus philologischer Sicht neben den abweichenden Graphien der Namen bereits die andersartige Redaktion der Listen bei Bartholomäus Pisanus hin¹⁶.

3. Zur Textüberlieferung und den bisherigen Editionen

Das *Provinciale ordinis fratrum minorum* ist in vier Handschriften überliefert: Rom, Vatikanische Bibliothek: Vat. Lat. 1960 (14. Jh.)¹⁷; Bamberg, Staatsbibliothek: Msc. Hist. 4/2 (14. Jh.)¹⁸; Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und

delle custodie e degli insediamenti (conventi o “loci”) nell’ambito delle singole custodie si possono ricavare i nuclei dell’organizzazione territoriale francescana dell’Italia dei primi decenni del secolo XIV. La prima custodia elencata è, di norma, quella che fa capo alla città, sede del ministro provinciale; all’interno di ogni custodia il primo convento è quello dove risiede il custode»: Pellegrini, *Insedimenti francescani* cit., S. 160. Die Sitze der Provinzialminister stellen gleichzeitig Zentren politischer und wirtschaftlicher Macht dar, in Italien etwa Mailand, Rom, Genua und Bologna. Wenn nun in etlichen Fällen Unterschiede in der Anordnung der Kustodien und in der Anzahl der Konvente in den beiden Katalogen zutage treten, stellt sich die Frage, ob es sich hier um redaktionelle Versehen, Kopistenfehler oder aber um reale organisatorische Veränderungen innerhalb des Franziskanerordens im Laufe des 14. Jahrhunderts handelt: *ibid.*, S. 162. In dieses Problem kann nur eine neue kritische Edition des *Provinciale ordinis fratrum minorum* auf der Grundlage aller Handschriften Licht bringen.

¹⁴ Bartholomäus Pisanus gehörte bereits 1352 dem Franziskanerorden an und bekleidete innerhalb des Ordens an verschiedenen Orten (Padua, Florenz) das Amt eines Lektors. In Pisa verfasste er sein Hauptwerk *De conformitate*, das ältere Quellen zu Franz von Assisi und anderen bedeutenden Franziskanern versammelt und auf dem Generalkapitel von Assisi 1399 die offizielle Approbation erhielt. Vgl. R. Manselli, *Bartolomeo da Pisa*, DBI 6, Roma 1964, S.756-759; Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica* cit., S. 257-258.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Dieser führt die Ortsnamen durchweg in der Form des Genitivs auf, so in der Provinz S. Francisci z.B. *locum sancti Damiani* oder – nach volkssprachlichem Muster – mit Präposition, z.B. *locum de Insula* (Analecta franciscana, t. IV, S. 504), wohingegen bei Paulinus die Namen in vielen Fällen in der Form des Akkusativs aufgelistet werden (*Sanctum Damianum, Insulam* usw.), und zwar in allen uns bekannten Handschriften.

¹⁷ B. Nogara, *Codices Vaticani Latini*, III: Codices 1461-2059, Romae 1912, S. 373-374; *Provinciale Ordinis fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum nr. 1960*, hg. v. C. Eubel, Quaracchi 1892 [auch in: *Bullarium Franciscanum* 5 (1898), S. 579-604]; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* cit., S. 81-83; Heullant-Donat, *Entrer dans l’histoire* cit., S. 430-431.

¹⁸ F. Leitschuh, H. Fischer, *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, Bd. I, 2, Bamberg 1887, S. 127-130; B. Degenhart, A. Schmitt, *Marino Sanudo und Paolino Veneto. Zwei Literaten des 14. Jahrhunderts in ihrer Wirkung auf Buchillustrierung und Kartographie in Venedig, Avignon und Neapel*, «Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte», 14 (1973), S. 1-137. Heullant-Donat, *Entrer dans l’histoire* cit., S. 381-443; K.-G. Pfändtner, S. Westphal, *Die Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts der Staatsbibliothek Bamberg mit Nachträgen von Handschriften und Fragmenten des 10. bis 12. Jahrhunderts. Text- und Tafelteil. Beschrieben von Karl-Georg Pfändtner und Stefanie Westphal. Mit einem Beitrag von Gude Suckale-Redeljen*, Bd. 1, Wiesbaden 2015, Kat. Nr. 78, S. 131-133.

Universitätsbibliothek: Msc. Dresd. L. 7 (Anfang des 15. Jahrhunderts)¹⁹; Praga, Knihovna Národního muzea, KNM XVI A 8 (Anfang des 15. Jahrhunderts)²⁰.

Obwohl dieses letzte Manuskript auch in einigen Artikeln über Paulinus Venetus erwähnt wurde, hat es bis dato niemand eingehend analysiert²¹. Nach einer ersten Untersuchung gehörte das Manuskript dem *Magister* Adam de Nežeticz († 1414), wie aus einem Eintrag innerhalb desselben Fundstücks hervorgeht²². *Magister* Adam, ein Prager Domherr und Erzdiakon von Königgrätz, war Besitzer einer umfangreichen Bibliothek. Unter den Quellen, die die Bibliothek des Prager Domherrn betreffen, befindet sich ein Testament vom 3. Januar 1414, verfasst vom Notar Mikuláš Henzlinový von Lomnice. In Adams Testament sind mehr als 60 Bücher eingetragen, wozu viele Bände der Rechtswissenschaft und Theologie zählen. Es besteht jedoch auch kein Mangel an philosophischen Werken und enzyklopädischer sowie scholastischer Literatur²³.

Nach Adams Tod wurden die meisten dieser (juristischen) Bücher dem Prager Domkapitel gestiftet, andere hingegen gingen an Einzelpersonen oder religiöse Institutionen wie das Kloster Rokycany (Rokitzan) oder Roudnici nad Labem (Raudnitz an der Elbe). Ebendieser letzte Konvent erhält das Buch mit dem *Provinciale* des

¹⁹ *Katalog der Handschriften der Sächsischen Landesbibliothek zu Dresden*, Bd. 2, Dresden 1981 (= *Korrigierte und verbesserte, nach dem Exemplar der Landesbibliothek photomechanisch hergestellte Ausgabe des Kataloges der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Dresden*, bearbeitet v. F. Schnorr von Carolsfeld und L. Schmidt, Leipzig 1882-1923), S. 283-284. Franceschi, *Fra Paolino da Venezia* cit., S. 109-152; Heullant-Donat, *Entrer dans l'histoire* cit., S. 381-442.

²⁰ Perg., 15. Jh. – I + 392 (393r) ff. 39,5 × 26 cm: ff. 1ra–308vb – Zweiter Teil der *Historia satyrica* von Paulinus Minorita: «Incipit secunda pars sathirice ystorie, Cap. CXLIII. De imperio Neronis et sibi contemporaneis» [...] «et apparunt III lune cruce signate eademque impressio in orto solis apparuit circa ipsum. Explicit liber Sathirice. Deo gracias»; ff. 309ra–332va – *De mappa mundi*: «Deinde mappa mundi» [...] «racionis s(c)intilla pene uritur (!) extincta. Explicit de mappa mundi»; ff. 332va–335va – *Provinciale Romane curie*: «Isti sunt prelati sub Romano pontifice, qui non sunt in alterius provincia» [...] «rex Manne, alias Colensis (non). Explicit provinciale romane curie»; ff. 335va–341ra – *Tabula sive visitatio fratrum minorum*: «incipit visitant romanam curiam secundum ordinem fratrum minorum. Anglia habet custodias VII» [...] «de fratribus quoque martirizatis in vide c. 238 S. III»; ff. 341ra–346vb – *De diis gentium*: «Incipit tractatus de diis gentium et fabulis poetarum. Cap. I, pars De ortu ydolatrie. Fuit in Egypto» [...] «quia virencia iuveni deo congruunt»; ff. 346vb–348ra – *De ludo scachorum*: «incipit tractatus de ludo schachorum. Cap. I par. de invencione eius» [...] «secus autem agentes similes dicebant piscantibus cum hamo aureo, cuius abruti dampnum ulla potest piscium recompensari captura»; ff. 348ra–392va – *Tabulae*: Indices zur *Historia satyrica*: «Tabula super evangelia totius anni» [...] «II. pars de quibusdam contingentibus». Vgl. auch F. M. Bartoš, *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze*, Praha 1927, Bd. II, n. 3638, S. 340.

²¹ D. Anderson, *Fra Paolino's "De Providentia et fortuna"*, «Das Mittelalter», Bd. 1, 1 (1996), S. 51-73 (hier: S. 69); Siehe auch *Ubi est finis huius libri deus scit. Středověká knihovna augustiniánských kanovníků v Roudnici nad Labem*, hg. von M. Dragoun, L. Doležalová und A. Ebersonová, Praha 2015, S. 459, 460; C. Léglu, *Ambivalent Visual Representations of Robert 'the Wise' in Occitan Illustrated Texts*, «Italian Studies», 72 (2017), S. 192-204.

²² Paulinus' Sammelband gehörte dem *magister* Ade de Nežeticz: «ista secunda pars Satyricae magistri Ade de Nežeticz decretorum doctoris, archidiaconi Gradicensis in ecclesia»: Prag, Knihovna Národního muzea, cod. KNM XVI A 8, f. Ir.

²³ Zu Adam Beneš z Nežetic und seine Bibliothek vgl. I. Hlaváček, *Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské II. Některé knihovny soukromé*, in *Knihy a knihovny v českém středověku (Studie k jejich dějinám do husitství)*, hg. von I. Hlaváček, Praha 2005, S. 208-251 (siehe insbesondere S. 234-251); Id.: *Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské II: některé knihovny soukromé*, «Acta Universitatis Carolinae. Historia Universitatis Carolinae Pragensis», 6 (1965), S. 71-87; A. Podlaha, *Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque prelatorum s. metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*, in *Editiones archivii et bibliothecae s. f. metropolitanae capituli Pragensis*, op. X, Praha 1912, S. 68.

Minoritenordens: «librum seu cronicam nuncupatam Satirica in duobus voluminibus pergamenis pro religiosis viris dominis preposito, priori et conventui monasterii sancte Marie canonicorum regularium in Rudnicz et ipsorum monasterio habendum eviterne legavit ac dare et assignare voluit et vult per suos testamentarios ut ipsi fratres similiter in die obitus ipsius in ipso monasterio faciant unum anniversarium»²⁴.

Die Werke von Paulinus Venetus waren ursprünglich in zwei Bände gegliedert, die nach dem Tod von Adam de Nežetice in den Besitz des Klosters Roudnice übergingen²⁵. Das *Provinciale* des Minoritenordens ist im zweiten dieser Bände überliefert. Paläographisch betrachtet ist die Prager Handschrift zeitgenössisch zum *Msc. Dresd. L.7*, die in der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek zu Dresden verwahrt wird. Auch dieser Textzeuge gehörte einer anderen bedeutenden Persönlichkeit, die dem Prager Kulturkreis sehr nahestand: Wenzel von Olmütz (genannt *Náz*)²⁶. Wie David Anderson betont, «the Prague, Bamberg, Dresden, and perhaps Olomouc manuscripts represent a distinct version of the 'Satyrice' that circulated north of the Alps in the late Fourteenth/early Fifteenth century»²⁷. Obwohl klar ist, dass Paulinus' Werke auch in anderen Teilen Nordeuropas weit verbreitet sind, ist es nicht möglich zu beweisen, dass diese Manuskripte eine eigenständige Version der *Historia satyrice* darstellen. Nur eine kritische Ausgabe aller Werke des Paulinus könnte diese Theorie überprüfen.

Die unlängst von Michelina Di Cesare gemachte Aussage, wonach der Kodex Krakau, Jagiellonische Bibliothek, Ms. 445 das *Provinciale* der Minoritenklöster enthält, entbehrt leider jeder Grundlage²⁸. Das Krakauer Manuskript umfasst nicht alle Werke

²⁴ *Testamentum Mgr. Adami de Nežetice*, Praha, Archiv metropolitní kapituly, sign. XXVI, 1. Vgl. J. Eršil, J. Pražák, *Archiv pražské metropolitní kapituly I. Katalog listin a listů z doby předhusitské (-1419)*, Praha 1956, n. 862. Vgl. auch Hlaváček, *Studie k dějinám knihoven* cit., S. 82-85.

²⁵ Vgl. den Nekrolog von Roudnice: Prag, Národní knihovna České republiky, cod. NK XIX B 3, fol. 96 (k 28. 7.): Vgl. auch M. Ziegelbauer, *Epitome historica regni, liberi, exempti, in regno Bobemiae antiquissimi, celeberrimi ac amplissimi monasterii Breunoviensis vulgo S. Margarethae ordinis S. Benedicti prope Pragam*, Köln 1740, S. 161. Hlaváček, *Studie k dějinám knihoven* cit., S. 237, 246. Die Miniatur der Handschrift wurde von Brodský auf das 14. Jahrhundert datiert: Vgl. P. Brodský, *Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze*, Praha 2000, n. 224, S. 240-241.

²⁶ Im Explizit der Dresdner Handschrift fügte der Schreiber wichtige Informationen über diesen Codex hinzu: «Scriptus est iste liber anno domini millesimo quadringentesimo octavo et nono et finitus est tercio die ante festum sancti Johannis Baptiste per manus Laurentii fi. Ja. de Brunna, Prage ad mandatum honorabilis viri domini Wenceslai Pragensis et Olomuncensis ecclesiarum Canonici de Olomuncz tunc temporis. Officialis Curie Archiepiscopalis Pragensis et prothonotarii Serenissimi Regis Wenceslai Romanorum et Boemie nec non licenciatio decretorum»: Dresden, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek (SLUB), cod. Mscr. Dresd. L. 7, f. 488v. Zu Pronotar Wenzel von Olmütz (auch genannt als *Canonicus Pragensis* oder *Archidiaconus Bechinensis*) vgl. auch I. Hlavacek, *Das Urkunden- und Kanzleiwesen des böhmischen und römischen Königs Wenzel (IV.) 1376-1419. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Diplomatie*, Stuttgart 1970, S. 207-209. Ich danke Dr. Christian Oertel (Erfurt) für die hilfreichen Hinweise über Notare und Pronotare König Wenzels.

²⁷ Anderson, *Fra Paulino's* cit., S. 68.

²⁸ Laut Michelina Di Cesare enthält die Krakauer Handschrift «Compendium II, Satirica ystoria, De providentia et fortuna, Provinciale Romane Curie, Provinciale ordinis minorum»: Di Cesare, *Studien zu Paulinus Venetus* cit., S. 13. Der Manuskriptzeuge der Biblioteka Jagiellońska (BJ Rkp. 445 IV) ist in digitaler Form auf der Website der polnischen Bibliothek zugänglich: <<https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/387620/edition/368709>> (letzter Zugriff: 28. Juli 2020).

von Paulinus Venetus, denn neben dem *Provinciale* der Minoritenklöster fehlen im Manuskript auch anderen Schriften von Fra Paolino wie *De mappa mundi*, *De diis gentium* und *De ludo scaccorum*²⁹.

Das *Provinciale ordinis fratrum minorum* wurde bisher dreimal gedruckt, wobei sich die Textgrundlagen der Editionen unterscheiden: Die Ausgaben von Luke Wadding (1734)³⁰ und Francesco Antonio Righini (1771)³¹ geben nur den Kodex Vat. Lat. 1960 wieder und sind aufgrund zahlreicher Transkriptionsfehler, Auslassungen und fehlender Textkritik als unzureichend zu bezeichnen. Die Ausgabe von Konrad Eubel (1892/1898)³² bezieht neben der vatikanischen auch die Bamberger Handschrift mit ein und stellt Vergleiche mit dem bei Bartholomäus Pisanus überlieferten Katalog an³³. Auch die Edition Eubels entspricht nicht modernen wissenschaftlichen Anforderungen und wurde bereits zur Zeit ihres Erscheinens kritisiert, etwa wegen zahlreicher falscher Identifikationen von Ortsnamen³⁴. In jüngerer Zeit hat Luigi Pellegrini die Ausgabe ebenfalls als unzureichend bezeichnet und damit dem Wunsch nach einer Neuausgabe Ausdruck gegeben³⁵.

Auch Isabelle Heullant-Donat kritisiert die eklektische Vorgehensweise der Ausgabe Eubel³⁶. Dennoch wurde diese bis heute nicht ersetzt, so dass sämtliche Forschungen zu dem Thema bis in die jüngste Zeit auf einem philologisch betrachtet völlig unzureichenden Text beruhen³⁷. Eine Neuedition des *Provinciale ordinis fratrum minorum*,

²⁹ Die Handschriftenkataloge erwähnen nur folgende Werke: *Compendium* (ff. 346v-358v), la *Satirica ystoria* (ff. 1r-343v), *De providentia et fortuna* (f. 344r), das *Provinciale Romane curie* (ff. 360ra-361vb) und die *Tabule* (361vc-384vd): Siehe *Catalogus codicum manuscriptorum Medii Aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, Bd. III, Wratislaviae 1984, S. 3-5. Heullant-Donat, *Entrer dans l'histoire* cit., S. 431-432.

³⁰ *Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum*. Auctore A.R.S. Luca Waddingo, t. IX, Romae 1734.

³¹ *Provinciale Ordinis fratrum minorum S. Francisci conventualium (...) descriptum editum a F. Francisco Antonio Righini de Arimino eiusdem ordinis*, Romae 1771.

³² *Provinciale Ordinis fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum nr. 1960*, denuo edidit Conradus Eubel, Quaracchi 1892 [auch in «Bullarium Franciscanum», V (1898), S. 579-604].

³³ Vgl. G. Golubovich, *Series provinciarum ordinis fratrum minorum. Saec. XIII et XIV*, «Archivum Franciscanum Historicum», 1 (1908), S. 1-22.

³⁴ «The identification of medieval place-names is of course a laborious and thankless task; and the editor appears to have taken much trouble and to have been more successful in dealing with other countries; but many of the mistakes just noticed would have been avoided by any student of more experience, who knew where to look for what he wanted»: A. G. Little, *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum Vetustissimum secundum Cod. Vat. 1960 by Conradus Eubel*, «The English Historical Review», 8/32 (1893), S. 767.

³⁵ «Una accurata edizione critica del *Provinciale* [der Minoritenkonvent] potrebbe evidenziare gli errori di trascrizione. Purtroppo, abbiamo sinora soltanto la trascrizione del codice Vaticano Latino 1960. La collazione del codice Bamberghense, che l'Eubel dice di aver condotto, non appare assolutamente in apparato critico, per l'altro inesistente»: Pellegrini, *Insediamenti francescani* cit., S. 48, Fn. 60.

³⁶ «Signalons que cette édition [Eubel 1892] demeure la moins lacunaire, bien que l'éditeur ait éliminé tous les noms de saints figurant à côté de certaines localités dans le manuscrit, ce qui donne au texte une orientation purement administrative ne correspondant pas à la réalité»: Heullant-Donat: *De l'influence de l'historiographie* cit., S. 311f.

³⁷ Darunter etwa Heullant-Donat, *Entrer dans l'histoire* cit., S. 381-442. Ead., «*Ab origine mundi*». *Fra Elemosina et Paolino da Venezia: deux franciscains italiens et l'histoire universelle au XIVe siècle*, Thèse de doctorat, Paris X- Nanterre 1994. R. Lambertini, *Gli ordini mendicanti nelle Marche: per un'ipotesi di confronto a partire della rete insediativa*, in *Istituzioni e società nelle Marche (sec. XIV-XV)*, atti del convegno, Ancona-Camerino-Ancona 1-2-3 ottobre 1998, Ancona 2000, S. 479-491. Di Cesare, *Studien zu Paulinus Venetus* cit.

die einen wirklichen methodischen Fortschritt darstellt, sollte mithin in Kooperation zwischen der Mittelalterlichen Geschichte/den Historischen Hilfswissenschaften und der historischen Linguistik angegangen werden.

Nach ersten Recherchen hat sich die Arbeitshypothese, dass die von Eubel 1898 vorgelegte Edition des untersuchten Textes erhebliche Defizite aufweist, größtenteils bestätigt. Ebenfalls konnten zahlreiche Lesarten durch die Hinzunahme der in der bisherigen Forschung unberücksichtigt gebliebenen Handschriften Dresden und Prag korrigiert werden, was wiederum in etlichen Fällen zu einer Neuentifikation der im *Provinciale* enthaltenen geographischen Namen führt. Eine neue kritische Textedition erscheint daher dringend erforderlich.

4. Potentiale einer neuen Edition

Mehr als ein Jahrhundert nach dem Erscheinen der Ausgabe Konrad Eubels ist es an der Zeit, die Edition des *Provinciale ordinis fratrum minorum* mit den aktuellen Forschungsergebnissen und der heutigen Methodik der Geschichtswissenschaft und der Toponomastik zu verbinden. Zunächst können neue biographische Informationen über Paulinus neue Forschungsperspektiven auf dessen historiographische und geographische Tätigkeit eröffnen. Weiterhin ist zum einen nicht auszuschließen, dass sich hinter der Liste der Provinzen und anderen Werken von Paulinus Venetus wie z.B. die *Historia satyrica* oder die *Mappa mundi* ein komplexes und vielschichtiges Gesamtprojekt des spätmittelalterlichen Autors verbirgt. Zum anderen stellt die Entdeckung neuer Handschriftenzeugen eine solide Grundlage für eine neue kritische Edition dar.

Das Forschungsvorhaben erhellt daher erstens die Kenntnis der geographischen Aspekte der Ausbreitung des Franziskanerordens im 14. Jahrhundert. Die Art und Weise, wie die Franziskaner die räumliche Erschließung ihrer Gebiete in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts vorantrieben, bedarf dabei noch einer weiteren Analyse und einer Interpretation. Zweitens gibt das Forschungsvorhaben Einblick in die Interaktion und Verflechtungen zwischen dem Orden und den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Instanzen in der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Daher wird es drittens möglich sein, auf dieser neuen Arbeitsgrundlage ein präziseres Gesamtbild der Expansionsstrategie des Minoritenordens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu gewinnen und die Frage, inwieweit die administrativen Grenzen des Minoritenordens mit sprachlich-kulturellen Grenzen korrelieren, erstmals zu beantworten. Die Dokumentation der Ergebnisse dieses Projekts wird sowohl in Form einer gedruckten Edition als auch digital unter Verwendung von Geoinformationssystemen (GIS) erfolgen.

Eine Neuedition des *Provinciale ordinis fratrum minorum* stellt somit einen verlässlichen Bezugs- und Vergleichspunkt für Forschungen zur Geschichte des Franziskanerordens

dar und ebenso für die sich anschließenden Epochen des Übergangs zur frühen Neuzeit. Der germanistischen, romanistischen und slawistischen Ortsnamenforschung wird zugleich ein gewaltiger Fundus historischer Namenformen aus einer bislang philologisch unerschlossenen Quelle zur Verfügung gestellt.

Summer School “Scuola di Paleografia e Storia (SPeS)” Potenza Picena

Francesca Ghergo, Roberto Lamponi

Una settimana di intense attività didattiche e laboratoriali, svoltasi dal 24 al 28 agosto in una sperimentale versione online, visto il delicato momento sanitario, è stata l'occasione che ha coinvolto più di trenta studiosi nel fruttuoso lavoro di edizione di alcuni documenti inediti di notevole interesse. Il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Macerata, la Scuola di Paleografia e Storia (SPeS) insieme al Centro Studi S. Giacomo della Marca e al Centro Studi Santa Rosa da Viterbo, hanno dato vita ad un seminario estivo con lo scopo di affrontare le tecniche, i metodi e la cultura dell'edizione delle fonti attraverso un intenso lavoro caratterizzato da lezioni frontali a carattere interdisciplinare ed esercitazioni pratiche su lettere papali inedite dei secoli XIII-XV, ricevute dal monastero di clarisse di S. Tommaso di Potenza Picena e attualmente conservate presso la Biblioteca storico francescana e picena S. Giacomo della Marca di Falconara Marittima. Un tesoro di grandissimo valore storico: così lo ha ben definito padre Lorenzo Turchi, direttore della stessa biblioteca.

La prima giornata si è aperta con il saluto di Roberto Lambertini, ordinario di Storia medievale presso l'Università degli Studi di Macerata, introdotto da Attilio Bartoli Langeli della Pontificia Università Antonianum (già docente di Paleografia e diplomatica nelle università di Perugia, Venezia, Padova e Roma Tor Vergata) che ha evidenziato la stretta collaborazione interdisciplinare tra paleografia e storia, tra specialisti del documento e storici delle istituzioni per poi sottolineare la scoperta notevole di tali pergamene, giunte sino a noi in maniera fortuita, come testimonianza della vita di un convento femminile nel basso medioevo.

La parola quindi passa a padre Lorenzo Turchi, scopritore “diretto” delle pergamene. Tutto è nato da alcune circostanze createsi negli ultimi anni, quando lo stesso padre Lorenzo si recò presso la comunità di clarisse di Potenza Picena perché desideroso di vedere due manufatti, due tonache antiche che secondo la tradizione vennero indossate da due consorelle di santa Chiara, fondatrici, sempre secondo la tradizione, del monastero di S. Tommaso. Le clarisse di Potenza Picena a causa della riduzione del loro numero, si trasferirono al monastero di Pollenza. Proprio a Pollenza padre Lorenzo chiese di poter visionare le tonache, proponendo anche un esame scientifico delle stesse così da poterne definire l'esatta datazione. In quell'occasione padre Lorenzo si rivolse alle monache chiedendo se avessero ulteriore materiale antico da mostrargli e, con grande sorpresa, le sorelle gli mostrarono una piccola cassetta in

legno fregiata da un cartiglio all'interno della quale erano, in ottimo stato di conservazione, alcune pergamene, le più antiche delle quali risalenti al XIII secolo.

La mattinata è proseguita con l'intervento di Francesca Bartolacci dell'Università degli Studi di Macerata relativo agli insediamenti femminili nelle Marche. La breve lezione ha fornito ai corsisti le coordinate storiche senza le quali ogni possibile lettura dei documenti sarebbe risultata incompleta. L'aspetto centrale è relativo al rapporto tra francescanesimo femminile e storiografia e quindi la necessità di evidenziare la complessità della questione femminile e della sua non specularità con il corrispettivo maschile. Un'altra questione è quella delle *mulieres religiosae*, istituzionalizzate da Ugo d'Ostia, futuro papa Gregorio IX, ma tra le quali troviamo un magma di donne francescane, penitenti, un mondo di spiritualità femminile che emerge dalle varie denominazioni che vanno comunque cronologicamente contestualizzate: *religio pauperum dominarum et sorores pauperes, sorores pauperes inclusae, pauperes moniales inclusae, Ordo pauperum monialium reclusarum, Ordo Sancti Damiani*. Altro punto fondamentale è proprio quello relativo a S. Damiano e al cosiddetto "grande equivoco" ad esso collegato. S. Damiano infatti, luogo in cui si era stabilita santa Chiara assieme ad una piccola comunità di donne che volevano vivere la *sequela Christi* sull'esempio di san Francesco, fu coinvolto nel progetto di istituzionalizzazione di Ugo d'Ostia pur dimostrando forti resistenze, soprattutto nei riguardi della povertà alla quale molto teneva tale comunità, andando quindi contro il progetto ugoliniano di clausura, non facendo però mai parte di quello che si andò affermando come *Ordo Sancti Damiani* e creando di conseguenza una realtà complessa.

Chiuso l'interessante intervento di Francesca Bartolacci, la mattinata si è avviata verso la conclusione con l'intervento di Eleonora Rava, responsabile dell'Archivio e della biblioteca del monastero di S. Rosa da Viterbo e dirigente dell'Archivio Generale delle Monache Clarisse Urbaniste d'Italia. Eleonora Rava si riallaccia a quanto già detto da Francesca Bartolacci, intervenendo sull'Ordine di S. Damiano e quello di S. Chiara ed evidenziando, ai fini di una corretta registazione dei documenti, quanto sia importante utilizzare i termini esatti per indicare gli istituti religiosi. La denominazione di un istituto infatti, che si può leggere nell'*inscriptio* e nel *tenor* di un documento, non è affatto casuale ma indica lo status giuridico di quel determinato istituto e quindi la regola che ne determina la fisionomia. I termini sono quelli già evidenziati precedentemente: *Pauperes sorores / pauperes moniales incluse, Religio pauperum dominarium monialium inclusarium, Ordo Sancti Damiani, Sorores Minores/Minorisse, Ordo Sancte Clare* e difatti sono tante le denominazioni presenti nei documenti (*abbatisse ac sororibus, pauperes moniales incluse ...*) grazie all'analisi delle quali si segue l'evoluzione istituzionale "naturale" del monastero di S. Tommaso di Monte Santo riscontrabile per molti monasteri damianiti.

Terminata la mattina del primo giorno, i lavori riprendono nel pomeriggio con Maela Carletti dell'Università degli Studi di Macerata che introduce all'edizione del primo documento assieme ad Attilio Bartoli Langeli. Il documento è il più antico rinvenuto all'interno della cassetta presente nel monastero, datato 20 ottobre 1227 ed è una lettera graziosa di Gregorio IX, con la quale il pontefice prende sotto la sua protezione l'abbadessa e le sorelle del monastero di S. Tommaso di Monte Santo. Il lavoro procede in maniera collettiva, seguendo le indicazioni fornite (datazione, regesto, note etc...) e

le fasi per una corretta edizione: descrizione del materiale, lettura e trascrizione, traduzione e interpunzione. Il lavoro collettivo sulla lettera graziosa di Gregorio IX si conclude nel pomeriggio e successivamente gli studenti iniziano un lavoro in coppie su di un secondo documento, un'altra lettera graziosa di Niccolò IV del 26 febbraio 1292.

Il secondo giorno di lavori si apre con l'intervento di Monica Bocchetta dell'Università degli Studi di Macerata relativo alla Biblioteca storico francescana e picena S. Giacomo della Marca di Falconara Marittima. Allestita nel 1935 per volontà di Ferdinando Diotallevi, la biblioteca sino al 1960 è stata centro di cultura francescana ad uso dei frati Minori della Provincia Picena, anno in cui si aprì poi alla consultazione al pubblico. Al suo interno sono presenti due fondi cospicui, quello francescano, risalente alla fondazione e quello marchigiano, di più recente costituzione. Presso la biblioteca ha sede anche l'Archivio Storico Provinciale che attualmente conserva le pergamene oggetto di studio della Summer School e un importante fondo di manoscritti con circa 70 pezzi, tra cui 20 appartenuti alla biblioteca personale di san Giacomo della Marca. Dal 2005 è presente una pinacoteca e presto sarà anche sede del fondo Adriano Gattucci.

La mattinata prosegue con Maela Carletti e Francesca Bartolacci che mostrano, collegate dalla biblioteca, la cassetta di legno contenente le antiche pergamene, il cui cartiglio sopra apposto recita: «Bolle e brevi pontifici diretti alle monache clarisse di Montesanto, scritte in gotico ma poi volgarizzate, trascritte nel libro delle memorie antiche di questo venerabile monastero. Sono tesori da custodirsi gelosamente perché contengono tante care memorie, privilegi dei sommi pontefici eccetera». Si prosegue con la correzione del documento assegnato il giorno precedente, concentrandosi soprattutto sull'analisi delle note di cancelleria, delle note archivistiche e sulla corretta lettura delle datazioni. Il documento è un'indulgenza di Niccolò IV concessa ai fedeli che visiteranno la chiesa del monastero e del convento di S. Tommaso.

Si è quindi proseguito con l'analisi dei repertori e degli strumenti on line utili per il lavoro di edizione con una breve lezione dei docenti Sara Pretto dell'Université de Namur e Filippo Sedda, direttore della Biblioteca della Federazione delle Clarisse Urbaniste d'Italia. Tra gli strumenti elencati come facilmente consultabili on line: *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo* di Adriano Cappelli, *Hierarchia Catholica* di Konrad Eubel e lo *Schedario Baumgarten*, le edizioni del *Bullarium franciscanum* e gli *Annales Minorum* di Luca Wadding mentre tra i repertori utilizzati nel percorso di edizione un esempio è dato dai *Registres et lettres des Papes* dell'École française de Rome, dalla *Check list of Papal Letters* di Williel R. Thomson e da *Les actes pontificaux originaux des Archives nationales de Paris* di B. Barbiche.

La giornata si conclude con il consueto lavoro in coppie del pomeriggio, questa volta su di un documento abbastanza complesso perché copia di una copia di una bolla pontificia datata 18 gennaio 1291.

La terza giornata si è aperta con la lezione di Francesco Nocco, incentrata sulla rappresentazione dei monasteri clariani in rapporto agli archivi e quindi alla storia documentaria. L'intervento è iniziato con un'introduzione volta ad illustrare il concetto di archivio non più come mero contenitore di notizie ma espressione di poteri che hanno avuto parte attiva nel tramandare la propria memoria, selezionando e creando i

documenti. A supporto di questa concezione il relatore ha fatto riferimento anche ad un orientamento storiografico che si sta affermando negli ultimi anni, secondo il quale acquistano rilevanza determinate discipline utili ad inquadrare le strategie e le prassi archivistiche. L'obiettivo è quindi quello di approfondire lo studio dei documenti in rapporto alle segreterie o cancellerie, una prospettiva che privilegia quella che Nocco ha definito "storia documentaria delle istituzioni". Questa premessa generale ha fatto da preambolo all'esposizione del caso particolare dell'archivio del monastero di S. Tommaso di Potenza Picena. Il relatore ha ripercorso brevemente i trasferimenti delle pergamene, contenute nella già citata *capsa lignea*, proponendo anche un parallelo con quelle invece appartenenti al monastero di S. Rosa di Viterbo. Particolare attenzione, in riferimento a quanto detto nella premessa, si è posta su un "libro delle memorie antiche" del monastero, segnalato in un foglio dattiloscritto presente all'interno della cassetta in cui erano conservate le pergamene. La trattazione si è focalizzata sull'importanza di questo libro, ponendolo all'interno di una tradizione che in piena età moderna ha accomunato molti conventi francescani come quello di S. Maria delle Grazie di Monteprandone, anch'esso conservato presso la biblioteca di Falconara, o della provincia dei Riformati di S. Nicolò di Bari. In tal senso si è visto anche il rapporto tra il tentativo di catalogazione e di selezione delle pergamene operato dalle monache mediante segnature archivistiche che rimandavano proprio al libro delle memorie.

Monica Bocchetta ha infine specificato come la conservazione dei documenti in casse di legno fosse un tratto comune di molti conventi, specialmente Osservanti, e ha fornito ulteriori informazioni per quanto riguarda il riutilizzo della documentazione per le coperte di volumi.

Dopo gli interventi, la giornata è proseguita con la consueta verifica e correzione, sotto la supervisione di Bartoli Langeli e Carletti, del documento assegnato il giorno precedente, coinvolgendo i corsisti nella lettura e nella traduzione puntuale del testo. Chi emana il documento è Niccolò IV, che rivolgendosi alle abbadesse e ai conventi dei monasteri *sororum inclusarum* dell'Ordine di S. Chiara concede loro l'esenzione dalle *procurationes* spettanti ai legati o ai nunzi pontifici. Nel pomeriggio invece ha avuto luogo l'esercitazione pratica su un nuovo documento ovvero una bolla di Alessandro IV indirizzata al monastero di S. Tommaso con la quale ne conferma la protezione della Sede apostolica, i beni posseduti e la concessione di Filippo vescovo di Fermo, la cui lettera è riportata come inserto. I docenti hanno risposto a tutti i dubbi e le perplessità avanzate dalle coppie di lavoro, seguendo quindi i corsisti nelle varie fasi e partecipando alla riunione finale collettiva.

La mattinata della quarta giornata è stata dedicata alla correzione del documento appena citato: dopo una presentazione delle particolarità della bolla, la verifica si è svolta leggendo e traducendo il testo grazie al supporto dei docenti che hanno coadiuvato i corsisti fornendo anche preziose indicazioni sulle risorse per una corretta trascrizione ma anche sui vari riferimenti e formulari presenti nel testo esaminato. Il pomeriggio ha riguardato la trascrizione dell'ultimo documento che costituisce un caso particolare per la presenza di ben 20 sigilli in cera rossa pendenti. Si tratta di una bolla datata 1297 con cui otto arcivescovi e sedici vescovi concedono quaranta giorni di indulgenza a tutti i

fedeli che contribuiranno, tramite le loro elemosine, ai lavori che si dovessero rendere necessari al convento del monastero di S. Tommaso.

La giornata conclusiva del corso ha visto la consueta correzione del documento, soffermandosi questa volta soprattutto sui suoi dettagli e i caratteri specifici dovuti principalmente ai sigilli appartenenti ai vescovi ed arcivescovi provenienti dalle diocesi più disparate, tanto che si è reso necessario un controllo sistematico dei toponimi e un riscontro con le personalità elencate da Konrad Eubel nella sua opera *De hierarchia catholica*, giungendo quindi, nella maggior parte dei casi, all'identificazione dei nomi e delle sedi episcopali riportate nel testo del documento. Dopo aver terminato la correzione, vi è stato un momento di confronto con la badessa e le suore del monastero delle clarisse di Camerino, grazie al collegamento con Pierluigi Feliciati e Giuseppe Capriotti. I due docenti dell'Università di Macerata hanno presentato il progetto a cui stanno lavorando, insieme ad alcuni studenti, sulla figura di Camilla Battista Da Varano e più in generale sul monastero, aprendo perciò un dialogo con quanto si è indagato circa la vita e le trasformazioni delle clarisse di Potenza Picena.

L'atto conclusivo, svoltosi nel pomeriggio ha invece dato la possibilità ai corsisti di esprimere le proprie impressioni sulle modalità e sui vari aspetti del corso, spiegando anche i punti di forza, i difetti e le critiche in un clima di sereno confronto con docenti ed organizzatori.

Fucine della memoria a San Ginesio: edizione 2020

Maela Carletti

L'Archivio storico comunale di San Ginesio conserva uno dei principali fondi documentari delle Marche per la quantità di esemplari archivistici, la varietà di tipologie documentarie rappresentate, nonché l'altezza cronologica delle testimonianze, caratteristiche che ne fanno un *unicum* in tutta la regione.

Consapevole del prezioso patrimonio che custodisce e della responsabilità di tutela che ciò comporta, il Comune ha avviato un percorso in collaborazione con l'Università di Macerata e l'Associazione giovanile Glab, finalizzato allo studio, alla conservazione e alla valorizzazione dei propri fondi storici. Tutto ciò anche in considerazione della ancora irrisolta situazione causata dal sisma del 2016, che ha duramente colpito il comune di San Ginesio, quale risposta concreta alla perdurante drammatica condizione, con l'obiettivo cioè di ricucire le fila di una comunità ferita che necessita di riconnettersi alla propria identità storica e trasmettere alle generazioni future un patrimonio in cui riconoscersi.

Il percorso intrapreso si articola su vari livelli, distinti e autonomi, ma fortemente connessi tra loro. L'obiettivo primario e imprescindibile è costituito dal riordino dei fondi documentari dell'Archivio storico comunale, che ad oggi risultano accessibili mediante strumenti inventariali cartacei e ormai datati, non allineati alla normativa e ai principi archivistici attualmente in uso e pertanto non di rado inadeguati alle richieste di utenti e specialisti.

In tale direzione, grazie al contributo della Regione Marche, si è provveduto, in prima istanza, ad avviare la digitalizzazione dell'imponente fondo pergameneo, in linea con i più aggiornati standard di metadatozione indicati dal MIBACT¹. Le finalità della digitalizzazione sono evidentemente molteplici: da un lato la digitalizzazione è funzionale a una corretta conservazione e più agile fruibilità del patrimonio documentario nel momento in cui le riproduzioni, se correttamente realizzate, possono sostituire gli originali in un primo momento della ricerca, quello, per intenderci, in cui si orienta lo studio verso gli esemplari che interessano in modo precipuo – di cui poi sarà naturalmente necessaria la visione degli originali –; ma anche quando, come ci hanno ampiamente dimostrato i recenti eventi pandemici, l'accesso all'Archivio e la consultazione degli originali siano temporaneamente impossibilitati per

¹ La campagna di digitalizzazione è stata realizzata dalla ditta G&P Servizi per i beni culturali.

cause esterne. Accanto alle finalità conservative e di fruizione da parte degli studiosi, si pongono non meno importanti finalità divulgative. La digitalizzazione apre la strada a una più ampia diffusione del patrimonio librario e documentario e alla condivisione con un pubblico più vasto attraverso la promozione di percorsi divulgativi rivolti a studenti, giovani ricercatori o semplici appassionati mediante laboratori, visite guidate, incontri con le scuole, mostre. In questa seconda prospettiva, su un piano come si diceva distinto ma fortemente connesso con il primo, si organizza una Summer School, arrivata nel 2020 alla seconda edizione, quale strumento di promozione e valorizzazione del patrimonio documentario attraverso momenti di formazione di giovani ricercatori e diffusione dei risultati della ricerca storica.

Nel settembre del 2019 la prima edizione della Summer School si è tenuta in presenza a San Ginesio, con la partecipazione di 12 studenti e l'intervento di 5 relatori che hanno introdotto gli iscritti alle metodologie della ricerca storica in relazione a determinate tipologie di fonti dell'età medievale estrapolate dalla documentazione locale².

Nell'impossibilità per l'anno 2020 di ripetere l'esperienza in presenza, a causa dei noti eventi pandemici, con la volontà comunque di non mancare una importante occasione di promozione della ricerca, si è deciso di realizzare una serie di video dal titolo *Fucine della memoria. Conversazioni sull'archivio storico comunale di San Ginesio*, nei quali, pur cambiando il veicolo di trasmissione, si perpetuassero i principi che avevano ispirato la prima edizione della Summer School, come sottolinea l'intervento di Roberto Lambertini che funge da introduzione agli altri.

I capisaldi su cui poggia il progetto sono espressi nel titolo: mostrare il lavoro dello storico come 'fucina della memoria', nel senso di un laboratorio, un lavoro che si confronta costantemente con le fonti, le tracce che il passato ci ha lasciato, allo scopo di interrogarle e fornire una corretta interpretazione degli eventi passati, che necessitano di essere razionalmente verificati. Di qui la centralità dell'Archivio, custode di documenti e 'luogo della memoria'.

Pamela Galeazzi in *San Ginesio: un archivio tra memoria e futuro* parla della funzione storica e civile dell'archivio, fonte di memoria e di diritti alla quale attingere per creare una cittadinanza consapevole che riconosca nel proprio patrimonio documentario un legante della comunità e uno strumento per costruire identità.

È evidente che la ricostruzione delle vicende politiche istituzionali e sociali di San Ginesio, come di qualsiasi altra realtà del passato, non può prescindere dal confronto con il più ampio contesto storico e geografico in cui tali avvenimenti si inseriscono. In tale direzione si pone il contributo di Francesca Bartolacci, *Le Marche e il policentrismo*, che nel sottolineare la rilevanza di San Ginesio nel contesto del policentrismo esasperato della regione Marche, sottolinea la necessità di una visione che superi i particolarismi e inserisca San Ginesio nella rete dei rapporti con le altre città marchigiane e dell'Italia comunale.

² Al riguardo si veda: A. Raia, *Summer School "Fucine della Memoria" San Ginesio*, «Picenum Seraphicum», 33 (2019), pp. 169-170.

Le ‘conversazioni’ restanti intendono mostrare esempi di documenti che l’Archivio di San Ginesio conserva, tracce del passato da investigare e interpretare.

Giammario Borri illustra *Le pergamene*. La documentazione pergamenea contenuta nell’archivio storico comunale di San Ginesio è una delle più ricche delle Marche, con circa 3000 pergamene conservate, le quali cronologicamente interessano gli anni dal 1199 (il più antico documento risale a questo anno, seppure tràdito in copia quattrocentesca) fino al 1754. Nel lungo e articolato excursus Borri, partendo dai documenti ginesini, mostra le diverse tipologie documentarie (documento pubblico, privato e semipubblico o composito), attraverso la lettura di alcune parti più significative e l’analisi critica di ogni documento esaminato: dalla tradizione, alla datazione, alla scrittura, alla lingua utilizzata.

L’intervento di Maela Carletti è dedicato a una fonte fiscale, cioè i registri di *Introito ed esito*, risalenti grosso modo alla seconda metà del Duecento, costituiti da quaderni e fascicoli correnti nei quali venivano annotate le entrate e i pagamenti effettuati dal comune nella persona del tesoriere. Anche in questo caso, va registrata l’eccezionalità della documentazione di San Ginesio nel contesto marchigiano, sia per l’elevato numero di fascicoli superstiti che per la precocità della documentazione.

Con una relazione dal titolo *Le suppliche: dialoghi tra governati e governanti*, Maria Ciotti ci porta nel pieno dell’età Moderna illustrando le caratteristiche e le potenzialità di una fonte particolare come le Suppliche, il mezzo attraverso cui singole persone, gruppi o comunità avanzavano richieste di vario tipo all’autorità. Una fonte estremamente interessante dal punto di vista del contenuto, ma anche, se letta in filigrana e adeguatamente interpretata, per i suoi apporti alla storia sociale e alla storia di genere, e a tematiche come, ad esempio la povertà o l’assistenza.

Monica Bocchetta con l’intervento *Statuti e Stampe* ha affrontato la questione delle fonti normative come strumento per cogliere i mutamenti politico istituzionali tra le città della Marca e la Dominante (Roma) nella prima età moderna. Pubblicati a Macerata da Sebastiano Martellini (1582) gli statuti ginesini rappresentano infatti la rivendicazione dell’identità cittadina di fronte al mutare dei rapporti con il potere pontificio, restituendo un punto di osservazione istituzionale per la ricostruzione delle vicende della città.

Schede

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.

L'interesse per le categorie e le concrete applicazioni del pensiero medievale da sempre contraddistingue il percorso di ricerca dell'autore Roberto Lambertini, sovente indirizzato all'approfondimento di tematiche relative al complesso universo degli ordini mendicanti, e dei Minori in particolare. Nel connubio tra politica, società e religione, trovano spazio questioni relative alla povertà e all'economia, due concetti strettamente correlati fra loro, che rappresentano nodi cruciali del pensiero francescano spesso occasione di polemiche e contrasti, non solo all'interno dell'Ordine, e che sono stati variamente interpretati dalla storiografia.

Una questione di non facile lettura e comprensione, soprattutto per chi non sia specialista della materia, ma la cui conoscenza è necessaria, se non fondamentale, per lo studio della storia e degli sviluppi dell'ordine minoritico, dei suoi rapporti con le istituzioni e la società, ma anche di una intera epoca che con il messaggio, nuovo e rivoluzionario, di Francesco, dovette misurarsi.

In questa direzione si pone il volume che qui si presenta; l'autore illustra la posizione dei più eminenti rappresentanti dell'Ordine e le interpretazioni di autorevoli studiosi in relazione ai punti nodali della connessione tra la tradizione intellettuale francescana e l'etica economica, quella 'elective affinity' teorizzata da Max Weber e definita da Michael Löwy 'a relationship of reciprocal attraction and influence', con lo scopo di introdurre il lettore «to some consequences of such a peculiar "chemical reaction" in the long history of Francis's legacy» (p. 17).

Una ampia prefazione chiarisce e collega i fili di un discorso che si dipana attraverso quattro saggi scelti dall'autore tra la sua vasta produzione, rivisitati e aggiornati; si mantiene la lingua della prima edizione, pertanto due dei quattro contributi sono in inglese, così come in lingua inglese è scritta l'introduzione, allo scopo di raggiungere un più vasto pubblico internazionale.

Il primo contributo ripercorre in chiave storiografica i momenti salienti delle origini del concetto stesso di 'economia francescana', a partire dalla sua formulazione tra gli allievi di Ovidio Capitani (tra le cui fila si pone l'autore stesso), con particolare riferimento alle teorie innovative di Giacomo Todeschini, spesso accolte con scetticismo dagli studiosi, tra i quali emergono le posizioni critiche di Julius Kirshner e Jacques Le Goff, e tutt'oggi variamente interpretate.

Si entra poi, letteralmente, nei termini del dibattito con il contributo successivo. Come è noto, la *Regola* prevede il voto di povertà declinato secondo due direttive: non possedere beni e non ricevere denaro. Una questione, come si è detto, controversa e problematica già per i contemporanei di Francesco, che papa Gregorio IX tenta di risolvere distinguendo tra *usus*, ammesso, e *dominium*, non consentito; questione che presto si dispiega sul campo prettamente terminologico, resa ancora più intricata dall'utilizzo, spesso come sinonimi, ma con significato diverso in punti cruciali della *Regola*, della coppia di nomi *pecunia* e *denarii*. Partendo dalle interpretazioni atte a definirne il significato e proposte da diversi commentatori della *Regola* dei secoli XIII e XIV, dai cosiddetti quattro Maestri a Bartolomeo da Pisa, l'autore illustra come proprio i francescani, nel rendere esplicita e

chiara una loro norma, si inseriscano a pieno titolo nella discussione medievale sulla natura della moneta e sull'economia in generale.

Inevitabilmente, il dibattito dei francescani tocca anche temi che non riguardano strettamente l'Ordine, allargando l'orizzonte al più ampio contesto del mondo del commercio e dei mercanti, della circolazione dei beni, fino alla speculazione e all'accumulo del denaro. In questo contesto, nel tentativo di tracciare il discrimine tra il lecito e l'illecito, la riflessione è sovente indirizzata alla questione dell'usura. Il tema della connessione tra povertà (dell'uso senza possesso nella forma del 'corporate use') e usura è affrontato nel terzo contributo del volume, dove l'autore approfondisce un aspetto specifico della questione, individuato nella disputa originata dalle posizioni di papa Giovanni XXII contro la povertà francescana che, come è ben noto, culmineranno con la bolla *Cum inter nonnullos* del 1323 nella quale la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli viene definita ereticale.

L'ultimo contributo affronta la questione dei *Monti di Pietà*, la cui invenzione «marks the friars' transition from a moral assessment of economic practice as expressed in treatises, confession manuals, and sermons, to the active support of a credit institution» (p. 14); il contesto geografico su cui si muove l'analisi condotta dall'autore corrisponde alle Marche, contesto di ricerca privilegiato nel panorama italiano del Quattro-Cinquecento per l'elevato numero di istituzioni presenti.

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.

Il testo, che reca in copertina un'immagine che raffigura Francesco e Illuminato sul campo di battaglia a Damietta, tratta da Bonaventura da Bagnoregio, *Legenda maior*, Museo Francescano di Roma, Ms. 1266, f. 62r, si articola in un'introduzione e in cinque capitoli ed è corredato da bibliografia e indice dei nomi.

Il libro esce intenzionalmente in una data successiva all'ottocentesimo anniversario dell'incontro tra Francesco e il Sultano Al-Malik Al-Kamil. L'autore riflette sull'impatto che questo incontro ha avuto all'interno dell'Ordine dei Minori con l'intento di osservare da un punto di vista eminentemente storico il problema che nasce nel momento in cui Francesco incontra il Sultano. Il testo è organizzato dall'autore come una successione di "quadri" affrontando temi diversi che si sviluppano a partire dal viaggio di Francesco in Oltremare, e analizzando alcune conseguenze di questo dato storico nella creazione identitaria dell'ordine dei minori tra il tredicesimo e il quindicesimo secolo. I primi tre capitoli si concentrano su tredicesimo e quattordicesimo secolo, in particolare fino all'istituzione della Custodia di Terra Santa, misurando il coinvolgimento dei Minori impegnati nel progetto conversionistico che vede impegnata la cristianità occidentale nei confronti degli *infideles*. Il quarto e il quinto capitolo allargano l'orizzonte al confronto con le fonti normative e al martirio come strumento di conversione spingendosi fino al quindicesimo secolo. Evangelisti si propone "di inserire in un quadro più ampio il

dilemma tra crociata e missione, il senso della predicazione francescana agli infedeli e, dunque, la stessa storia delle interpretazioni funzionali dell'incontro tra Francesco e il sultano...".

Nel primo capitolo, *Francesco in Oltremare ed il ruolo dei frati Minori in Terra Santa (1219-1291)*, l'autore tratta l'arco temporale che va dall'incontro tra Francesco e il Sultano fino alla perdita dell'ultimo baluardo latino in Terra Santa e prima dell'emanazione delle Costituzioni di Parigi. Indaga il modo in cui l'identità dell'Ordine si è formata nei suoi aspetti costitutivi a partire dalla *Regula non Bullata* e dalla *Regula Bullata*, rispetto al tema della testimonianza del Vangelo *in partibus infidelium*, dedicando anche largo spazio all'analisi del progetto politico ed economico di Fidenzio da Padova, spostando così il campo d'osservazione all'Europa e al suo rapporto con la Terra Santa e considerando in particolare il ruolo del papato in relazione alle scelte operate dai Minori.

La parola e l'azione: i Minori a sostegno delle crociate, questo il titolo del secondo capitolo nel quale Paolo Evangelisti analizza i *sermones ad cruce signandos*, e *ad cruce signatos*, oltre alle prediche rivolte ai diversi gruppi sociali e professionali, al fine di reclutare crociati e costruire un'ideale società cristiana in Europa funzionale a recuperare e difendere la Terra Santa. L'autore mette poi a confronto i testi omiletici di Gilbert de Tournai e di Bertrand de la Tour, rivolti ai *miles Christi*, con un testo di Pietro Giovanni Olivi, il *Miles armatus*, una sorta, scrive l'autore, di "breviario laico", che propone una "pedagogia dell'agire sociale della quale l'omiletica crociatistica è parte integrante e non separabile". Il capitolo si chiude con un'analisi dei privilegi derivanti dal voto crociato e dei poteri conferiti dalla Sede apostolica ai Minori una volta "scesi dal pulpito", considerando come il tempo della crociata sia un tempo particolare dal punto di vista normativo, che dota anche i Minori impegnati nella predicazione di uno *status* giuridico speciale.

Nel terzo capitolo: *I Minori in Oltremare dopo il 1291: la Custodia di Terra Santa*, Paolo Evangelisti sposta l'attenzione dall'Europa alla Terra Santa; i primi tre capitoli misurano l'estensione e il grado di coinvolgimento dei Minori impegnati nel progetto conversionistico rivolto verso gli *infideles*, progetto che, continuamente rivisto e mai abbandonato, porterà alla creazione della Custodia di Terra Santa nel 1333, frutto di una continua negoziazione e attività diplomatica. Dalle pagine dell'autore emerge l'immagine di un percorso francescano costruito con grande *peritia* in azioni diplomatiche, sviluppo di accordi e continuo lavoro, per poter essere presenti in Terra Santa, una volontà che è una costante identitaria della storia dei frati Minori. Nella seconda parte del capitolo Evangelisti indaga la riflessione francescana sulla questione della presenza cristiana in Terrasanta, utilizzando i testi di Ruggero Bacone e di Raimondo Llull.

Nel quarto capitolo, *Le fonti normative francescane e l'impegno conversionistico dei Minori*, l'autore verifica il quadro normativo di riferimento in cui si sono mossi i Minori, continuando con i commenti alle Regole, le costituzioni e altre fonti normative come le bolle papali. Lo studio di tale testualità conduce l'autore a operare un confronto tra fonti normative *intra* ed *extra ordinem*, arrivando così a porre in questione la validità di un "paradigma storiografico bipolare" come quello che vede in posizione dicotomica

frati spirituali e “rilassati”, che non si può applicare alle questioni riguardanti la crociata e il rapporto con gli *infideles*. Il capitolo è ricco di spunti di riflessione e di doman storiche che preludono a future ricerche a partire dalle fonti normative.

Ampliando l’arco temporale di riferimento, il quinto capitolo, *Testimonianza e conversione: i Minori e le sfide del martirio (XIII-XV secolo)*, sposta anche l’attenzione sul martirio come testimonianza e come carattere identitario francescano, in un’accezione del martirio che si evolve nel tempo, all’interno e all’esterno dell’Ordine. Il martirio volontario che Francesco istituisce nelle *regulae* come requisito indispensabile per i Minori e incarna come *alter Christus* già agli occhi dei contemporanei, avente come fine ultimo la conversione degli *infideles*, offre una chiave di lettura del rapporto dei francescani con la povertà volontaria. Analizzando la letteratura interna all’ordine dei Minori, Evangelisti sottolinea come l’incontro di Francesco con il Sultano sia strettamente collegato a questo desiderio di martirio che, legandosi alla dimensione salvifica della *passio Christi*, arriva a comprendere ambiti politici ed economici definendo identitariamente le comunità cristiane, e in particolare il carisma francescano.

Nell’epilogo l’autore si sofferma su un altro aspetto identitario per l’Ordine, la questione dell’irenismo minoritico, e sulla pace come *lessema* utilizzato per definire un ideale francescano che si rifà a Francesco stesso, sostenendo che la pace voluta da Francesco non è disarmata, ma “una pace civica praticabile”, connotata in modo profondamente diverso dal pacifismo a noi contemporaneo.

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.

L’impresa dell’edizione critica del *Dialogus* di Ockham, opera che, pur essendo incompiuta, è di una vastità imponente, ha una lunga storia, iniziata negli anni Novanta del secolo scorso, e non ancora conclusa, pur avendo fatto registrare notevoli passi in avanti. Tra le sue caratteristiche peculiari, il fatto di aver mosso - pionieristicamente - i suoi primi passi online, di modo che gli studiosi interessati hanno mano a mano potuto avvantaggiarsi dei suoi progressi (<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>).

Nel 2011 era stato pubblicato il primo libro a stampa uscito da questa impresa, il volume VIII *degli Opera politica* di Ockham che contiene il primo trattato della terza parte, che discute del potere del papa e del clero e contiene le tesi di Ockham sul primato petrino, sui limiti dell’autorità papale e sulla mutabilità della costituzione della Chiesa (William of Ockham, *Dialogus, Part 2, Part 3, Tract 1*, ed. by J. Kilcullen, J. Scott, J. Ballweg, V. Leppin, Oxford *et alibi*). Utilizzando questo testo critico, Jürgen Miethke ne aveva preparato un’edizione in due volumi con testo originale a fronte, pubblicata da Herder, con il titolo *Die Amstvollmacht des Papstes und Klerus* (Freiburg-Basel-Wien 2015).

Ora, nella medesima meritoria collana dell'editore Herder, Miethke fa uscire l'edizione bilingue anche del secondo trattato della terza parte del *Dialogus*, quella più direttamente dedicata all'Impero. Il testo latino utilizzato è quello stabilito criticamente da Karl Ubl e e Semith Heinen nel contesto dell'edizione critica *in progress* di cui si dice, utilizzato da Miethke nella versione pubblicata nel sito della British Academy (http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/Final%20File_13.8.19.pdf) e che ora è disponibile anche a stampa. Il traduttore suggerisce, in alcuni casi, sempre accuratamente segnalati, il miglioramento di qualche lezione, ma parte dalla giustificata assunzione di avere a disposizione una base testuale finalmente solida.

L'edizione bilingue si apre con una preziosa introduzione (pp. 17-89), che inserisce il testo in primo luogo nella biografia intellettuale di Ockham, presentandolo come il frutto della decisione di riprendere il *Dialogus* alcuni anni dopo la conclusione della prima parte, avvenuta senza dubbio prima che a Monaco di Baviera giungesse la notizia della morte di Giovanni XXII il 4 dicembre 1334. Nella situazione in parte mutata di qualche anno dopo, Ockham sente l'esigenza di affrontare preliminarmente ad una continuazione della sua opera una riflessione sui fondamenti dei due poteri, spirituale e temporale. In realtà il francescano inglese non andrà mai al di là di questi preamboli, anzi non riuscirà neppure a completarli del tutto, ma nel tentativo lascerà una delle opere politiche concettualmente più penetranti del Basso Medioevo. Il testo qui tradotto è infatti uno di questi due "prolegomeni", quello dedicato al potere temporale. Miethke riassume i temi fondamentali che Ockham qui affronta. In primo luogo, il francescano inglese presenta e discute diverse opinioni sull'opportunità dell'esistenza di un impero universale, per concludere che non esiste una soluzione valida per tutti i tempi e le situazioni. Descrive poi le caratteristiche che un eventuale sovrano universale dovrebbe possedere, per poi passare alla spinosa questione dell'origine della legittimità del suo potere. Prosegue interrogandosi sull'estensione e sui limiti del potere dell'imperatore, il che fornisce a Ockham l'occasione di discutere anche della questione, allora scottante anche alla corte di Ludovico di Baviera, dei poteri che spettavano a chi fosse stato eletto dai principi tedeschi, prima o a prescindere dall'approvazione papale. Le possibilità di intervento imperiale in campo spirituale costituiscono poi l'oggetto del terzo libro, che non è stato mai portato a termine. In queste pagine Miethke, con la competenza di uno dei maggiori conoscitori dell'opera politica di Ockham, traccia una sorta di mappa ideale che consente al lettore di non perdere l'orientamento nel complesso gioco di argomenti e contro-argomenti tipico del metodo adottato dal maestro inglese in un'opera che non a caso si intitola *Dialogus* e che programmaticamente intende far emergere la verità dal confronto razionale tra le argomentazioni.

I due volumi sono arricchiti da un apparato di note insieme essenziale e profondo, da una tavola cronologica (pp. 799-804) da bibliografia (pp. 775-798), da un prezioso glossario di termini-chiave (pp. 805-815) e da indici (pp. 817-829). Comprende inoltre, come appendici, altri due testi in edizione bilingue. *L'Abbreviatio Dialogi* di Pierre d'Ailly (testo latino di Ian Murdoch del 1981) limitata al II trattato della III parte del *Dialogus* (pp. 716-769). L'aggiunta di questo strumento di lavoro preparato dal teologo e cardinale protagonista della prima stagione del conciliarismo (+1420), oltre a poter

fungere ancora oggi da valido orientamento per il lettore del *Dialogus* consente di apprezzare un aspetto della ricezione di quest'opera di Ockham ben oltre i limiti della sua biografia. A un primo sguardo, meno evidente potrebbe parere la ragione dell'inserimento di un breve testo dedicato a memoria e capacità di giudizio (pp. 710-715), estratto dall' *Elementarium logicae*, edito dal Francesco del Punta nel volume VII volume degli *Opera Philosophica* di Ockham non senza qualche dubbio sulla sua autenticità, ma che Miethke ritiene superabile. A ben vedere, si tratta del brano in cui si discute della debolezza dell'argomentazione basata sull'autorità, con espressioni che ben esprimono tutta la fiducia "ockhamiana" nella capacità dell'esame razionale delle questioni. In verità, questo stesso brano compariva in esergo alla grande monografia di Miethke del 1969 *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, e la sua riproposizione qui, in conclusione della traduzione dell'ultima parte del *Dialogus*, funge anche da suggello all'opera di uno studioso che in questi decenni non ha mai cessato di fare di Ockham e del suo *magnum opus* un punto di vista privilegiato per comprendere il mondo del Basso Medioevo.

R. Lambertini

Sylvain Parent, *Le pape et les rebelles. Trois procès pour rébellion et hérésie au temps de Jean XXII (Marche d'Ancone, Romagne, Lombardie)*, (Sources et documents publiés par l'École française de Rome, 9), l'École française de Rome, Roma 2019, 744 pp.

Ad Ascoli Piceno, nel 2007, Sylvain Parent presentava un relazione, *Entre rébellion, hérésie, politique et idéologie: remarques sur le procès de Jean XXII contre les rebelles italiens*, pubblicato in *L'età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300*, a cura di Antonio Rigon e Francesco Veronese (Roma – Ascoli Piceno 2009, pp. 145-179). Vi si prefiguravano le linee portanti di un importante lavoro che sarebbe apparso alcuni anni dopo *Dans les abysses de l'infidélité. Les procès contre les ennemis de l'église en Italie au temps de Jean XXII (1316-1334)*, (Roma 2014), che ho avuto l'onore e il piacere di recensire in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» (74, 2019). Ora lo studioso offre alla comunità scientifica un ulteriore frutto delle sue ricerche, l'edizione delle principali serie documentarie sull'analisi delle quali ha costruito la sua monografia. Il volume contiene infatti l'accurata edizione dei materiali superstiti relativi a tre processi che han fatto parte dell'offensiva inquisitoriale che durante il papato di Giovanni XXII è stata lanciata contro signori italiani che si opponevano alla politica pontificia nella penisola italiana: quello contro i ribelli di Osimo e Recanati, quello contro gli Este, quello contro i Visconti. Si tratta di una documentazione che, pur non essendo del tutto inedita, viene riproposta per la prima volta con grande cura e preziosa attenzione alle condizioni materiali della sua conservazione. Il libro si articola infatti sostanzialmente in tre capitoli che rendono più agevole l'orientamento nel *mare magnum* delle fonti messe accuratamente a disposizione e che costituiscono la parte di gran lunga predominante del volume (600 pagine su 744). Il primo capitolo è dedicato ai testimoni archivistici, conservati nell'Archivio Apostolico Vaticano (come papa Francesco ha voluto che si tornasse a chiamare quello che conoscevamo come

Archivio Segreto) e nella Biblioteca Apostolica Vaticana. Il secondo riguarda il contesto politico ed eresiologico di questi processi, che si inscrivono in quella «eresia della disobbedienza» di cui ebbe a parlare Othmar Hageneder, anche se, all'inizio del Trecento, fa la sua comparsa una nuova protagonista: la demonologia. In effetti, come è stato opportunamente fatto notare in *Satan hérétique* (Paris 2004) da Alain Boureau, non a caso evocato nelle pagine iniziali da Parent, gli anni di Giovanni XXII sono proprio quelli in cui il concetto di eresia si dilata anche a comprendere pratiche di evocazioni di demoni, che puntualmente vengono contestate agli imputati di questi processi. Il terzo capitolo contiene invece ricostruzioni riassuntive dello svolgimento dei processi, che insieme alle tavole cronologiche risultano molto utili per l'orientamento del lettore, anche perché per l'esigenza giustamente prevalente di rispettare la struttura originaria delle sillogi documentarie, a Parent non è stato sempre possibile seguire un ordine cronologico nella pubblicazione dei singoli testi.

Particolare interesse riveste l'edizione della documentazione del processo contro quelli che Mariano d'Alatri aveva chiamato gli «idolatri recanatesi». Rispetto alla pur pionieristica e benemerita trascrizione parziale del grande storico cappuccino, Parent propone un'edizione integrale tratta dal rotolo pergameneo *Archivum Arcis*, Arm. C, 1003, in cui, su ordine dell'inquisitore Lorenzo da Mondaino, presso il convento dei Frati Minori di Macerata, il notaio Tommaso di Gentile di Penna San Giovanni ha riprodotto una serie di documenti relativi al processo (pp. 85-133). Con lo stesso metodo Parent pubblica anche una serie di testimonianze a carico in particolare di Muzio, figlio del noto capofila «ghibellino» Giovanni Venimbeni di Ascoli Piceno, podestà a Recanati al tempo delle vicende incriminate (pp. 137-151). Come nota l'autore stesso, Francesco Pirani aveva utilizzato questo documento (*Instrumenta misc.* 736), ma solo di passaggio, nel suo articolo *I processi contro i ribelli della Marca anconitana durante il pontificato di Giovanni XXII* pubblicato negli atti del convegno ascolano già ricordato in apertura.

Aveva avuto un'edizione solo parziale, ad opera di Ferdinand Bock, anche la raccolta di documenti relativa al processo bolognese contro Rinaldo e Obizzo d'Este, che viene ora resa disponibile agli studiosi nella sua integralità (pp. 159-273). Diviene così ancora più evidente l'impegno argomentativo dell'*officium fidei* felsineo, che non solo contesta le ragioni del procuratore degli Estensi, ma dedica spazio a confutare il parere del notissimo Giovanni d'Andrea. Diversamente da altri suoi colleghi, tra i quali Superanzio da Cingoli, il famoso canonista aveva infatti contestato la validità del procedimento contro i signori di Ferrara.

A fare la parte del leone, dal punto di vista quantitativo, sono i testi trascritti dai codici della Biblioteca Apostolica Vaticana (Vat. Lat. 3936 e 3937): in totale ben 400 pagine a stampa fitte di riferimenti (pp. 279-685), non solamente a Galeazzo, Marco, Luchino, Stefano, Giovanni e Matteo Visconti, ma anche ad importanti figure del ghibellinismo del tempo, come per esempio Passarino Bonacolsi e Castruccio Castracani. Si tratta di documentazione tutt'altro che ignota alla storiografia, ma edita solamente in modo occasionale e frammentario (cfr. pp. 16-20).

Per l'orientamento all'interno di questa imponente massa documentaria Parent ha approntato due indici, dei luoghi e delle persone (pp. 687-740). Consultando

quest'ultimo si deve usare l'avvertenza che l'autore ha privilegiato quello che chiama «patronyme»; si troverà così, per esempio, il teologo francescano William of Alnwick, per qualche anno lettore presso il convento dei Frati Minori di Bologna, presente come Guglielmus Anglicus negli atti del processo a carico degli Este, indicizzato come Anglicus (Guillelmus), mentre Lorenzo da Mondaino compare come Mondayno (Laurentius de).

Si tratta di un volume a dir poco prezioso, per il quale molti storici porteranno riconoscenza a Sylvain Parent, che ora continua all'École Normale Supérieure di Lione i suoi studi sulle «Terre della Chiesa», sulle strategie di potere messe in atto dai pontefici e sui loro avversari.

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.

“La famine, la peste et la guerre, sont les trois ingrédients les plus fameux de ce bas monde”. Così annotava Voltaire nel suo *Dictionnaire Philosophique* e parimenti, riprendendo un passo di Ugo Dotti, apre la propria *Panoramica corsara* (p. 13) Francesco di Ciaccia: evidenziando le tre aree tematiche che saranno affrontate nel proprio lavoro, diviso in sezioni intitolate rispettivamente *Guerra e Rivoluzioni* la prima, *Carestia* la seconda e *Peste* la terza.

Introdotta da una breve presentazione di Costanzo Cargnoni, dalla citata *Panoramica corsara* e da una nota metodologica in cui l'autore spiega ai propri lettori i criteri formali seguiti nella redazione delle note così come degli indici e degli altri apparati, il volume si apre con la descrizione della guerra, che, pur non costituendo il tema preponderante de *I promessi sposi*, offre a Di Ciaccia l'opportunità di trattare argomenti a questo strettamente legati, come il potere politico e la dicotomia oppresso-oppressore. È il secondo paragrafo di questo capitolo, intitolato *I frati cappuccini e la guerra “manzoniana”* (p. 44), che inserisce la questione letteraria nel panorama degli studi francescani in generale e dei frati cappuccini in particolare, attraverso considerazioni legate al ruolo dell'Ordine in seno a conflitti quali la Guerra dei Trent'anni. Attraverso la descrizione di alcuni personaggi, come Joseph de Paris – al secolo François-Joseph Le Clerc – e il romanzesco fra Cristoforo, nonché di fatti *extravaganti* (p. 49) quali i dissapori sperimentati in Turchia tra i frati cappuccini e gli osservanti, il lettore è condotto al secondo capitolo, ancora dedicato alle guerre, ma in particolare a quelle rivoluzionarie. È questo il contesto scelto dall'autore per trattare un tema senz'altro molto presente nell'opera di Manzoni, e cioè il ruolo delle alleanze nella determinazione della storia di una nazione: «chi va a combattere un altro popolo, approfondendo ricchezze e rischiando la vita, non si muove per andare a fare un regalo a uno “straniero”; anzi, gli stranieri che si sono combattuti tra loro per un terzo popolo si divideranno i beni di quest'ultimo» (p. 87). Di Ciaccia cita l'esempio assai calzante dell'*Adelchi* e non rinuncia, pur ripercorrendo i passaggi in cui più viva si presenta al

lettore la manzoniana provvidenza, a tracciare le linee principali del patriottismo dell'autore lombardo, secondo cui se è vero che «la soluzione armata costituisce l'*extrema ratio*», è altrettanto vero che «esiste un diritto naturale – un “consacrato diritto”, originariamente divino – all'indipendenza dei popoli (p. 103). Un patriottismo che Manzoni non visse soltanto umanamente, ma affidò anche e soprattutto alle sue opere, come spiegato in *Funzione patriottica del romanzo storico e principi liberali ne I promessi sposi* (p. 115), il paragrafo che chiude il capitolo II e conduce il lettore alla sezione successiva, dedicata ancora alle guerre, e in particolare a quelle ideologiche.

Nell'articolata struttura che l'autore ha impresso al proprio lavoro, in cui ciascuna delle tre parti principali si sviluppa in capitoli a loro volta composti da paragrafi e sotto-paragrafi, un ruolo di grande rilievo viene riservato alle descrizioni e alle argomentazioni, come quella dedicata all'attività della Congregazione per la Dottrina della Fede, affidata alle battute iniziali del capitolo III. Attraverso il ricorso a documenti d'archivio e a paralleli con la letteratura manzoniana, Di Ciaccia descrive conflitti di varia natura, come nel caso del paragrafo *Guerra delle idee: il rogo* (p. 147), dove la trattazione del tema si unisce a quella delle vicende biografiche di Manzoni, descritte in particolare attraverso la ricostruzione del legame dello scrittore lombardo con i cappuccini (p. 149).

Attraverso il confronto tra il pensiero manzoniano e quello di d'Azeglio, trattato nell'appendice alla parte prima, si arriva alla seconda sezione del volume, dedicata al macro-argomento *carestia*. Anche in questo caso il lavoro si articola in numerosi capitoli e paragrafi, il primo dei quali dedicato alla presenza di questo tema ne *I promessi sposi*. Di Ciaccia ripercorre i capitoli in cui Manzoni descrive l'operato di Federigo Borromeo e di Renzo durante la rivolta per il pane, e indugia nella ricostruzione della storia di fra Cristoforo, entrato nell'Ordine dopo aver commesso un omicidio. È proprio questo riferimento a un episodio della vita del frate che permette all'autore di offrire, nel capitolo successivo, un cenno storico sul ruolo dei cappuccini nelle carestie. Il discorso prende avvio «dalle loro origini, intorno al terzo decennio del Cinquecento» (p. 233) e si snoda attraverso la rievocazione di pratiche come quella dell'elemosina delle noci – cui è dedicato il paragrafo *La fiaba per l'elemosina* (p. 248) – scelta perché descritta anche da Manzoni entro le sue *Osservazioni sulla morale cattolica* (p. 257).

Su queste considerazioni si chiude la parte II e si apre la terza, dedicata alla peste. Anche in questo caso il primo elemento d'interesse riguarda il romanzo manzoniano, accuratamente analizzato nel paragrafo *Peste e cappuccini ne I promessi sposi* (p. 269): la citazione di ampi brani dell'opera di Alessandro Manzoni permette a Di Ciaccia di offrire al lettore le coordinate di un discorso che mira a collegare la vicenda letteraria trattata nel romanzo a quella reale, in particolare in relazione all'operato dei cappuccini che «non solo prestarono servizio nei vari lazzaretti, ma furono essi i principali attori in campo e i più numerosi in attività di servizio continuativo e per tutta la durata dell'epidemia, dal mese di marzo del 1630 fino al mese di febbraio del 1632» (p. 275). Mette conto notare, a tal proposito, un elemento interessante che interviene ad arricchire la trattazione dell'autore, e cioè la presenza in tutto il corpo del libro di eleganti immagini e riproduzioni di opere; queste ultime, infatti, consentendo di avere

contezza visuale di quanto descritto nel testo, permettono non solo di avere immediatamente idea delle condizioni vissute nel XVII secolo nel corso dell'epidemia di peste, ma anche di garantire una valorizzazione maggiore delle descrizioni presentate dall'autore. Il paragrafo *Peste e frati cappuccini nel Cinque-Seicento* (p. 337) chiude, nei termini appena delineati, il primo capitolo della terza sezione e apre alla seconda partizione, di stampo prettamente storico e dedicato all'attività di personaggi come Felice Casati. Anche in questo caso la trattazione si alterna alla rievocazione di passi de *I promessi sposi*, come dimostrano i paragrafi *La "traversata di redenzione" di Renzo, o lo specchio del "ragionamento"* (p. 382) o *Il "sogno" di don Rodrigo* (p. 398), ma ritorna, in chiusura, all'elemento storico, attraverso l'analisi della figura dell'untore in merito alla quale Di Ciaccia segnala come già Manzoni parlasse di «"pazzia", a proposito di certe idee circolanti» (p. 419). L'analisi dell'autore si snoda attraverso i processi subiti da innocenti lavoratori e si propone di valorizzare l'operato dei cappuccini, «più inclini ad andare dietro ai sofferenti che alle fanfaluche» (p. 427), anche in opposizione a quello del tribunale dell'Inquisizione, dove pure è possibile scorgere una luce grazie alla figura di Federigo Borromeo che, «pur incline alla credenza della peste demoniaca, [ha] operato con discernimento e oculatezza, quando erano in causa persone reali che egli riteneva di dover difendere dalla dissennatezza di forsennati cacciatori di streghe» (p. 439).

Chiude la terza parte, e con essa il volume, un'appendice dedicata all'assistenza offerta dai cappuccini in occasione della peste del 1630, cui fa seguito un ampio apparato paratestuale, composto da un *Indice dei testi citati o menzionati* (p. 485), dalle *Indicazioni bibliografiche* (p. 513), da un *Indice dei nomi di persona* (p. 525) e infine da un *Indice delle illustrazioni* (p. 543), presenti in tutto il volume con un totale di sessantaquattro tavole.

G. Marozzi