

JACOPO F. FALÀ, IRENE ZAVATTERO (EDS.), *DIVINE IDEAS IN FRANCISCAN THOUGHT (XIII<sup>TH</sup>–XIV<sup>TH</sup> CENTURY)*, ARACNE, ROMA 2018 (*FLUMEN SAPIENTIAE. STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE*, 8), XXVIII + 504 PP., ISBN 9788825521917.

EMANUELE SORICHETTI  
UNIVERSITY OF MACERATA



Il volume curato da Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero per la collana di studi sul pensiero medievale *Flumen Sapientiae* e dedicato alle dottrine dell'esemplarismo nella scuola francescana tra XIII e XIV secolo rappresenta un lodevole tentativo di rispondere contemporaneamente ad una mancanza e ad una esigenza. La mancanza è quella ravvisabile nella letteratura scientifica di ambito medievistico: se alcuni si sono concentrati sulle elaborazioni dei maestri più celebri, sono pressoché assenti lavori organici con un taglio tematico volti a ricostruire il problema filosofico-teologico delle idee divine, in quanto parametri della conoscibilità delle cose *ex parte Dei* e *ex parte hominis*, e lo *status quaestionis* sugli studi critici finora condotti. L'esigenza è quella reclamata dalla comunità scientifica in favore di un maggiore approfondimento del *topic*, dalle fondamenta storico-dottrinali fino alle soluzioni magistrali di basso e tardo Medioevo. Questo crescente interesse è stato incentivato negli ultimi anni anche dalla pubblicazione di nuovi testi in edizione critica incentrati proprio sullo statuto delle idee divine. È su questo solco che il volume si inserisce, con una forte spinta analitica che intende proseguirne e ampliarne lo sviluppo.

Come nota la curatrice Irene Zavattero nelle « Introductory Remarks », « In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought » (p. xi–xxvii), l'applicazione della dottrina delle idee al discorso teologico e alla sistematizzazione concettuale della tradizione cristiana è affidata inizialmente alla mediazione di Agostino d'Ippona. A differenza di Platone, per il teologo africano l'esistenza di Dio non differisce dall'esistenza delle (sue) idee: esse rappresentano gli esemplari delle cose eternamente presenti nell'intelletto divino, nonché i criteri per la creazione di un mondo razionalmente ordinato. Dopo una versione – per così dire – 'ortodossa' dell'esemplarismo promossa dai primi maestri francescani (Bonaventura in testa) e strettamente conforme al detto agostiniano, nei successivi dibattiti universitari iniziano ad emergere nuove *quaestiones* intorno ad alcuni nodi problematici messi in luce dalle esigenze della

nuova scienza metafisica di impianto aristotelico. Se infatti le idee sono gli esemplari delle cose, di quali 'cose' si sta parlando? Le cose *già* create? Quelle *non ancora* create? Oppure quelle pensate da Dio e che pure non saranno *mai* create? Che dire delle cose astratte, immaginate, impossibili o assurde? È proprio l'abbondanza di soluzioni dottrinali che si registra tra XIII e XIV secolo ad aver reso opportuno, secondo i curatori del volume, un investimento più risoluto sulla ricostruzione di una storia delle dottrine dell'esemplarismo.

I tredici contributi sono disposti all'interno del volume miscelaneo seguendo indicativamente la cronologia degli autori di cui essi si occupano (dai primi maestri francescani a Guglielmo d'Ockham) o delle opere proposte in edizione critica. Chiude il libro una valutazione filosofica conclusiva di Alessandro D. Conti sull'esemplarismo tardo medievale, seguita da due indici (nomi e manoscritti).

Il primo contributo di Riccardo Saccenti, « *Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)* » (p. 1-24), si concentra sull'impostazione del problema fornita dalla prima generazione di maestri interni all'Ordine: Alessandro di Hales (1185-1245) e Giovanni di La Rochelle (1200-1245). Glossando la *distinctio* 36 del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo – testo cardine e punto di partenza per lo sviluppo del dibattito –, essi pongono le basi per la successiva (e più celebre) formulazione bonaventuriana. Con il Lombardo era già chiaro che l'adagio paolino per il quale *in ipso sunt omnia* (Rm. 11:36) deve essere interpretato non in senso sostanziale ('la natura di tutte le cose esiste in Dio') ma in senso conoscitivo ('Dio conosce tutte le cose'), di modo tale che la *scientia Dei* viene a configurarsi come la conoscenza che Dio ha di tutte le cose create. Le conquiste teologiche di Alessandro di Hales, « unavoidable basis for the discussion concerning divine ideas » (p. 17), chiariscono soprattutto il rapporto tra unità della conoscenza divina e molteplicità delle cose conosciute: il termine *sapientia*, usato al singolare, mette l'accento sull'unità del soggetto conoscente (Dio), mentre i termini *ratio* e *idea*, usati al plurale, indicano rispettivamente il modello di ciascuna cosa e il contenuto cognitivo di ciascun modello, alla base della molteplicità della creazione. Quest'ultima dipende dunque dalla molteplicità delle *rationes* e *ideae* (non viceversa), conosciute eternamente da Dio in quanto molteplici. Giovanni di La Rochelle, allievo e successore di Alessandro a Parigi, sembra spingersi ancora più oltre, estendendo il perimetro della *scientia Dei* al di là della creazione. La conoscenza di Dio, infatti, è infinita, così come sono infinite le idee divine. Con i termini *ydea* e *exemplar*, pertanto, non si indicano solamente i modelli eterni delle cose passate e presenti o delle cose future che saranno effettivamente esistenti, ma anche di quelle future non-esistenti. Tra 'modello' e 'cosa' si apre così lo spazio della creazione: tra le infinite idee possibili, solo alcune sono chiamate da Dio a far parte del regno dell'esistente.

Nel secondo contributo, « La negazione delle idee e l'“oscurantismo” dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele » (p. 25–49), Massimiliano Lenzi indaga le conseguenze dottrinali dell'atteggiamento anti-aristotelico di Bonaventura da Bagnoregio (1217–1274) (più cauto nel giovanile *Commento alle Sentenze*, più netto nelle *Collationes in Hexaëmeron*) e la sua strenua difesa delle 'idee' platoniche contro le tenebre della filosofia che dilaga nella Facoltà delle Arti. Tra i tre principali errori imputati da Bonaventura ad Aristotele vi è proprio l'*occultatio exemplaritatis*, ovvero la negazione delle idee e, quindi, dell'esistenza di un *exemplar* di natura divina come correlato di ciascuna cosa. Aristotelismo e cristianesimo in quest'ottica risultano del tutto incompatibili, ed è per questa ragione che il teologo francescano si appresta a riscattare l'esemplarismo cristiano e ad elaborare una « teoria consapevolmente antiaristotelica » (p. 33). Lenzi ne espone brevemente i caratteri principali: mentre nell'uomo l'idea è *forma impressa*, effetto esemplato, in Dio è *forma expressiva*, causa esemplare; come per Agostino, anche per Bonaventura le idee non sono altre rispetto a Dio, ma sono espressioni della natura divina rapportata alle cose; le idee non sono molteplici *secundum rem*, ma solo *secundum rationem*; le idee non sono solo criteri della scienza divina, ma anche principi della creazione; l'idea esprime la perfezione dell'esemplare alla quale le creature partecipano solo in modo imperfetto e derivato. In questo modo, secondo Lenzi, Bonaventura, da un lato, sembra offrire una teoria che mantiene salde trascendenza divina e perfezione delle idee divine; dall'altro, sembra restituire un'opinione schiettamente negativa e dunque meno 'cristianizzata' (contrariamente all'impresa maggiormente compatibilista di Tommaso d'Aquino) di una filosofia come quella aristotelica, che ai suoi occhi appare del tutto inaccettabile e inassimilabile.

Nel successivo contributo dal titolo « Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi » (p. 51–73) Stève Bobillier si confronta con la dottrina di Pietro di Giovanni Olivi (1248–1298), associata qualche anno fa da Sylvain Piron ad una certa *destruction des idées*. Bobillier prende dapprima in rassegna il problema della pluralità delle idee in Dio: Olivi parla di *rationes reales*, ovvero di caratteristiche (*rationes*, non *res*) che coincidono con l'unica natura divina e che pure corrispondono a qualcosa di distinto, cioè alle diverse angolature in cui Dio si mostra. Ora, dal punto di vista di Dio le idee divine devono essere considerate in due diversi modi: « according to divine knowing, as quiddity; according to the divine willing, in their actual existence » (p. 71). La seconda parte del capitolo spiega invece come dal punto di vista del *viator* il collegamento tra idee eterne e intelletto sia pressoché insussistente: se la conoscenza umana procede aristotelicamente attraverso rappresentazioni, le idee divine non permettono all'intelletto di conoscere tutte le cose e la luce che da esse promana non può illuminare ogni nostra intellesione. Bobillier precisa dunque che la scelta di marginalizzare il ruolo delle idee divine resta essenzialmente legata al tentativo

di fugare « the dangers of the theory of illumination » (p. 71). Il segmento nel quale Olivi ricorre più convintamente alle idee divine è invece quello della visione beatifica, oggetto dell'ultima parte del contributo: il beato conosce l'essenza di Dio e le sue *rationes* faccia a faccia, senza l'aggiunta di supporti esterni. Si tratta però di una visione finita e contingente della natura infinita di Dio, come confermato dal risvolto 'volontarista' della soluzione, in base al quale « the intention of the blessed remains free, because God is the term of the voluntary act of their sight » (p. 69). Pertanto, benché Olivi disconosca effettivamente il ruolo delle idee divine sul piano della conoscenza umana delle realtà eterne (una conoscenza del tutto indisponibile all'uomo), tuttavia – sulla linea di quanto riconosciuto dallo stesso Piron – egli sembra non negare loro esistenza, efficacia e importanza.

Dopo questa prima panoramica sulle origini dottrinali del dibattito, i tre contributi successivi si focalizzano sull'opera di Giovanni Duns Scoto (1265/66–1308), mostrando in modi diversi come il dialogo a distanza tra il Dottor Sottile, Enrico di Gand (1217 ca.–1293) e altre *auctoritates* – magari minori, ma non meno importanti – apra la strada ad una nuova fase della filosofia francescana.

Il contributo congiunto di Timothy B. Noone e Carl A. Vater, « The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas » (p. 75–99), rilegge la soluzione scotiana sullo statuto delle idee divine alla luce degli argomenti di Pietro di Giovanni Olivi e Pietro di Trabes, due fonti finora poco considerate che avrebbero però esercitato un forte influsso sul pensiero del Sottile, come confermato dai testi inediti proposti in appendice: l'*appendix A* (p. 91–96) contiene la risposta all'argomento 16 della *quaestio* 6 del commento di Olivi al libro I delle *Sentenze*;<sup>1</sup> l'*appendix B* (p. 97–99) contiene la *distinctio* 35, *pars* 1, *articulus* 2 del commento allo stesso libro di Trabes,<sup>2</sup> amico e discepolo di Olivi. Si ricorda innanzitutto che la teoria più diffusa all'epoca dell'insegnamento di Scoto è quella dell'imitabilità dell'essenza divina: Dio conosce le cose altre da sé conoscendo la sua essenza in quanto imitabile; la relazione razionale con cui Dio conosce il modo in cui la sua essenza può essere imitata da una creatura possibile corrisponderebbe alla stessa idea divina. In questo quadro, la soluzione di Scoto appare contemporaneamente « traditional and innovative » (p. 76, 89): tradizionale poiché anche per il Sottile le idee divine appartengono ad un secondo livello di considerazione dell'intelletto e individuano comunque infinite relazioni tra Dio e creatura; innovativa poiché egli insiste sul fatto che le idee, in quanto relazioni di imitabilità, « are not how God knows possible creatures ». Per Scoto infatti è importante assicurare che (1) « God knows possible creatures directly » e che (2) « he has divine ideas because he already knows possible creatures » (p. 76). Gli

<sup>1</sup> B = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358, fol. 157va.

<sup>2</sup> A = Assisi, Biblioteca comunale, MS 154, fol. 94rb.

studiosi mostrano tuttavia come questi elementi di originalità siano ispirati proprio dal contributo di Olivi e Trabes, tra i primi critici della teoria dell'imitabilità. Le obiezioni di Olivi si possono sintetizzare come segue: se le idee sono relazioni, allora (1) Dio può conoscere le cose solo indirettamente e (2) la relazione (*relatio*) risulta precedente ai termini della relazione (*relata*) – come sostenuto in modi diversi sia da Tommaso d'Aquino che da Enrico di Gand. Al contrario, per il filosofo francescano – come varrà poi anche per Scoto – « the terms of a relation must be known before the relation » (p. 79). Pietro di Trabes smaschera un'altra debolezza della teoria: è vero che l'idea individua l'essenza divina in quanto imitabile, ma ciò che la distingue (anche conoscitivamente) è la sua *ratio determinativa*, ovvero la sua disposizione ad essere creata da Dio; pertanto « imitability is not fundamental to the character of an idea » (p. 80). Gli studiosi si concentrano così sulla teoria di Scoto. Innanzitutto, il Sottile specifica che una cosa può essere conosciuta dall'intelletto divino solo in quanto « is included in the *ratio* of the object that primarily terminates the act of the potency », ovvero nell'essenza divina (p. 82). Ma ecco i due argomenti in cui si nota maggiormente l'influenza dei suoi predecessori francescani: (1) Dio conosce la quiddità di ciascuna cosa in base al suo grado d'essere e, dunque, di intelligibilità; (2) l'imitazione dell'essenza non comporta di per sé alcuna differenza specifica tra questo e quell'ente (*ens*). Ora, per avere una conoscenza distinta di una cosa bisogna conoscere la sua perfezione determinata, il che vuol dire che essa non può passare attraverso l'imitabilità, che pone infatti tutte le creature indistintamente in relazione all'essenza divina: « to know the fox determinately, God (or any knower) has to know the specific difference of the fox, not just the relation of imitability that it has to God » (p. 84). Vi è dunque qualcosa che viene prima dell'imitazione/relazione e che deve essere conosciuto precedentemente, ovvero la creatura nella sua « determinative perfection », concetto che Scoto sembra prendere in prestito proprio da Trabes. Il ragionamento segue parimenti la posizione di Olivi: Dio deve poter conoscere i termini della relazione prima della relazione stessa. Pertanto, l'idea divina secondo Scoto non è propriamente una relazione, ma « the creature itself existing objectively in the divine mind » (p. 86); solo nell'ultimo *instans naturae* in cui Dio compara la creatura conosciuta con il suo intelletto, essa sorge come relazione razionale. È in questo senso che « Olivi and Petrus seem to be a strong motivating factor for Scotus's own theory » (p. 88).

Il capitolo curato da Jacopo F. Falà, « Divine Ideas in the *Collationes oxonienses* » (p. 101–133), getta nuova luce sul dibattito filosofico-teologico delle *Collationes oxonienses*. Si tratta di « a composite work » (p. 101) che trasmette 26 questioni animate da studenti e regolate da baccellieri nel convento francescano di Oxford, risalente ai primi anni del 1300 e attribuibile solo in parte all'*auctoritas* di Scoto, in base a quanto emerso dalla recente edizione critica a cura di Guido Alliney e

Marina Fedeli.<sup>3</sup> La difficoltà del testo è legata, da un lato, al genere letterario della *collatio* che si configura come esercizio di scuola volto a favorire capacità di dibattito e argomentazione e, dall'altro, al fatto che « from time to time themes, structure and even authors change » (p. 102). Ragioni che hanno spinto gli editori a dividere le questioni in quattro differenti gruppi, fino a interrogarsi sulla presenza autoritativa e sulla partecipazione di Scoto all'intero dibattito. Al Sottile dovrebbero infatti attribuirsi solo le prime undici *collationes* (primo gruppo), non però in veste di autore, risolutore o vincitore della disputa, bensì come portatore dell'opinione prevalente. Dopo aver passato in rassegna la varietà tematica del *corpus* (dalle relazioni trinitarie all'univocità dell'ente), Falà passa ad occuparsi delle questioni riguardanti la scienza divina e le idee divine (q. 3, 8–11), per poi soffermarsi più analiticamente sull'interpretazione delle q. 8–9. La *collatio* 8 (*Utrum in intellectione qua <deus> intelligit lapidem et asinum preexigantur respectus diversi et rationes diverse*) si concentra sul tipo di relazione conoscitiva che si instaura, passando per l'idea divina, tra Creatore e creatura; la *collatio* 9 (*Utrum hec divina essentia ut hec, distincta a seipsa, ut concipitur sub omni ratione attributali speciali, sit primum obiectum sui intellectus*) affronta invece il problema dello statuto ontologico delle idee divine rispetto al ruolo dell'essenza divina. Il paragrafo dedicato all'analisi della *collatio* 8 si compone di un'introduzione e di tre sottoparagrafi dedicati rispettivamente alla soluzione di Enrico, a quella di Scoto e al testo delle *Collationes*. Dalla maggior parte dei teologi del XIII secolo le idee divine – come già accennato in precedenza – sono considerate i criteri (*rationes cognoscendi*) con cui Dio conosce le cose diverse da sé (*alia a se*), in quanto relazioni di imitabilità (*respectus imitabilitatis*) tra le cose e l'essenza divina. Enrico è presentato come « one of the most mature interpreters of this same traditional doctrine » (p. 111). La sua dottrina delle idee divine prova ad immaginare una conoscenza davvero distinta delle creature, introducendo una distinzione tra *obiectum primum* (essenza) e *obiectum secundarium* (creatura) e aprendo alla possibilità di conoscere questo secondo oggetto, oltre che in quanto presente in Dio (*id quod ipsa est in Deo*), anche in quanto differente dalla sua essenza (*id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo*). Non si possono allora porre infinite idee cui corrispondono infiniti individui, ma un numero finito di idee cui corrisponde un numero finito di specie. Si giunge così alla soluzione di Scoto, in aperta opposizione con quella di Enrico: « God can know all things different from Himself through the direct awareness of His own essence » (p. 114); porre come necessario l'intervento delle idee vorrebbe dire per Scoto « svilire » (*vilesce*) l'intelletto divino. Diversamente da Noone e Vater, Falà sembra voler sottolineare l'aspetto rivoluzionario di questa teoria, in base al quale Scoto avrebbe favorito

<sup>3</sup> IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, ed. GUIDO ALLINEY, MARINA FEDELI, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (*Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi*, 24).

« a decline of exemplarism as philosophical paradigm » (p. 114). Tuttavia, in linea con quanto esposto dai due studiosi americani, Falà spiega come il Dottor Sottile intenda, sì, privare le idee della loro funzione di *rationes cognoscendi*, ma sottolinea al tempo stesso come egli « does not reject *in toto* the traditional lexicon of ideas » (p. 117). Ne è prova il fatto che le conclusioni dei due contributi si allineano quasi perfettamente: « according to Scotus, relations of reason between God and intelligible object may in fact exist, but they have no gnoseological function in the dynamics of God's knowledge » (p. 118). Alla luce di questo quadro dottrinale risulta dunque più accessibile il dibattito della *collatio* 8, nel quale si fronteggiano verosimilmente lo stesso Scoto, nel ruolo di *opponens*, e un seguace dell'opinione di Enrico, nel ruolo di *respondens*. L'opinione del primo si rivela del tutto prevalente e non solo compatibile con quella del Dottor Sottile, ma anche affine (e in parte corrispondente, addirittura *verbatim*) all'impostazione fornita in almeno quattro argomenti impiegati nella *Lectura* e nell'*Ordinatio* (soprattutto I, d. 35-36). La posizione del *respondens* appare invece vicina alla dottrina di Enrico, ma esce dal dibattito piuttosto indebolita. La parte dedicata alla *collatio* 9 ripropone la struttura precedente. Si chiarisce dapprima che secondo la teoria tradizionale le idee godono di un *esse rationis* e non devono pertanto essere scambiate per essenze o quiddità. La teoria di Enrico sembra invece spingere verso una maggiore identificazione tra idee divine e essenze creaturali: le idee divine, come le umane, sono *entia diminuta* (in quanto non dotate di esistenza reale), mentre, diversamente dalle umane, in quanto pensieri contenuti *ab aeterno* nell'intelletto divino, godono non solo di un *esse rationis*, ma anche di un *esse essentiae*, e coincidono perciò con l'insieme degli enti possibili. Il passaggio all'esistenza si consuma invece tramite la volontà divina, che sceglie quali enti creare conferendo loro un *esse existentiae*. Scoto rigetta fermamente la dottrina enriciana, poiché – obietta – se l'idea avesse già un essere reale prima di essere creata, allora la creazione non sarebbe davvero *ex nihilo*, ma si ridurrebbe a una *alteratio* tra due tipologie diverse di essere. Egli rifiuta dunque la distinzione tra *esse essentiae* e *esse existentiae*, mentre mantiene il vocabolario dell'*esse diminutum*, l'unico essere da attribuire all'idea, costituita infatti da Dio *in esse intelligibili*. Lo statuto ontologico dell'idea, dunque, si esprime in un *esse cognitum*, *repraesentatum* o, come verrà chiamato più convintamente nella *Reportatio parisiensis* I-A, in un *esse obiectivum*: l'idea è realmente presente nella mente di Dio come oggetto di pensiero, pur senza configurarsi come soggetto sussistente (*esse subiectivum*). Giungendo dunque alla *collatio* 9, anche in essa si fronteggiano due studenti o baccellieri: l'uno, nel ruolo di *respondens*, sostiene che le idee abbiano un essere reale realmente distinto dall'essenza divina; l'altro, nel ruolo di *opponens*, risponde negativamente alla domanda ma senza fornire una sua opinione precisa sull'argomento. Per queste ragioni, come afferma Falà, « it is not easy to give an indisputable identity to the two discussants » (p. 129): dal punto di

vista del *respondens*, poiché egli difende una posizione inusuale che sembra corrispondere piuttosto alla « deformed exposition given by Scotus of Henry's doctrine » (p. 129) (*l'esse essentiae* viene letto come reale, mentre Enrico non sembra concepirlo mai in questi termini); dal punto di vista dell'*opponens*, poiché la sua posizione è, sì, compatibile con la dottrina espressa da Scoto in *Lectura e Ordinatio*, ma testimonia, da un lato, l'assenza del lessico più tardo dell'*esse obiectivum* e, dall'altro, l'assenza di una soluzione, controbilanciata da un netto rifiuto della posizione riferita (erroneamente) ad Enrico. È in questo senso dunque che l'analisi delle *Collationes oxonienses* può fornire informazioni preziose su « a crucial period in the formation of the Subtle Doctor » (p. 132), anche per ciò che concerne la sua dottrina delle idee divine. Nel convento di Oxford egli è costretto a confrontarsi con i seguaci della dottrina del maestro fiammingo, certamente preponderante in quell'epoca e in quel contesto. La *collatio* 9 permette altresì di intravedere l'evoluzione del pensiero di Scoto, ancora embrionale e cauto in questa prima formulazione e, dunque, ancora lontano dalla soluzione più matura della *Reportatio* imperniata sull'*esse obiectivum*.

Il contributo di Ernesto Dezza, « Giovanni Duns Scoto e gli *instantia naturae* » (p. 135–159), tenta di fornire un profilo analitico di uno « strumento ermeneutico polifunzionale » (p. 157): la teoria degli istanti di natura. Quest'ultima viene posta in connessione con un'altra teoria altrettanto innovativa, quella della contingenza sincronica (sulla quale molta letteratura è stata spesa), « pensata come uno stato di cose il cui opposto potrebbe darsi nel momento stesso in cui il mondo attuale si dà » (p. 138). Ciò comporta, com'è noto, una netta riconfigurazione del 'possibile' (tutto ciò che non implica contraddizione) e del 'volontario' (la libertà di scelta tra oggetti, atti e effetti opposti). Tra possibilità logica e possibilità reale si apre così lo spazio della contingenza dell'agire umano e divino. Ora, secondo Dezza la teoria degli istanti di natura deve collocarsi proprio all'interno di questo nuovo assetto « modale » basato sul *possibile logicum*, che « apre una prospettiva differente di articolare possibilità e tempo » (p. 143). Infatti, « ad un medesimo istante di tempo possono corrispondere più "istanti di natura" » (p. 144): vi è un'antiorità di certe operazioni o di certe facoltà rispetto ad altre, da intendere però non in senso temporale, bensì come « ordine della realtà [...] secondo l'importanza ontologica della cosa, tale per cui una perfezione non si può dare se prima non si dà l'altra » (p. 148). Si passano allora in rassegna i multiformi utilizzi di questo dispositivo – che Scoto riprende dai suoi predecessori, risemantizzandolo però in modo del tutto inedito – per arrivare poi al focus tematico del volume. Mentre nella versione della *Lectura* I, d. 43, q. un. non si fa (ancora) menzione degli istanti di natura per spiegare la possibilità di una cosa, nel luogo corrispettivo dell'*Ordinatio* essi vengono evocati: « per quanto concerne l'*esse cognitum* della cosa, essa è prodotta (1) come intelligibile da Dio in un primo istante di natura [...]; poi la cosa (2) viene considerata come essere



possibile in quanto da sé stessa non le ripugna l'essere. In un terzo istante (3), viene presentata alla volontà per essere voluta e creata » (p. 153). Al di là della problematicità di questo ordine metafisico, della maggiore o minore indipendenza della creatura da Dio (lo studioso sembra attestarsi su un'opinione intermedia) e della differente scansione proposta in *Ordinatio* I, d. 35, q. un. – (1) Dio conosce la sua essenza in quanto assoluta, (2) produce la cosa altra da sé *in esse intelligibile*, (3) confronta il suo intelletto con l'idea/cosa, istituendo con essa una relazione di ragione, (4) diviene consapevole della relazione stessa –, per Dezza resta chiaro che « la dottrina degli istanti di natura è il cardine attorno al quale si struttura l'analisi scotiana » (p. 154). Le differenti formulazioni non devono essere lette infatti come contraddizioni interne; piuttosto « l'impiego degli istanti di natura è funzionale alla prospettiva con la quale il Dottor Sottile affronta le diverse questioni » (p. 157). In questo senso, gli istanti di natura offrono a Scoto l'opportunità di spiegare « l'eterna decisione di Dio di produrre gli intelligibili e di sceglierli per attuarli nel mondo » (p. 159).

A questa sezione seguono numerosi approfondimenti dottrinali e testuali legati ad alcuni importanti esponenti del primo scotismo, fino ad arrivare alle formulazioni di Ockham e degli scotisti più tardi.

Marina Fedeli, in « Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli » (p. 161–176), si sofferma su uno dei primi seguaci di Scoto a Parigi. Al di là della propensione del teologo marchigiano per l'opinione del suo maestro, la studiosa intende investigare soprattutto « il legame tra la dottrina delle idee e quella della relazione » (p. 163–164), concentrandosi sulle questioni 6, 7 e 8 del *Quodlibet* (tra le pochissime opere pervenuteci, risalente verosimilmente alla Quaresima del 1311). Dal punto di vista delle idee, Giacomo non nega né l'esemplarismo né l'imitabilità; tuttavia puntualizza che la relazione di imitabilità, in quanto *respectus rationis*, non fa parte della definizione formale di idea, ma è ad essa concomitante, poiché « nessun ente reale può divenire a imitazione di un *respectus* puramente razionale » (p. 165). In tal modo, come per Scoto, « il *respectus* [...] 'accompagna' l'idea divina ma non la costituisce » (p. 166). Che cos'è dunque l'idea per Giacomo? Essa, primariamente, è la stessa essenza divina considerata in senso assoluto; secondariamente, corrisponde alle varie essenze creaturali, nella misura in cui esse devono avere un'entità *alia a Deo*. I principali problemi si condensano proprio attorno alla natura di questa entità. Sintetizzando i molteplici passaggi argomentativi, si può affermare con Fedeli che per Giacomo le creature sin dall'eternità sussistono *obiective* nell'essenza divina con un essere intenzionale (che le distingue le une dalle altre e dall'essenza stessa) e, 'dopo' essere state pensate come oggetti presenti nell'essenza, sono nell'intelletto divino con un essere di ragione. Pertanto, « l'oggetto della cognizione divina non ha un'esistenza materiale né è una pura essenza, ma possiede un'esistenza intelligibile, proprio come aveva detto Scoto » (p. 171–172).

Inoltre, il duplice *respectus* che lega Dio alla creatura realmente esistente (quello di imitabilità con l'essenza e quello di imitazione con il suo esemplare) sostiene certamente la creatura, ma non appartiene al suo concetto quidditativo. Dal punto di vista della relazione, Giacomo si allinea all'opinione del suo maestro: la relazione non è fondativa perché deve presupporre i termini della relazione stessa e perché, a differenza dell'opinione enriciana, « ha una realtà diversa da quella del fondamento » (p. 176). In questi aspetti si può notare quindi l'influsso della teoria della relazione su quella delle idee: proprio perché la relazione è sempre concomitante o successiva all'idea, « l'esse *ad aliud* non può entrare nella definizione formale dell'idea o della creatura » (p. 176).

Guglielmo di Alnwick (1275–1333), allievo e segretario di Scoto, formula una teoria in chiaro contrasto con quella di Giacomo e con quella del suo maestro, come sottolineato dal contributo di Davide Riserbato, « *Ut induit rationem ideae*. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick » (p. 177–201). Il testo dal quale lo studioso trae il maggior numero di informazioni dottrinali (inserendo anche numerosi testi tradotti che arricchiscono la lettura) corrisponde alle *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*: lo scopo della riflessione, raggiunto nell'ultima questione (q. 6), « consiste nel determinare lo statuto ontologico delle idee divine, dimostrando la tesi secondo cui l'essere intelligibile eterno che compete alla creatura in virtù dell'essenza divina (*esse intelligibile ab aeterno*) [...] non sia causato o prodotto » (p. 178). Riserbato si concentra però sulle q. 1–2 (soprattutto sulla seconda), « che rappresentano il fondamento teoretico dell'intera successiva argomentazione » (p. 180). Nella *quaestio* 1 Guglielmo presenta gli elementi principali della discussione e espone la sua teoria « dell'identità tra forma rappresentante o rappresentativa (*forma repraesentans*) e l'essere rappresentato (*esse repraesentatum*) dell'oggetto rappresentato » (p. 181), in opposizione alla soluzione di Giacomo d'Ascoli che – come abbiamo visto – attribuisce all'idea un essere intenzionale proprio, diverso dall'essenza divina, precedente all'attività conoscitiva dell'intelletto divino, né reale, né di ragione, ma intermedio tra questi. Ora, per Guglielmo questa soluzione corrisponde ad un nulla di fatto (*nulla est realitas media*). Inoltre, l'essere che Giacomo vorrebbe *obiectivum* secondo Guglielmo ha in realtà i caratteri di un essere *subiectivum* o *in effectu*, il che vorrebbe dire porre assurdamente ciascuna idea *ab aeterno* non solo in base alla sua natura (*secundum quidditatem*) ma anche secondo un'esistenza reale (*sed etiam secundum existentiam*). Pertanto, benché anche secondo Guglielmo l'essere rappresentato dell'oggetto sia *diminutum*, egli « non è tuttavia disposto a riconoscere che esso non sia reale e realmente identico all'essere della forma rappresentante » (p. 185), ovvero all'essenza divina, come chiarito nella *quaestio* 2. Per il maestro inglese, infatti, l'essere intelligibile eterno di una creatura non è possibile, ma necessario, cioè fondato nell'essere di Dio e, dunque, « intrinseco a

Dio e increato » (p. 193). In breve, esso coincide *realmente* con l'essenza divina. In questo senso, Alnwick ammette « che la creatura possa avere – anche se ovviamente solo in senso improprio (*denominative*) – anche un *esse intelligibile subiective ab aeterno*, nella misura in cui l'intellezione eterna di Dio ha come oggetto secondario anche l'essere intelligibile soggettivo della creatura » (p. 196). Essenza e idee rappresentano allora « un unico e medesimo essere intelligibile eterno, per quanto certamente l'intellezione abbia oggetti intelligibili distinti » (p. 197). Ecco dunque chiarita la preoccupazione speculativa di Alnwick: « l'attribuzione di una consistenza ontologica reale all'essere intelligibile », che Riserbato considera addirittura « più vicina alle intenzioni di Duns Scoto che non alla soluzione da lui effettivamente individuata mediante l'identificazione dell'essere intelligibile con un *esse diminutum* » (p. 201).

Chiara Paladini si confronta invece con la dottrina innovativa di un altro francescano 'ribelle', Pietro Aureolo (1280–1322), che cerca di limitare drasticamente l'intermediazione delle idee accordando un ruolo predominante all'essenza divina. Nel suo contributo dal titolo « Exemplar Causality as *similitudo aequivoca* in Peter Auriol » (p. 203–238), la studiosa espone dapprima le teorie di Tommaso e di Scoto, dalle quali l'Aureolo vuole dichiaratamente prendere le distanze. Ammettere le idee divine – come essi le hanno ammesse – significa per il teologo francese compromettere la semplicità divina: « it is impossible for creatures to exist in God as distinct from one another, whether as *relations of imitability*, as Aquinas held, or as *objects of knowledge*, as proposed by Scotus » (p. 211). In particolare, a Tommaso egli obietta (1) l'idea che Dio debba ricorrere a una *species intelligibilis* per conoscere la creatura e (2) che una moltiplicazione quandanche logica dell'essenza nelle varie idee « necessarily entails a kind of *real division of the divine essence* » (p. 213). Scoto, pur negando l'efficacia del *respectus imitabilitatis*, tuttavia compie secondo Pietro lo stesso errore di moltiplicare gli oggetti dell'intelletto divino, il che vuol dire porre comunque in Dio qualcosa di diverso da Dio stesso. Per Aureolo, al contrario, le creature non sono oggetto né primario né secondario, poiché la conoscenza di Dio non può che terminare nella sua stessa essenza: Dio conosce le creature « by means of a unique object, that is its own essence » (p. 215). Così, per andare oltre le soluzioni insoddisfacenti dei suoi predecessori, Aureolo passa – secondo Paladini – da una diversa concezione della conoscenza divina, fino ad approdare poi alla teoria della causalità esemplare come *similitudo aequivoca*. Il nuovo impianto gnoseologico stabilisce essenzialmente che la potenza intellettuale, in quanto attiva, può addirittura far apparire di fronte a sé i propri oggetti. Ogni conoscenza consta pertanto di due fattori: « an act of thought, through which an image (*similitudo*) of the object is produced, and the appearance of the object, to which the act of thought relates itself » (p. 216). Seguendo questa dinamica, l'intelletto divino si relaziona direttamente e *terminative* soltanto alla sua essenza,

ponendola in una *apparentia obiectiva*, mentre le creature possono essere conosciute solo indirettamente e *denominative*, come *denominationes* o *connotationes*, cioè come gli infiniti ‘modi’ dell’intelletto divino, che però conosce sempre un unico oggetto (come per Averroè, Dio conosce solo se stesso). Dio non ha dunque bisogno di alcun ‘intermediario ideale’: « By the mere fact that the simple *ratio* of Godhead ‘appears’ to God himself, the connoted creatures also *immediately* appear to him » (p. 222). Pertanto, nella misura in cui Dio, rapportandosi all’essenza come primo e unico *terminus* della sua conoscenza, conosce simultaneamente tutte le sue infinite connotazioni, costituisce « the exemplar cause of all specific natures » (p. 223). Come si spiega invece la conoscenza degli individuali? Se Dio nello specchio della deità vede/conosce se stesso, la pietra, l’uomo, la pianta, come conosce questa pietra, quest’uomo, questa pianta? Secondo Aureolo, come l’uomo conosce gli individuali non direttamente, ma aggiungendo al concetto astratto – attraverso un atto intenzionale immaginativo (*mediante imaginatione*) – un aspetto che lo individua nello spazio-tempo come *signatum*, così Dio può conoscere gli individuali « only in a mediated way » (p. 226). A differenza di Tommaso, pertanto, Dio può essere la *similitudo* diretta delle specie, ma non dei singoli. Diversamente dal funzionamento dell’intelletto umano, tuttavia, l’intelletto divino sfrutta una *signabilitas passiva* delle varie specie: « God knows the disposition or susceptibility of each specific quiddity to be exemplified by different individuals » (p. 229) In questo modo, « the divine essence turns out to be the only exemplar for the creation of both specific natures and individuals » (p. 230). Resta dunque da chiarire come possano sorgere molteplici specie e individui dalla conoscenza di un unico oggetto. Pietro ritiene che sia sufficiente « a single relationship of exemplarity: the one between the Godhead and the creatures, the *similitudo aequivoca* » (p. 231). Scegliere la via dell’*aequivocatio* tra Creatore e creatura vuol dire che, sebbene l’essenza divina sia causa esemplare del creato, non si deve necessariamente porre una somiglianza tra causa e effetto: « Auriol exemplarism [...] does not entail a direct correspondence between archetype and copy, since there can be no correspondence at all between the divine essence and creatures, based on somethings holding between idea and *ideatum* » (p. 233). L’esemplare stesso è equivoco, cioè « one that does not resemble the things for which it serves as exemplar » (p. 233). Non vi è dunque nessun modello preesistente, non vi sono idee eterne ispirandosi alle quali Dio crea il mondo, ma solo delle connotazioni, dei modi di intellesione che spiegano la molteplicità delle cose, senza però giocare alcun ruolo nella creazione.

Il contributo di William Duba, «From Scotus to the *Platonici*: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes» (p. 239–369), si immerge analiticamente nel dibattito interno alla scuola scotista sull'interpretazione della teoria delle idee divine proposta dal maestro, fornendone un profilo dottrinalmente esaustivo e filologicamente scrupoloso. Il capitolo è infatti corredato da tre appendici, contenenti edizioni critiche parziali di ciascuno degli autori trattati: l'*appendix A* (p. 283–300), curata da William Duba e Roberta Padlina, contiene l'edizione della d. 36, q. 4–6 del *Commento* al libro I delle *Sentenze* di Ugo di Novocastro (morto nel 1322), ricavata da tre manoscritti principali;<sup>4</sup> l'*appendix B* (p. 301–341), curata da William Duba e Christopher Schabel, contiene l'edizione delle d. 35–36 del *Commento* di Landolfo Caracciolo (1280/1285 ca.–1351) allo stesso libro, sulla base del manoscritto principale (W), con l'ausilio di altri due testimoni (B e P);<sup>5</sup> l'*appendix C* (p. 343–369), curata dallo stesso Duba, contiene infine l'edizione della d. 48 del *Commento* di Francesco di Meyronnes (1280 ca.–1328), sempre al libro I, basata sui due testimoni della redazione della *Summa simplicitas* o *Reportatio* (Ad e Pe) – relativa al periodo parigino – con il supporto dell'edizione a stampa del *Conflatus* (V),<sup>6</sup> una versione notevolmente rimaneggiata e semplificata. Per Scotus – come abbiamo visto – le idee divine non sono relazioni eterne ma « objects of God's understanding [...] as cognized » (p. 245): esse hanno un ruolo secondario nella conoscenza di Dio, diversamente da Agostino, per il quale la conoscenza delle idee è invece indispensabile alla saggezza e alla beatitudine. Inoltre, il Sottile sembra lasciare aperti alcuni problemi, presi poi in carico dai suoi discepoli: la relazione tra essenza e idee, il fatto che le idee sono sia contenute nell'essenza che prodotte, il modo in cui esse fungono da esemplari. Come può infatti ciò che è oggetto dell'intelletto divino (cioè l'idea secondo Scotus) fungere da modello per la produzione delle creature? Nel testo in appendice Ugo di Novocastro tenta di difendere l'esemplarismo scotiano dalle critiche di un'intramontabile tradizione bonaventuriana – secondo la quale le idee sono *rationes cognoscendi*, realmente identiche e razionalmente diverse rispetto all'essenza divina –, imboccando però una strada leggermente diversa. Egli sostiene che « the production into intelligible being is not truly a production, since the intelligible beings so produced are just being of reason, entailing non distinction in reality in the divine essence » (p. 249). L'essenza divina, così, contiene virtualmente e

---

<sup>4</sup> F = Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 30 dext. 2, fol. 71vb–73va; G = Gdansk, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, 1969, fol. 56rb–57rb; X = Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15864, fol. 46va–47va.

<sup>5</sup> B = Bologna, Biblioteca del Collegio di Spagna, MS 46; P = Padova, Biblioteca Antoniana, MS 166 scaff. IX; W = Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1496.

<sup>6</sup> Ad = Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 91, fol. 76rb–77vb; Pe = Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, Rkps. 53/102, fol. 194rb–196vb; V = *Conflatus*, d. 47, ed. Venetiis 1520.

eminentemente le idee/creature come oggetti conosciuti ‘oggettivamente’ « as they in some way exist in the mind of God » (p. 250). Egli specifica inoltre che l’idea è *forma intellectualis exemplaris*, in quanto causa finale (esemplare), non efficiente, della creazione della realtà extramentale. In base a questi chiarimenti il maestro francescano può dunque dimostrare che le idee esistono come enti intelligibili (q. 4), che sono – come per Scoto – oggetti conosciuti dall’eternità (q. 5) e che vi sono idee divine di individuali, relazioni, generi e differenze specifiche (q. 6). Anche Landolfo Caracciolo, rispondendo alle obiezioni di Pietro Aureolo – per il quale le idee divine sono denominazioni o connotazioni dell’unica essenza divina, in base ad una relazione di *similitudo* –, si schiera dalla parte del maestro scozzese, difendendo la distinzione formale tra le idee e enfatizzando il ruolo delle idee nella contingenza della creazione volontaria. Dal punto di vista del loro statuto (d. 35), Caracciolo sostiene che le idee sono, come per Ugo, « obiectively in God as the second objects of God’s cognition », ma specifica più convintamente che lo sono in quanto « eminently contained by the divine essence » (p. 257). Dal punto di vista della creazione (d. 36), egli afferma inoltre che le idee divine « are the objects of creation as present to the divine mind, logically posterior to God’s understanding of the divine essence and prior to God’s creation of those objects » (p. 262). Esse sono in tal senso gli esemplari (pensati) delle cose creabili dalla volontà divina. Francesco di Meyronnes, al contrario, dopo aver sostenuto in un primo tempo la dottrina del maestro, se ne discosta durante il suo insegnamento parigino, come testimoniato dal testo in appendice. Egli introduce una distinzione tra il modo in cui i Padri hanno inteso le idee divine e il significato accordato loro dai Filosofi: per i primi esse sono esemplari, per i secondi universali. Meyronnes arriva così ad adottare, oltre all’autorità di Agostino, anche « the philosophical discussion of ideas found in Avicenna and Plato, according to which ideas are quiddities [...], the formal descriptions of things in abstraction from their instantiations » (p. 265). Più precisamente, Francesco trae da Agostino che le idee sono esemplari contenuti formalmente nella mente divina e eminentemente nell’essenza divina; da Avicenna che esse sono quiddità; da Platone che esse sono definizioni formali, forme delle cose. Pertanto, schierandosi a sostegno di una teoria delle idee fatta risalire a Platone (contro Aristotele, *pessimus metaphysicus*) – teoria non verificata però nei testi, facendo parte di coloro « who cite Plato without having read him » (p. 243) – « Meyronnes rejects Scotus for not being Augustinian enough, links philosophical ideas to doctrines of universals, and determines that such ideas are neither real nor mental beings, but undergird both » (p. 243). Nella versione più tarda del *Conflatus*, il filosofo francescano addirittura « becomes something of a double Platonist on ideas: in the theological sense, he subscribes to Augustine’s doctrine, which itself is based on Plato, “speaking as a theologian”; for the metaphysical

sense, he holds a position on universals as prior to real or mental existence, and credits this view to Plato » (p. 277).

La vivacità e la varietà del dibattito nella scuola minorita sono confermate dalla posizione di Pietro di Tommaso (morto nel 1339/40 ca.), come testimoniato dal contributo di Garrett Smith, « Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being » (p. 371–399). Il maestro francescano sviluppa la sua teoria in stretto dialogo con quella di Scoto, di cui condivide i principali capisaldi: l'idea come *creatura intellecta*, i quattro istanti di natura, la secondarietà della relazione, la distinzione formale, le idee *unitive contentae*, oggetti secondi dell'intellezione divina, l'essere oggettivo. Non a caso « Petrus Thomae's *Reportatio* is a *compilatio* of Duns Scotus's *Ordinatio* », ragione per la quale, « the primary source for determining his position on the divine ideas [...] is his *Quaestiones de esse intelligibili* » (p. 372), un testo ricco di riferimenti filosofici e teologici che ha come oggetto lo statuto dell'idea in quanto ente intelligibile. Egli non manca di introdurre qui alcune importanti novità, soprattutto circa l'origine delle idee. Infatti, rispetto all'esigenza di armonizzazione tra stabilità dei principi (Agostino) e produzione delle idee (Scoto), « Peter denies Scotus's claim that divine intellect produces them » (p. 377). Della dottrina scotiana egli mantiene tuttavia il fatto che « the divine essence contains the quiddities of creatures » (p. 381). Pietro cerca così di attutire le possibili ambiguità della dottrina scotiana (analogamente a Ugo di Novocastro), « by reinterpreting [...] the claim that the divine intellect produces the creatable quiddities » (p. 382). Più radicalmente, Pietro afferma però che « the divine intellect does not produce the quiddities of creatures, but rather the divine essence contains them in a special mode of containment and displays them in an ideal mirror-world to the divine intellect » (p. 383). Dunque, l'essenza divina garantisce alle essenze creaturali la loro intelligibilità, ontologicamente precedente a ogni intelletto che la pensi (anche all'intelletto divino) e alle stesse nozioni di 'possibile' o 'creabile'. In tal senso, « the essences of the creatables [...] are in divine essence, but they are not caused by it » (p. 385): un'idea divina non è altro che uno dei riflessi che emanano dallo 'specchio' dell'essenza divina. Inoltre, dal punto di vista del loro statuto ontologico, secondo Pietro le idee – non diversamente da Scoto – godono di un essere reale, vero ed eterno, distinto dall'essere divino: l'essere del riflesso (idea) è diverso da quello dello specchio (essenza). Ora, il fatto che le idee hanno un'esistenza reale eterna e che sono diverse dall'essere di Dio « conflicts with the Christian doctrine of creation, according to which there is a production from non-being to being » (p. 391). Il filosofo francescano esce dall'imbarazzo provando a tenere insieme le due cose in una complessa teoria. Da una parte troviamo una « nientità » (*nihileitas*) di non-ripugnanza – intesa come negazione dell'*aliquitas*, ovvero come « a negation of cause not exercising its power by causing something in actual existence » (p. 396) – che caratterizza le essenze: non vi è materiale preesistente,

ma una disposizione all'essere delle cose creabili, che affonda le sue radici nella *nihileitas* da cui esse provengono. Dall'altra parte si introduce invece la differenza/relazione tra *esse obiectivum* della creatura e *esse subiectivum* di Dio: « while creatures do not have subjective being, nonetheless they still have real being *ab aeterno* because they are object of the divine intellect and are presented to the divine intellect by the divine essence » (p. 396). Ma se vi è una distinzione formale tra *esse repraesentatum* e *esse repraesentativum*, allora – nota Smith – « it would seem that Peter is in danger of positing a plurality of eternal real beings after all » (p. 396); tuttavia, attraverso la similitudine dello specchio il filosofo francescano sembra riuscire a spiegare in che modo vi sia una pluralità di enti intelligibili eterni e dotati di un *esse obiectivum*. Le idee, quindi, in quanto essenze o quiddità delle cose creabili, sono dotate secondo Pietro di un alto grado di 'realtà', non però nel senso di un'esistenza attuale, ma nel senso di un oggetto indipendente da e precedente a ogni atto dell'intelletto (in termini tanto platonici quanto scotiani).

Ad Alessandro Ghisalberti è affidato il compito di indagare « Le idee divine in Guglielmo d'Ockham » (p. 401–426). Lo studioso chiarisce innanzitutto che in Ockham (1285–1347), alla luce della ridefinizione dei limiti della teologia naturale – capace di dimostrare l'esistenza di una prima causa ma non i suoi attributi e le sue operazioni –, « anche l'interrogativo circa la conoscenza propria di Dio e delle idee di Dio in relazione alle creature, in partenza si avvale dei dati accolti come verità certe dalla rivelazione » (p. 402). Anche in questo caso, la dottrina è condensata nella d. 35 del libro I del *Commento alle Sentenze*. Uno degli obiettivi polemici del filosofo inglese sembra essere la teoria dei quattro istanti di natura avanzata da Scoto (e ampiamente esposta nei precedenti articoli). Dal punto di vista metodologico, il *modus loquendi* del Sottile gli risulta *falsus vel nimis abusivus*. Egli inoltre non ammette una distinzione tra conoscenza primaria (dell'essenza) e conoscenza secondaria (della pietra), ma suppone piuttosto un unico istante, « un unico atto conoscitivo del tutto indistinto » (p. 407) nel quale Dio conosce sia la propria essenza sia le creature. Rispetto poi allo statuto dell'idea divina (q. 5), il *Venerabilis Inceptor* nega che essa possa avere una definizione quidditativa, poiché « non possiede un contenuto significativo autonomo » (p. 408); essa non è neanche una relazione (né reale né di ragione), « sia perché la relazione non può essere l'esemplare di qualche creatura, sia perché nessun ente di ragione può essere l'esemplare di un ente reale » (p. 409). Ecco allora emergere la soluzione del teologo francescano: l'idea è la creatura stessa (*ipsa creatura est idea*), nella misura in cui essa è pre-conosciuta da un principio intellettuale attivo che la pone nell'essere reale in modo razionale. Pertanto, « le idee in Dio non sono da porre come degli esemplari esistenti realmente nell'intelletto divino, [...] ma si collocano in Dio solamente *objective*, come delle entità da lui conosciute, dal momento che le idee coincidono con le cose stesse producibili da Dio » (p. 412):



*ideae sunt ipsamet cognita a Deo, alia ab eo*. Si giunge così ad un punto di svolta nella storia dell'esemplarismo: la creazione non è la realizzazione necessaria degli esemplari, ma l'espressione della radicale contingenza della natura e della irriducibile singolarità degli individui che emerge dall'incontro tra « il primato dell'individuo » e « l'Assoluto divino, onnipotente creatore di ogni elemento », frutto dell'« imperscrutabile atto di libertà con cui il creatore ha fatto sorgere il mondo » (p. 415). In tal modo, « Ockham libera l'agire del creatore dai vincoli di un ordine precedente alla creazione », portando « a maturazione il percorso della dottrina della possibilità che stava alla base della teoria delle idee divine elaborata da Duns Scoto per salvaguardare la libertà assoluta del Dio creatore » (p. 419–420). Secondo Ghisalberti, dunque, proprio in questo passaggio consiste la *novitas* introdotta dal teologo inglese nella scuola francescana tra XIII e XIV secolo.

Se Ockham sembra aver oramai smantellato l'impianto gnoseologico-ontologico che sorregge la dottrina delle idee divine (sulla base dell'opaca intelligibilità dell'ordine stabilito da Dio), un autore come Giovanni da Ripa – *Doctor Supersubtilis*, tardivo seguace di Scoto – cerca invece di restare ancorato alla tradizione dell'esemplarismo, come mostrato dal contributo di Andrea Nannini, « *Immensa exemplaritas*. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, d. 35 » (p. 427–459). Alla luce dell'analisi dell'inedita *distinctio* della *Lectura*, secondo Ripa le idee divine sono perfezioni (*denominationes perfectionis*, cioè manifestazioni dell'unica perfezione divina), « “ragioni essenziali e essenzialmente distintive” delle diverse realtà » (p. 428) che condividono una comune origine: l'essenza divina. Quest'ultima « le contiene in modo eminente e non formale » (p. 429), secondo la linea dettata da Scoto. Dio deve dunque contenere « *eminenter* la molteplicità degli enti » (p. 430): ogni *perfectio* si distingue formalmente in base alla sua *ratio essentialis*, ovvero in base al suo modo specifico di replicare la perfezione divina (*replicatio unitatis divinae*). Seguendo l'adagio di Sap. 11:21 (*omnia in numero et pondere et mensura disposuisti*), Ripa ritiene che tutte le specie delle creature godano di una propria unità numerica, in base ad una gerarchia che arriva fino alle perfezioni individuali. In ogni livello (coordinate trascendentali, idee/essenze/specie, individui) si ha una diversa *replicatio*: « tutte le cose che nel mondo creato trovano una distinzione essenziale di qualche tipo, devono essere ricondotte ad una previa distinzione nella causa prima che ne rappresenta l'origine sorgiva » (p. 437), ovvero ad una pluralità di *rationes exemplares* in Dio. La semplicità non è tuttavia compromessa, perché « la *continentia eminens* dell'essenza divina si esprime [...] nell'eterna possibilità di produrre effetti [...] modellati sulla natura stessa delle sue immense perfezioni » (p. 443): in questo senso l'*immensa essentia* di Dio incontra l'*immensa exemplaritas* delle infinite essenze/creature. Ripa, pertanto, cerca di « “attenuare” la magmatica *immensitas* divina evitando un'esemplarità “diretta” che renderebbe

immensa qualsiasi creatura [...] tramite la mediazione di una dimensione latitudinario-analogica tra l'*immensitas* puntiforme di Dio e la creatura che partecipa di una o più perfezioni divine » (p. 450). Il francescano marchigiano sembra così indietreggiare rispetto a Scoto, reintroducendo « l'analogia tra Dio e il creato » e restringendo « l'univocità al solo dominio delle *latitudines entium* » (p. 451), nella misura in cui Dio non può esemplare una perfezione a lui univoca. Egli si smarca dal Sottile altresì per quanto riguarda la produzione (analogamente agli altri scotisti trattati nel volume); per Giovanni è vero piuttosto che « le idee sono causa della conoscibilità divina delle creature » (p. 453). Infine, secondo Ripa le idee non sono *entia deminuta*, ma « derivazione diretta dalle corrispondenti perfezioni divine immense »; più radicalmente, egli afferma che « le perfezioni essenziali esemplari non sono altro che la stessa essenza divina » (p. 457). Resta dunque centrale « il processo che (1) dalle perfezioni divine originarie conduce (2) alle perfezioni divine esemplari [...] e solo poi (3) alle creature vere e proprie » (p. 458).

L'ultimo contributo di Alessandro D. Conti, « Late Medieval Exemplarism: a Philosophical Assessment » (p. 461–487), si propone infine di offrire una panoramica sintetica (ma non per questo meno scrupolosa) delle principali tesi presentate nel volume, secondo una prospettiva sia storiografica che filosofica. Lo studioso ricostruisce le radici della questione a partire dalla dottrina di Agostino e ne individua alcuni « knotty problems » (p. 463): (1) il *gap* tra le infinite idee divine e i finiti enti creati; (2) la conoscenza indiretta degli individui da parte del Dio onnisciente e provvidente; (3) la difficile conciliazione tra la molteplicità delle idee e l'assoluta semplicità divina; (4) la differenza tra 'cose' e 'idee'; (5) il problema dell'esistenza *in re* delle idee/essenze come universali; (6) lo statuto dell'idea *in mente Dei*. Conti si domanda poi quali siano i « logico-metaphysical tools » maggiormente utilizzati nelle dottrine tardo medievali: « the notions of identity and distinction (or difference) play a crucial role here » (p. 467). Un primo gruppo di autori (i maestri anteriori a Scoto, Ockham, Burley, ecc.) fa uso di categorie tradizionali come identità reale, distinzione reale o distinzione di ragione: le idee o sono identiche all'essenza divina o sono da essa diverse. In questo senso – commenta Conti – « it is very hard to justify how it is possible that there is a plurality of (different) ideas in God » (p. 468). Un secondo gruppo di autori (Enrico di Gand, Duns Scoto, la maggior parte degli scotisti, ecc.) ricorre invece a concetti più sfumati e intermedi come la distinzione intenzionale o la distinzione formale. All'interno di questo quadro non bisogna trascurare la teoria di Tommaso d'Aquino e di altri autori non francescani (come ad esempio Egidio Romano). L'Aquinate in particolare, distinguendo i due ruoli dell'idea divina, ad un tempo principio conoscitivo (*ratio*) e principio pratico (*exemplar*), rappresenta un vero « point of departure » e « an excellent reference » « at the beginning of the complex history of the theories of exemplarism in the late

Middle Ages » (p. 470–471). La sua soluzione presenta certamente alcuni limiti, in particolare la concezione degli individuali e l'inadeguatezza dei dispositivi logici adottati (distinzione di realtà e di ragione). Si sottolinea allora l'innovazione apportata da Scoto all'interno del dibattito (di cui si è già fornito un ampio resoconto), in discontinuità con la tradizione precedente: « the possibles are present (*qua* ideas) in God's mind because He thinks of them » (p. 476). Conti sottolinea soprattutto il nuovo approccio metafisico, la distinzione formale, il rifiuto dell'identificazione tra idea e *ratio intelligendi*, i quattro istanti di natura, la secondarietà della relazione di imitabilità, la dignità degli individuali (dotati anch'essi di un'idea), l'idea come oggetto secondario dell'intellezione divina, l'*esse obiectivum*. Lo studioso non manca tuttavia di sottolineare le debolezze e le ambiguità della posizione scotiana circa la relazione tra essenza e idee (come notato dai suoi stessi allievi). Per questa ragione, l'eredità di Scoto appare quantomeno controversa: al di là di Giacomo d'Ascoli, Pietro di Tommaso, Landolfo Caracciolo e – con un approccio più critico – Francesco di Meyronnes, tutti gli altri maestri sembrano attaccare il Sottile (Guglielmo di Alnwick, Pietro Aureolo e Giovanni da Ripa). La rottura del modello dell'esemplarismo si verifica invece con Guglielmo d'Ockham, che non ritiene fondato il collegamento tra specie intelligibili e conoscenza umana, così come l'identificazione tra idee e essenza divina o la loro distinzione formale: per Ockham « divine ideas are the creatures themselves *qua* known by God as pure possibles » (p. 479), e il mondo creato è « a mere collection of individuals » (p. 481). In conclusione, i tentativi in seno al pensiero francescano di trovare un'armonia tra dottrina cristiana, autorità agostiniana, ispirazione neoplatonica e metodologia aristotelica vengono ricondotti a tre approcci principali: (1) autori come Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Alessandro di Hales, Giovanni di La Rochelle, Bonaventura da Bagnoregio e Pietro di Giovanni Olivi sembrano difendere una versione più 'ortodossa' della dottrina sulle idee divine, incurante del contributo aristotelico e fedele alla fonte agostiniana, non priva però di qualche *misinterpretation*; (2) autori come Giacomo d'Ascoli, Pietro Aureolo e Pietro di Tommaso cercano – in modi diversi – di collocare la dottrina dentro un orizzonte filosofico più ampio; (3) autori del calibro di Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham sembrano invece spiccare sugli altri nella misura in cui riescono a sviluppare paradigmi filosofici nuovi, che illuminano, pur seguendo modi e metodi radicalmente diversi, i contenuti della fede. Così, tirando le fila dei considerevoli risultati del volume, Conti si mostra profondamente convinto che esso possa stimolare « a critical rethink of » « two crucial problems of medieval theology, *i.e.* God's knowledge of the world and its creation » (p. 482).

Per chiunque voglia accostarsi al problema storico-filosofico dell'intelligibilità del mondo e dei modelli esemplari che lo innervano, il volume di Falà e Zavattero dedicato alle dottrine dell'esemplarismo tra XIII e XIV secolo rappresenta

pertanto uno strumento irrinunciabile (e autorevole) di approfondimento e di indagine. Esso fornisce una fotografia esaustiva e puntuale di un dibattito arduo e vivace, senza cadere però nella tentazione di una ricostruzione eccessivamente sintetica e monolitica, che misconosca la complessità e l'evoluzione del pensiero francescano. Un pensiero fiorente, certamente riconducibile ad alcuni *topoi* comuni, ma animato soprattutto da una irriducibile pluralità di voci, spesso anche aspramente contrapposte tra loro.