

CENTRO STUDI FRANCESCO D'APPIGNANO
COMUNE DI APPIGNANO DEL TRONTO

Atti del VII Convegno Internazionale
SU
FRANCESCO D'APPIGNANO

a cura di
DOMENICO PRIORI e FABIO ZANIN



Appignano del Tronto
15 Ottobre 2016

Sommario

- 5 *Introduzione*
Gli studi su Francesco d'Appignano, vent'anni dopo
Domenico Priori – Fabio Zanin
- 15 **Appunti sulla durata, il tempo e il movimento secondo Francesco di Appignano**
Tiziana Suarez-Nani
- 36 **Note sur l'influence de la *Physique* de Thomas Wylton dans la conception du temps chez Francesco d'Appignano**
Alice Lamy
- 54 **Francis of Appignano and *the opinio de absolutis***
Francesco Fiorentino
- 85 **La concezione dell'individuo nel pensiero di Francesco di Appignano**
Antonio Petagine
- 103 **Francesco d'Appignano and the Non-Existent Canon**
Tracing Francesco d'Appignano's Scientific Legacy in Francesc Marbres, alias Johannes Canonicus, and Fragments Discovered Along the Way
William Duba and Chris Schabel
- 133 **Penitenza e povertà**
Due esempi dell'uso di Francesco d'Appignano in Guglielmo di Rubió
Roberto Lambertini
- 145 **Forze impresse e qualità virtuali**
Francesco d'Appignano e Giovanni Buridano sulla relazione sostanza/accidente in natura
Fabio Zanin

- 172 Dottrine della volontà a confronto**
Discussioni sulla libertà della volontà e sull'influenza dell'essenza divina beatifiche ostensa tra Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa
Andrea Nannini
- 254 Cecco d'Ascoli e la Cosmologia araba**
Alessandro Giostra
- 350 Il Cosmo e la Chiesa**
Storia delle idee cosmologiche nel pensiero cristiano
Martina Piccinini
- 360 L'Universo nella mente**
Le idee cosmologiche dal medioevo alla modernità
Riccardo Schiavi

INTRODUZIONE

GLI STUDI SU FRANCESCO D'APPIGNANO, VENT'ANNI DOPO

Quando vent'anni fa p. Nazareno Mariani ofm pubblicò, accanto ai *Quodlibeta*, una selezione di questioni tratte dal commento alle *Sentenze* di Francesco d'Appignano,¹ il nome del teologo che reggeva la cattedra dell'ordine francescano alla Sorbona nei primi anni '20 del XIV secolo era noto agli specialisti della filosofia medievale solo per le sue opinioni in merito al moto dei *proiecta*, rese celebri dalle analisi in merito di Annelise Maier,² e per la posizione sulla povertà della Chiesa, che gli valse la condanna dell'autorità ecclesiastica e lo costrinse alla fuga da Parigi. Il solitario e pionieristico lavoro di p. Mariani, che era stato accompagnato dalle ricerche sulla cosmologia di Francesco d'Appignano condotte da Notker Schneider sotto la guida di Albert Zimmermann,³ è stato nel corso degli ultimi due decenni dapprima aggiornato da Russell Friedman e Chris Schabel, che hanno proceduto ad una profonda revisione della tradizione manoscritta del commento alle *Sentenze* di Francesco d'Appignano, e poi perfezionato dal gruppo di ricerca diretto da Tiziana Suarez-Nani all'università di Friburgo (Svizzera), del quale fa parte anche William Duba, autore di uno degli interventi compresi in questa raccolta degli atti del VII convegno internazionale su "Fr. Francesco d'Appignano".

1 Francisci de Marchia sive de Esculo OFM *Quodlibet cum quaestionibus selectis ex commentario in librum Sententiarum*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 1997 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 29).

2 Si veda in particolare A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1968, 161-200; Eadem, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949, cap. 6, 133-137.

3 Le ricerche di Schneider confluirono nel volume *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen, und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, pubblicato da Brill nel 1991 (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 28).

Oggi questo complessivo, imponente lavoro di ricerca sta producendo i suoi frutti maturi e rivelando non solo la profondità del pensiero di questo maestro del primo Trecento, ma anche l'ampiezza della diffusione delle sue dottrine; a ragion veduta, Suarez-Nani può affermare nel suo intervento, che dal primo convegno ad Appignano nel 2001 «il pensiero di Francesco ha conosciuto un interesse a dir poco notevole: i numerosi studi di cui oggi disponiamo hanno ormai portato alla luce nuovi e svariati aspetti dei suoi scritti, in ambiti tanto diversi quali la metafisica, l'etica, la fisica, l'antropologia, la teoria della conoscenza, nonché il pensiero politico e la dottrina della povertà. Nel contempo, parecchie fonti sono state precisate e numerosi termini di confronto che intervengono nei suoi scritti sono stati identificati, permettendo di situare meglio Francesco d'Appignano nel contesto intellettuale del suo tempo».⁴

La peculiarità del pensiero di Francesco d'Appignano nei vari ambiti in cui esso si espresse, la diffusione e l'impatto che ebbero alcune sue tesi e, infine, il contesto storico-culturale nel quale operò Francesco sono tutti aspetti della ricerca sul teologo appignanese egualmente valutati negli atti del VII convegno internazionale su "Fr. Francesco d'Appignano", svoltosi ad Appignano del Tronto (AP) il 15 ottobre 2016. Si può affermare senza eccessive esagerazioni che tale convegno marca il definitivo passaggio da una prima fase di studi, nella quale i diversi interventi erano piuttosto slegati tra loro, ma con una tendenza di convegno in convegno ad acquisire una maggiore organicità, ad una più marcata organizzazione, data non solo la maggiore disponibilità rispetto al passato di edizioni critiche delle opere di Francesco d'Appignano, ma anche la più stretta collaborazione tra gli studiosi che, per diverse ragioni, si occupano del suo complesso pensiero filosofico. Ne esce un'immagine, dai tratti progressivamente più nitidi, di un grande teologo francescano, che si pone nella tradizione del suo ordine, in particolare sulla scia di Duns Scoto, ma che è capace di una marcata indipendenza di giudizio dal suo maestro su alcune questioni cruciali, e che soprattutto suscitò ampi dibattiti al suo tempo per alcune sue posizioni filosofiche,

4 Vedi *infra*, p. 17-18.

lasciando una non trascurabile messe di prosecutori del suo pensiero.

I contributi qui presentati di Tiziana Suarez-Nani, Alice Lamy, Francesco Fiorentino e Antonio Petagine si concentrano sulle posizioni originali di Francesco d'Appignano in merito ad alcune questioni di ontologia e filosofia naturale. L'intervento di Suarez-Nani, intitolato *Appunti sulla durata, il tempo e il movimento secondo Francesco d'Appignano*, mostra un esempio dell'originalità del pensiero dell'appignanese sul rapporto tra tempo e movimento, esposto nelle questioni 5 e 6 del II libro del commento alle *Sentenze*, secondo la versione della *Reportatio IIA*. Francesco intende la durata come coincidente con l'essere delle cose, dipendente dallo statuto ontologico di queste ultime: la durata può essere, infatti, o successiva, le cui parti future sono intrinsecamente in potenza (enti naturali), o *tota simul*, le cui parti sono intrinsecamente in atto ed estrinsecamente, cioè rispetto ad un riferimento esterno, in potenza (gli angeli), o *tota simul simpliciter* (l'eternità di Dio), le cui parti sono tutte intrinsecamente in atto. Francesco d'Appignano cerca di mantenersi sulla posizione di Aristotele, negando la possibilità dell'infinito in atto almeno per tutto ciò che sta al di qua della trascendenza divina. Egli distingue l'istante nella successione dall'istante nella permanenza dell'essere di un ente e fonda tale distinzione sulla stretta dipendenza del tempo dall'ente che si muove: esiste un tempo anche per Dio e per gli angeli, secondo Francesco, ma esso si svolge nella successione solo estrinsecamente, cioè rispetto agli enti naturali, mentre intrinsecamente non ha parti che si succedano. Questa posizione allontana Francesco da Duns Scoto, per il quale il tempo è indipendente dal movimento, e fa emergere al contempo uno dei capisaldi del suo pensiero, il primato ontologico dell'individualità.

L'allontanamento dagli insegnamenti di Duns Scoto appare evidente anche nel contributo di Francesco Fiorentino (*Francis of Appignano and the opinio de absolutis*). Il *Doctor subtilis* aveva sostenuto che le persone della Trinità divina si distinguono per delle proprietà assolute, e non meramente relazionali, e che tra di esse vige un ordine di successione, che non è naturalmente temporale, ma logico-ontologico. La posizione di Scoto venne generalmente rigettata come

prossima all'eresia, prima nell'ambiente dell'università di Oxford, poi a Parigi tra il 1315 e il 1325 (la difesero in pochi, tra questi Guglielmo di Alnwick ed Enrico di Harclay). Tra coloro che la criticarono vi fu anche Francesco d'Appignano, il quale cercò, tuttavia, di recuperarla per alcuni aspetti: il *Doctor succintus*, infatti, distingue vari livelli di successione tra *res* distinte, uno dei quali, quello che concerne la Trinità, prevede che un termine della successione implichi necessariamente l'altro, e utilizza la sua peculiare distinzione tra *determinatio de possibili* e *determinatio de inesse* per sostenere la sua tesi.

Alice Lamy ritorna sul problema del tempo nell'intervento in cui presenta una *Note sur l'influence de la Physique de Thomas Wylton dans la conception du temps chez Francesco d'Appignano*. La studiosa francese getta uno sguardo sull'ampiezza dell'eredità filosofica cui Francesco d'Appignano si riferisce, al di là di quella scotista, e mostra come il teologo appignanese guardi alla concezione "geometrica" dell'istante proposta da Thomas Wylton nel suo commento alla *Fisica* risalente al 1270 ca., sia in ciò che resta delle sue lezioni sulla *Fisica*,⁵ sia nelle questioni iniziali del II libro del commento alle *Sentenze*, concernenti lo statuto ontologico dell'istante nella dimensione eterna dell'esistenza degli angeli. Francesco concepisce l'istante *in natura* come un *nunc continuatum temporis*, cioè un ente puramente successivo accidentale, che inerisce indissolubilmente alla sostanza naturale e che lega il passato e il futuro in un unico "punto" temporale; nell'eternità esso è, invece, ciò che dà continuità all'esistenza angelica senza che quest'ultima si attui nello scorrere del tempo. Francesco d'Appignano ricava, dunque, da Wylton degli spunti concettuali per definire in che cosa consista l'essere di entità successive in atto, che esistano o meno nel passato o nel futuro.

L'ultimo intervento specificamente dedicato al pensiero del teologo marchigiano è quello di Antonio Petagine, riguardante *La concezione dell'individuo nel pensiero di Francesco d'Appignano*, dal quale emerge la tesi della centralità

5 Francis de Marchia sive de Esculo OFM, *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, ed. N. Mariani, Grottaferrata 1998 (*Spicilegium Bonaventurianum*, 30).

e del primato ontologico della sostanza singolare. Essa risulta dalle risposte di Francesco, presentate nel VII libro del commento alla *Metafisica* e nelle *Quaestiones preambulae* e nelle qq. 13, 15 e 28 del II libro del commento alle *Sentenze*, a domande tutte legate strettamente tra loro e concernenti cosa sia un individuo, cosa renda gli enti corporei e quelli spirituali degli individui e, infine, in che modo sia possibile che ciascuna cosa sia unica ed identica agli individui della sua stessa specie. Francesco d'Appignano fonda la tesi del primato della sostanza individuale innanzitutto sulla positività ontologica attribuita ad ogni componente della sostanza: materia e forma sono, per l'appignanese, sia in potenza, sia in atto, ovviamente sotto aspetti diversi. Egli ritiene, poi, che le composizioni di soggetto e accidente e di genere e di differenza siano più universali di quella tra materia e forma. Francesco d'Appignano propone, infine, una concezione realistica della specie, vicina a quella di Duns Scoto, ma al contempo ad essa fa seguire una dottrina dell'individuazione che si distanzia dall'*haecceitas* scotista.

Se si passa dallo studio degli aspetti peculiari del pensiero di Francesco d'Appignano alla sua diffusione, non solo si scopre che essa fu piuttosto ampia, ma si comprende che nell'epoca successiva all'insegnamento del teologo marchigiano non esisteva alcun "canone francescano" che facesse da punto di riferimento per le ricerche filosofiche nell'ordine dei frati minori. È quanto sostengono William Duba e Chris Schabel nel loro intervento intitolato *Francesco d'Appignano and the Non-Existent Canon*, nel quale l'inesistenza di tale presunto "canone" è dimostrata a partire dall'eredità del pensiero di Francesco d'Appignano nel commento (incompleto) alla *Fisica* del maestro catalano Francesc Marbres dell'inizio degli anni '30 del Trecento. Esso presenta numerosi riferimenti (diretti o impliciti) a posizioni dell'appignanese, espresse nella *Reportatio* del commento alle *Sentenze* e nel commento alla *Metafisica*, e sono già di per sé sufficienti a testimoniare la diffusione e la conoscenza di alcuni aspetti del pensiero di Francesco. Duba e Schabel suffragano ulteriormente la loro ipotesi, facendo riferimento a manoscritti conservati in diverse biblioteche d'Europa (Vienna, Padova, Parigi, Toul), che riportano serie di questioni di Fran-

cesco d'Appignano riguardanti la contingenza del mondo e la prescienza divina, messe accanto ad altre serie di pensatori successivi da lui influenzati (il già citato Marbres, ma anche Gerardo Odone). Tali manoscritti furono utilizzati, tra XV e XVII secolo, per risolvere questioni dottrinali all'interno dell'ordine francescano e attestano quanto vivace fu, fino all'epoca moderna, il dibattito teologico e quanto divergenti fossero le posizioni su alcune specifiche questioni.

Ciò che sorprende, nel caso di Francesco d'Appignano, è che la diffusione di alcune sue dottrine sia avvenuta nonostante la condanna che su di lui pesava fin dalla metà degli anni '20 del XIV secolo. Lambertini rileva questo singolare destino del pensiero del teologo marchigiano nel suo contributo riguardante *Penitenza e povertà. Due esempi dell'uso di Francesco d'Appignano in Guglielmo Rubiò*. Guglielmo Rubiò era un teologo aragonese, noto per essere il *reportator* del commento alle *Sentenze* di Francesco, del quale, come si sa, non abbiamo nessuna edizione a stampa. Disponiamo, invece, di un'edizione del 1518 del commento di Rubiò, il quale è preceduto da un documento ufficiale dell'ordine francescano che attesta la conformità dell'insegnamento del teologo aragonese alle dottrine della Chiesa. Guglielmo di Rubiò era, insomma, guardato con sospetto dalle autorità del suo ordine proprio per essere stato un allievo di Francesco d'Appignano, del quale, con tutte le dovute cautele, trasmise, modificandole, alcune delle dottrine nel suo commento alle *Sentenze*. In particolare, Rubiò restringe la posizione del suo maestro sulla penitenza come *habitus mentis*, attribuendo tale *habitus* al solo confessore, e sulla spinosa questione della proprietà privata cerca di sfumare la distinzione tra *usus* e *dominium*, al fine di renderla compatibile con quella della Chiesa. Così facendo, Rubiò fece circolare alcune tesi peculiari di Francesco, che non ebbero la fortuna di essere inserite in edizioni a stampa delle sue opere.

I contributi di Zanin e Nannini ci mostrano la persistenza di alcune delle dottrine di Francesco d'Appignano ancora alla metà del XIV secolo, quando erano discusse a Parigi, sia alla Facoltà delle arti, sia in quella di teologia. Zanin ritorna sul concetto di "*vis derelicta*" nel suo intervento dedicato a *Forze*

imprese e qualità virtuali. Francesco d'Appignano e Giovanni Buridano sulla relazione sostanza/accidente in natura, collocandolo innanzitutto sullo sfondo delle ricerche degli ultimi vent'anni sul pensiero dell'appignanese, cioè in un contesto ben più ampio che nel passato, per comprendere come quel concetto fondamentale si combini con l'opinione che ha Francesco del rapporto forma/materia nelle sostanze naturali; a questo fine sono analizzate alcune questioni del VII libro del commento alla *Metafisica* e le distinzioni 33-36 del II libro del commento alle *Sentenze*. Zanin istituisce poi, sul medesimo sfondo concettuale, un paragone tra la *vis derelicta* e l'*impetus* introdotto da Giovanni Buridano, di cui considera alcune questioni del commento alla *Fisica* e di quello alla *Generazione e corruzione*. In questo modo cerca di valutare l'impatto di una delle più originali dottrine di Francesco d'Appignano alla Facoltà delle arti di Parigi e conclude dalla sua analisi che entrambi i filosofi attribuiscono alla materia un ruolo più decisivo che alla forma nei cambiamenti naturali: per entrambi, infatti, la materia è dotata di una certa attualità, mentre la forma esiste nella materia solo in modo virtuale, cioè come forza che agisce e non come entità a sé stante.

Il lungo intervento di Nannini, che presenta le *Discussioni sulla libertà della volontà e sull'essenza divina beatifrice ostensa tra Francesco d'Appignano e Giovanni da Ripa*, da un lato, rappresenta un primo caso nella serie degli atti dei convegni su Francesco d'Appignano di ampio e completo studio dottrinale su un aspetto del pensiero del teologo marchigiano e sulla sua diffusione, dall'altro testimonia come quest'ultima sia ben evidente trent'anni dopo la fine del suo magistero parigino. Nannini analizza in profondità il modo in cui Francesco d'Appignano indaghi il tema della libertà della volontà, in generale, e quello dell'influenza esercitata dall'essenza divina *beatifrice ostensa*, in particolare, nella lunga prima distinzione del suo commento alle *Sentenze*. Nella sua disamina il *Doctor succintus* distingue tra una libertà essenziale e una accidentale, indagando la radice della libertà e riconoscendo una doppia modalità di manifestazione dell'essenza divina (*infinite et in se/finite et quoad nos*), con l'intento di dimostrare che l'essenza divina non necessita la volontà creata. Giovanni da

Ripa riconosce nei confronti di Francesco d'Appignano una paternità intellettuale, ma interviene sull'impianto delineato da quest'ultimo. Attraverso una lunga analisi della prima distinzione del suo commento alle *Sentenze*, ancora inedita, Nannini mostra come Ripa sottoponga a critica entrambi gli elementi della proposta di Francesco d'Appignano; mediante la consueta insistenza sui concetti di "latitudo", "gradus" ed "intensio", che strutturano un'innovativa metafisica delle intensità, egli reintroduce una forma di libertà di indifferenza e ribadisce la più assoluta contingenza di qualsiasi atto che procede dalla volontà. Giovanni da Ripa sostiene comunque, al pari di Francesco d'Appignano, che l'essenza divina *beatifice ostensa* non è in grado di necessitare la volontà creata.

La sezione finale degli atti del VII convegno internazionale su "Fr. Francesco d'Appignano" è dedicata a temi di storia della scienza e di epistemologia, che permettono di inserire il contributo dottrinale del teologo marchigiano non solo in un contesto culturale più ampio di quello costituito dalla Parigi della prima metà del XIV secolo, ma anche in un periodo di tempo sufficientemente lungo per comprenderne le premesse storiche e gli sviluppi. Giostra si concentra su *Cecco d'Ascoli e la cosmologia araba*, presentando la difesa che del sistema tolemaico lo scienziato ascolano fa nel *De eccentricis et epicyclis*. Cecco d'Ascoli presenta una visione del cosmo che non ne nega la vitalità, inserendosi così nel solco del pensiero di Averroè; al contempo, non solo cerca di salvare la libertà umana attraverso la netta distinzione tra intelligente ed intelligibile, ma si oppone anche al modello omocentrico aristotelico, criticando a fondo le versioni presentate da al-Bitruigi e da Averroè stesso, fondando le sue obiezioni sia su ragioni metafisiche, sia su dati sperimentali. Giostra mostra come Cecco d'Ascoli accolga sia l'idea della variabilità dei cieli, già sostenuta da Alberto Magno, sia la tesi delle differenze ontologiche tra le sfere celesti, proposta da Avicenna, del quale sposa in generale una visione emanatista del cosmo, visto come un organismo vivente del quale l'uomo è il destinatario finale delle sue funzioni.

Nel *Cosmo e la Chiesa. Storia delle idee cosmologiche nel pensiero cristiano*, Piccinini fa un breve *excursus* storico-concettuale sul rapporto tra sacra

Scrittura e ragione nell'indagine sul cosmo, dalla fine del mondo antico alla rinascita della ricerca scientifica in epoca tardo-medievale. Piccinini individua due approcci, che denomina 'fideistico' e 'razionale': il primo prevale in una prima fase della storia medievale, il secondo, invece, riemerge progressivamente dopo un periodo di oblio, si accompagna all'approccio fideistico e finisce per prevalere nello studio del Cosmo a partire dalla fine del XIII secolo. Al termine di questo processo, la sacra Scrittura, da fonte primaria di informazioni sull'Universo, finisce per essere interpretata metaforicamente, per adattare la Parola di Dio alle innegabili scoperte della scienza. Infine Schiavi, nel suo contributo sull'*Universo della mente. Le idee cosmologiche dal Medioevo alla modernità*, delinea il processo storico di "razionalizzazione del cielo". La descrizione dei moti celesti fatta tramite ipotesi teoriche che mutano nel corso del tempo si fa sempre più complessa e va incontro ad avanzamenti e regressioni. Essa si avvale di intuizioni che ci stupiscono ancora oggi per la loro originalità (si veda nella *Commedia* di Dante un accenno all'ipersfera nel modo in cui il "sommo poeta" delinea il rapporto tra lo "spazio" di Dio e lo spazio del creato), ma che, mancando di un supporto metodologico adeguato, svaniscono non appena sono proposte. Lo sforzo di Schiavi è di mostrare come la storia della scienza sia la vicenda del pensiero critico, che si sforza mantenere un atteggiamento mentale aperto verso il mondo che vuole conoscere.

I diversi contributi qui presentati mostrano la varietà di approcci di ricerca al pensiero di Francesco d'Appignano, che si è mantenuta dal 2001 ad oggi, ma al contempo la sempre maggiore omogeneità e coerenza degli studi in merito. Le edizioni critiche delle opere del teologo marchigiano hanno permesso ad un numero di ricercatori sempre più ampio di avere accesso ai suoi testi più importanti e di rendere più precisi i contorni di alcuni dei suoi più originali contributi; al contempo, gli studi condotti su altri pensatori che operarono a Parigi, legati, per una ragione o per l'altra, agli insegnamenti di Francesco, mettono in luce quanto profondo e durevole sia stato il suo pur breve magistero alla Sorbona. Tutto questo complesso sviluppo degli studi sull'appignanese ci consentono ora

di inserirlo più precisamente nel contesto storico-culturale in cui operò. L'immagine che si sta progressivamente formando non è quella di una meteora della quale sono rimaste poche tracce, confinate a qualche innovativa ipotesi fisica o teologica, ma quella di un pensatore complesso e profondo che meritò l'attenzione dei contemporanei e dei suoi immediati successori, che ebbe sostenitori e detrattori a loro volta influenti nel proprio tempo. Il prossimo convegno su "Fr. Francesco d'Appignano", nel 2019, potrebbe essere l'occasione per delineare con precisione i tratti fondamentali dell'insegnamento filosofico del *Doctor succinctus* e valutare con precisione la posizione che ricoprì nel panorama culturale del suo tempo.

APPUNTI SULLA DURATA, IL TEMPO E IL MOVIMENTO

SECONDO FRANCESCO DI APPIGNANO

Come noto, ben prima che l'edizione critica dei suoi scritti prendesse avvio, Francesco di Appignano era già conosciuto per le sue innovazioni nel campo della filosofia della natura, scoperte ed esplorate da Anneliese Maier nei suoi lavori sulla teoria dell'impeto, sull'infinito e sul moto¹. L'importanza della sua filosofia della natura si è rispecchiata nel I Convegno internazionale tenutosi ad Appignano nel 2001, durante il quale numerosi lavori furono dedicati alle tematiche del moto, della *vis derelicta* e della velocità: basterà qui rimandare agli studi di D. Priori, C. Schabel, F. Zanin, N. Schneider² e di R. Friedman, poi pubblicati negli *Atti del I Convegno internazionale su Francesco di Appignano*. Da allora, il pensiero di Francesco ha conosciuto un interesse a dir poco notevole: i numerosi studi di cui oggi disponiamo hanno ormai portato alla luce nuovi e svariati aspetti dei suoi scritti, in ambiti tanto diversi quali la metafisica, l'etica,

1 Cfr. A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Roma 1968, pp. 161-200; IEadem, «Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», *Divus Thomas* 25 (1947), pp. 146-215 (in particolare pp. 202-211). Per un sorvolo delle teorie medievali sul tempo rimandiamo, tra gli altri, agli articoli –sempre di grande interesse– di A. Maier, «Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit», *Scholastik* 26 (1951), pp. 520-556 e «Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie», in E. May–W. Stache (ed.), *Philosophia naturalis*, Bd. I, 3, Meisenheim 1951, pp. 361-398; T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo. Il De tempore di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla nature ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo*, Amsterdam-Philadelphia 1989; U. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteles-Kommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam-Philadelphia 1994; P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Louvain 1996; P. Porro (a cura di), *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and his Reception in early Modern Philosophy*, Leiden–Boston–Köln 2001; L. Cova-G. Alliney (a cura di), *Tempus Aevum Aeternitas. La concettualizzazione del tempo nel pensiero tardomedievale*, Firenze 2000.

2 N. Schneider ha peraltro dedicato un'importante monografia alla cosmologia di Francesco: *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia*, Leiden 1991.

la fisica, l'antropologia, la teoria della conoscenza, nonché il pensiero politico e la dottrina della povertà. Nel contempo, parecchie fonti sono state precisate e numerosi termini di confronto che intervengono nei suoi scritti sono stati identificati, permettendo di situare meglio Francesco d'Appignano nel contesto intellettuale del suo tempo³. Anche la sua filosofia della natura è stata fatta oggetto di ulteriori approfondimenti⁴, ma le analisi proposte nel volume del 2001 rimangono tuttora valide.

Scopo di questo contributo è di completare gli studi precedenti esaminando la tematica del rapporto tempo-durata-movimento secondo la trattazione che troviamo alle questioni 5 e 6 del commento sul II libro delle *Sentenze*, dal 2008 accessibile in edizione critica⁵. Nella quinta questione Francesco chiede infatti se la durata coincida o meno con la cosa che dura (*Utrum duratio differat ab ipsa re durante*), mentre nella sesta egli solleva l'interrogativo del rapporto tra il tempo e il movimento (*Utrum tempus differat a motu secundum rem*).

Questa tematica essendo trattata nell'ambito della dottrina della creazione, va ricordato che nella prima questione del commento sul II libro delle *Sentenze* Francesco esamina lungamente la possibilità di dimostrare la creazione in quanto azione divina –ovvero “*creatio-actio*”–, mentre nella seconda la

3 Si vedano in particolare le tabelle delle fonti esplicite e implicite stabilite da W. Duba e T. Suarez-Nani nelle *Introduzioni* ai tre volumi dell'edizione critica delle *Questioni sul II libro delle Sentenze*.

4 Rimandiamo agli studi pubblicati nei volumi successivi degli *Atti dei Convegni* su Francesco di Appignano organizzati a scadenze regolari da Domenico Priori, al volume XLIV (2006) della rivista *Vivarium*, nonché alla bibliografia aggiornata su F. di Appignano curata da C. Schabel per la voce «Francis of Marchia» nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Schabel, Christopher, «Francis of Marchia», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/francis-marchia/>>. Abbiamo, a nostra volta, studiato alcuni problemi di filosofia naturale nel volume monografico: T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Etudes sur François de la Marche*, Fribourg-Paris 2015 (si vedano in particolare i capitoli 3, 4 e 9).

5 Cfr. *Francisci de Marchia Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 1-12, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G. Etkorn, Leuven University Press, Leuven 2008 (*Francisci de Marchia Opera philosophica et theologica* II, 1).

creazione è considerata dal punto di vista del creato ed esaminata in quanto “*creatio-passio*”. La terza e la quarta questione trattano del rapporto tra creazione e conservazione delle cose: Francesco espone così la tesi della continua dipendenza delle cose da Dio, una dipendenza che è immediata nel caso degli enti incorruttibili, mediata in quello degli enti corruttibili. Egli precisa quindi che la dipendenza di ogni cosa dalle sue cause estrinseche –vale a dire efficiente e finale– è maggiore rispetto a quella dalle cause intrinseche quali la materia e la forma, e che tale dipendenza continua dalla causa efficiente è dovuta al fatto che quest’ultima è responsabile della loro conservazione. Confermando questa tesi, nella quarta questione Francesco pone l’identità tra creazione e conservazione delle cose, pur ammettendo la possibilità di distinguerle sul piano razionale⁶.

È in questo contesto che sorge l’interrogativo in merito al rapporto tra la durata e ciò che dura e a quello tra il tempo e il movimento, una tematica poi seguita da una lunga serie di questioni che riprendono ad analizzare in modo approfondito la creazione –in particolare dal punto di vista della relazione tra il creatore ed il creato (questioni 7-12). La quinta e la sesta questione si inseriscono quindi in un contesto prettamente metafisico, ma offrono cionondimeno importanti chiarimenti per quanto riguarda le nozioni fisiche di durata, di tempo e di movimento. Anzi, è proprio in queste questioni che troviamo chiaramente espressa la posizione di Francesco, rimasta nell’ombra nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele. Questo commento, schiettamente letterale, si limita infatti a

6 Così facendo, Francesco si discosta da Pietro Aureolo, che manteneva la distinzione, sia essa formale o reale, tra creazione e conservazione (cfr. *Commentariorum in II librum Sententiarum*, d. 1, q. 2, Romae 1605, pp. 27a-32b): si veda in proposito l’*Introduzione* di W. Duba e T. Suarez-Nani all’edizione critica delle questioni 1-12, pp. LX-LXI. Egli si allontana anche da Giovanni Duns Scoto, per il quale creazione e conservazione sono formalmente distinti: cfr. *Quodlibet*, q. XII, in: A. Alluntis–A. Wolter (a cura di), *God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975, pp. 271-283, nonché *Ordinatio* II, d. II, p. I, q. 1, ed. Vaticana, vol. VII, Roma 1973, pp. 186-187; a questo proposito rimandiamo allo studio di R. Cross, «The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation», *Religious Studies* 42/4 (2006), pp. 403-416. Per la dottrina scotiana della creazione si vedano inoltre i testi seguenti: *Ordinatio* II, d. 1, qq. 1-3, ed. Vaticana, Roma 1973, pp. 1-20; *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 1, ed. cit., pp. 184-186 e *Reportata parisiensia* IV, d. XIII, q. 1, ed. Vivès, vol. XXIV, Parisiis 1894, pp. 183-197.

riprendere le tesi aristoteliche e a giustificarle nell'ottica di Aristotele, senza segnalare eventuali critiche o prese di distanza rispetto alla dottrina dello Stagirita.

Nella *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, Francesco riprende infatti l'idea della stretta dipendenza del tempo dal movimento, nonché la sua definizione come “numero del moto secondo il prima e il dopo”. Tale “numero” va inteso nel senso della moltitudine e non della quantità: ne risulta che il tempo, in quanto numero, non può essere veloce o lento, bensì molto o poco, mentre in quanto numero del movimento esso è continuo e può quindi essere breve o lungo; infine, in quanto misura di quel movimento primo e universale (quello celeste) che presiede a tutti gli altri movimenti, il tempo è uno solo per tutti i movimenti che si producono simultaneamente⁷. Per quanto riguarda il moto, Francesco riprende la suddivisione aristotelica nelle sue specie, cioè l'aumento, la diminuzione, l'alterazione e il moto locale; ne risulta che il movimento concerne soltanto le categorie della quantità, della qualità e del luogo in quanto queste ammettono dei contrari. Egli precisa inoltre che l'unità del moto richiede quella del termine che lo finalizza, quella del mobile e quella del tempo; d'altro canto, a differenza del tempo, il moto è veloce o lento, posto che la velocità e la lentezza caratterizzano ogni specie di movimento⁸. Proseguendo la sua ricognizione della dottrina aristotelica, Francesco ribadisce a sua volta la tesi dell'infinita divisibilità di ogni continuo, e quindi l'impossibilità che il moto percorra un spazio composto da parti indivisibili⁹.

7 Cfr. *Sententia et compilatio super libros Physicorum Aristotelis*, l. IV, c. 1, § 9-17, ed. Mariani, Grottaferrata 1998, pp. 259-262.

8 Cfr. *Ibidem*, l. V, c. 1, § 6-12, ed. cit., pp. 280-297.

9 Cfr. *Ibidem*, l. VI, c. 2, § 1-10, ed. cit., pp. 319-327. Per quanto riguarda la possibilità del moto di enti indivisibili rimandiamo al nostro studio: «Le mouvement de l'indivisible: notes sur le déplacement des anges selon François de la Marche» (in via di pubblicazione).

La durata di ciò che dura

Che ne è della successione temporale, cioè della durata delle cose? Alla domanda “se la durata differisca da ciò che dura”, Francesco risponde immediatamente con la tesi della loro identità reale: “*non differt ab ea secundum rem*”¹⁰. Questa tesi viene giustificata attraverso una serie di argomenti, di cui il primo deriva dall’affermazione dell’identità reale –sopra menzionata– tra la creazione e la conservazione delle cose (questione 4); posto quindi che la conservazione di una cosa coincide con la sua durata, il suo essere e la sua durata coincidono¹¹.

Il secondo argomento propone una riduzione all’assurdo della tesi contraria –quella della distinzione reale tra l’essere di una cosa e la sua durata–, facendo leva sull’assioma della sussistenza autonoma di ciò che è separabile: nel caso della loro separazione, la durata sarebbe infatti un accidente della sostanza che dura; ma posto che Dio può conservare una sostanza senza i suoi accidenti, ne conseguirebbe che tale sostanza può durare senza la determinazione della durata –il che è palesemente assurdo; occorre quindi concludere che la durata di una sostanza non è un accidente, bensì coincide con il suo essere¹².

Sempre a partire dall’ipotesi (erronea) della loro distinzione, il terzo argomento si fonda sulla natura della durata propria delle sostanze incorruttibili, ovvero degli angeli: se la loro durata fosse realmente distinta dalla loro sostan-

10 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 5, ed. cit., vol. I, p. 96. Duns Scoto sostiene, dal canto suo, la coincidenza tra la durata e l’esistenza dell’angelo: cfr. *Lectura II*, d. 2, p. I, q. 1, ed. Vaticana, vol. XVIII, Roma 1982, p. 130.

11 Cfr. *Ibidem*: «*creatio terminatur ad rem, conservatio autem ad eius durationem [...]. Sed creatio et conservatio non distinguuntur realiter. Ergo nec esse rei et eius duratio, quae sunt termini ipsarum*».

12 Cfr. *Ibidem*: «*si duratio differret realiter a re, esset accidens eius. Sed Deus potest absolvere quodcumque subiectum a suo accidente distincto ab ipso realiter et conservare sine ipso [...]; ergo Deus potest conservare rem sine quocumque accidente a re distincto. Et ita per consequens res potest durare sine quocumque accidente. Ergo duratio non potest distingui a re durante* ». In questo argomento rieccheggiano motivi presenti in Duns Scoto (cfr. *Ordinatio II*, d. 2, p. I, q. 1), attraverso i quali il Dottor sottile negava la necessità di porre l’*evo* quale misura specifica della durata angelica.

za, essa dovrebbe essere permanente oppure successiva. Nel primo caso, essa sarebbe simultanea e indivisibile, sicché la durata di un angelo nel primo istante della sua creazione e la sua durata attuale coinciderebbero perfettamente: tale durata non potrebbe quindi essere realmente distinta dall'angelo che dura –ed è proprio quanto Francesco vuole dimostrare. Nel secondo caso, la loro durata sarebbe corruttibile come lo è tutto ciò che fluisce; posto tuttavia che la sostanza angelica è incorruttibile, essa non può dipendere da un accidente corruttibile: occorre perciò concludere che l'essere e la durata degli enti permanenti coincidono e sono simultanei¹³. Francesco ribadisce quindi che le sostanze incorruttibili possono essere conservate senza ricorrere ad un'entità successiva e corruttibile quale sarebbe, appunto, una durata successiva e – nell'ipotesi qui esaminata –distinta da ciò che dura.

Un argomento ulteriore fa leva sulla proporzionalità tra l'essere e la durata di ogni cosa: la durata propria ad un'entità successiva è infatti necessariamente successiva, mentre quella di un'entità permanente non può essere che perma-

13 Cfr. *Ibidem*, pp. 96-97: «si dicas quod <duratio> est indivisibilis et tota simul permanens, ergo sequitur quod totam durationem quam angelus habet hodie, habuit in primo instanti suae creationis, et ita per consequens duratio ipsa non differt a re. Si dicas quod est fluens, ergo sequitur quod est corruptibilis [...]. Sed hoc non potest poni, quia res ipsa quae durat non corrumpitur, immo est incorruptibilis, ut angelus [...]. Ergo, sicut res durans est permanens et tota simul, ita et eius duratio; ergo etc.». Questo motivo è conforme a quanto affermato nella quarta questione, e cioè che la conservazione delle cose non è “divisibile e fluente” (cfr. q. 4, ed. cit., p. 87). In questo passo, Francesco sostiene l'idea della permanenza della durata angelica e nega il suo carattere successivo e corruttibile: così facendo egli sceglie la via di Duns Scoto (cfr. *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 1, ed. cit., p. 190), così come facevano Giovanni Bassolet e Antonius Andreae (cfr. G. Alliney, «The Concept of Time in the First Scotistic School», in P. Porro (a cura di), *The Medieval Concept of Time*, cit., pp. 189-200). Francesco si discosta invece da parecchi altri suoi confratelli: da Bonaventura, che sosteneva il carattere successivo della durata angelica (cfr. *In II Sententiarum*, dist. II, p. 1, a. 1, q. 3, ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, t. II, pp. 61-63), da Pietro di Giovanni Olivi, anch'egli partigiano della variabilità e della successione del tempo angelico (cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. IX, ed. B. Jansen, Quaracchi 1922, vol. I, pp. 159-187), così come da Pietro Aureolo (cfr. *Scriptum in I Sententiarum*, d. VIII, q. 22, ed. R. Buytaert, New York 1956, vol. II, p. 956) e da Guglielmo di Ockham (*Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, q. VIII, ed. G. Gal-R. Wood, New York 1981 (*Opera theologica*, vol. V), p. 155).

nente e simultanea come lo è il suo essere¹⁴. Infine, un ultimo argomento evoca l'ipotesi della divisibilità di una forma quale quella della durata. Francesco nega tuttavia tale divisibilità nel caso della durata delle sostanze incorruttibili: come già stabilito, essa è infatti indivisibile, così come lo è il loro essere. Pertanto, la sua supposta divisibilità in parti –ovvero nel passato, nel presente e nel futuro– risulta soltanto dal nostro modo di rappresentarla e di concepirla: incapaci di pensare la durata se non in relazione al tempo e al movimento, diciamo persino di Dio che egli “fu”, che “è” o che “sarà”¹⁵, mentre l’eternità in se stessa è del tutto indivisibile e non è maggiore ora di quanto non lo fu all’inizio dei tempi¹⁶.

L’affermazione chiara e decisa della permanenza e della simultaneità della durata e dell’essere delle sostanze incorruttibili suscita tuttavia alcune difficoltà, che Francesco prende in considerazione sotto forma di obiezioni alla propria posizione: (1) la prima è quella dell’esistenza di un infinito in atto: se infatti la durata delle cose permanenti si desse tutta insieme ad ogni istante, ciò implicherebbe che essa è tanto in atto quanto lo è in potenza, il che equivarrebbe a dire che tale durata è infinita in atto –una conseguenza contraria alla dottrina aristotelica che ammetteva soltanto l’infinito in potenza, ma anche problematica rispetto all’infinità divina; (2) la seconda difficoltà è quella della coesistenza di stati contraddittori: se la durata degli angeli fosse simultanea e indivisibile, nello stesso istante di tale durata una cosa potrebbe nel contempo essere e non essere, posto che un angelo potrebbe essere creato e quindi annientato¹⁷.

Le soluzioni di queste difficoltà ci offrono precisazioni importanti. Alla prima Francesco risponde introducendo, come di consueto, una nuova distinzione: nel caso specifico, quella tra infinità intrinseca e infinità estrinseca. Egli ammette così che ciò che è tanto intrinsecamente in atto quanto lo è in potenza

14 Cfr. q. 5, ed. cit., p. 97.

15 Cfr. Ibidem, ed. cit., p. 98.

16 Cfr. q. 4, ed. cit., p. 94.

17 Cfr. q. 5, ed. cit., pp. 98-99.

è intrinsecamente infinito in atto. Ma ciò non vale rispetto a una determinazione estrinseca: in questo caso, infatti, ciò che non è estrinsecamente tanto in atto quanto lo è in potenza non è necessariamente infinito in atto, benché lo sia in potenza¹⁸. Per questo, se è vero che la durata della sostanza di un angelo, così come quella del cielo, è ora intrinsecamente tanto in atto quanto lo fu al principio e che al principio essa fu tanto in atto quanto lo è ora, da un punto di vista estrinseco –vale a dire rispetto al movimento e alla successione temporale– essa ora è maggiore di quanto non lo fu al principio, poiché in questo momento coesiste a più parti del tempo di quanto non coesistette al principio. In quest’ottica, la durata di un angelo non è quindi intrinsecamente infinita in potenza più di quanto non lo sia in atto, ma lo è soltanto estrinsecamente, cioè rispetto a qualcosa di estrinseco quale il tempo al quale coesiste; per questo, l’obiezione secondo la quale l’angelo sarebbe semplicemente infinito in atto non risulta valida¹⁹.

Vale la pena osservare come attraverso la distinzione tra infinità intrinseca ed estrinseca Francesco operi una relativizzazione del concetto di infinità, il cui statuto va differenziato in funzione dell’essere che determina e del termine cui viene confrontato. Egli riesce così, da un lato, ad evitare la difficoltà di un’infinità attuale della durata angelica –la quale si scontrerebbe con l’impossibilità (aristotelica) di un infinito in atto e con l’eternità divina; d’altro canto, tuttavia, egli può mantenere ferma l’idea che la durata intrinseca delle sostanze incorruttibili è simultanea e permanente– cioè intrinsecamente tanto in atto quanto lo è in potenza, e quindi esente da ogni successione²⁰ –e che coincide con il loro essere,

18 Cfr. *Ibidem*, p. 99: «Illud autem quod, licet sit tantum nunc in actu intrinsece quantum est in potentia, non est tamen tantum extrinsece nunc in actu quantum est extrinsece in potentia, non oportet quod, si sit infinitum in potentia extrinsece, quod sit infinitum nunc in actu extrinsece».

19 Cfr. *Ibidem*, p. 100: «Et ideo dico quod duratio angeli est infinita in potentia, non intrinsece magis quam in actu, sed tantum extrinsece in ordine ad aliquid extrinsecum, puta tempus cui coexistit. Hoc autem modo non est tantum in actu quantum in potentia».

20 Come già segnalato, anche Duns Scoto rigettava l’idea che l’esistenza angelica fosse marcata dalla successione: cfr. *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 1, ed. cit., p. 183 e *supra*, nota 13. Questo testo di Scoto potrebbe aver costituito l’orizzonte dell’analisi di Francesco.

senza per questo precludere la sua coesistenza alla successione temporale che caratterizza gli enti corruttibili.

Quanto all'obiezione relativa alla simultaneità di situazioni contraddittorie, Francesco risponde, una volta ancora, invocando la doppia distinzione tra un istante permanente ed uno successivo, e tra un istante intrinseco ed uno estrinseco. Egli ammette quindi che una cosa non può nel contempo essere e non essere in un medesimo istante che fluisce incessantemente, mentre ciò è possibile in uno stesso istante permanente ed estrinseco –ed è così che una cosa può nel contempo essere e non essere in un istante dell'eternità. Analogamente, non c'è contraddizione nel fatto che una realtà nel contempo sia e non sia in uno stesso istante permanente ed estrinseco ad essa, quale è appunto l'istante permanente della durata angelica rispetto ad una realtà successiva. Se è quindi vero che un angelo non può nel contempo essere e non essere nello stesso istante del tempo successivo o in uno stesso istante permanente e a lui intrinseco, ciò è possibile in uno stesso istante permanente ed estrinseco quale lo è l'istante della durata di un altro angelo²¹. Anche in questo caso, va osservato come la strategia argomentativa adottata da Francesco gli consenta nel contempo di salvaguardare la tesi della permanenza e della simultaneità della durata angelica e di superare la difficoltà della coesistenza di stati contraddittori.

Queste considerazioni mostrano chiaramente come l'Appignanese si allontani da quei confratelli –si pensi a Pietro di Giovanni Olivi o a Guglielmo di Ockham– che applicavano rigorosamente il principio di economia e negavano l'esistenza di durate intermedie tra il tempo e l'eternità²². Francesco mantiene

21 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 5, ed. cit., pp. 100-101: «In eodem autem instanti permanente alieno et extrinseco, bene potest idem simul esse et non esse, sicut in eodem instanti aeternitatis eadem res est et non est. [...] ita nec est contradictio eandem rem esse et non esse in eodem instanti permanenti extrinseco rei quae dicitur esse et non esse, coexistente diversibus partibus temporis, cuiusmodi est instans durationis angelicae. Et ideo, licet idem angelus non possit esse et non esse in eodem instanti temporis, nec etiam in eodem instanti permanente proprio et intrinseco, potest tamen esse et non esse in eodem instanti permanente extrinseco et alieno, cuiusmodi est duratio sive instans durationis unius angeli respectu alterius angeli».

22 Cfr. Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. IX, ed. cit., p. 165;

invece ferma l'idea che agli enti permanenti corrisponda una durata loro specifica. Così facendo, tuttavia, egli non fa ritorno ad una posizione come quella di Tommaso d'Aquino o di Egidio Romano²³ –che ponevano, o addirittura promuovevano, una molteplicità di forme della durata e di misure loro corrispondenti–, ma rimane nel solco di Duns Scoto: costui negava infatti ogni successione all'esistenza angelica, attribuendole così una durata propria, ma si opponeva alla necessità dell'evo quale sua misura specifica²⁴. Parimenti, Francesco sostiene la tesi della simultaneità della durata e dell'essere degli enti incorruttibili, senza farne tuttavia l'oggetto di una misura specifica –ed è forse questo a spiegare il mancato ricorso, nella questione che stiamo analizzando, al concetto di evo quale misura della durata angelica.

Appare in tal modo la peculiarità della posizione di Francesco, il quale, operando una chiara riduzione –peraltro conforme al principio di economia²⁵– della durata all'essere delle cose, si trova a doverne differenziare i vari tipi affinché aderiscano pienamente all'essere con il quale coincidono. Ci sono quindi almeno tre modalità della durata che determinano intrinsecamente le cose: il tempo per gli enti corruttibili, una durata simultanea e permanente per gli enti creati ma incorruttibili, e l'eternità divina, alle quali corrispondono altrettanti

Guglielmo di Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, q. 54, ed. S. Brown, St. Bonaventure, New York 1984, p. 341, nonché: *Brevis summa libri Physicorum Aristotelis*, l. IV, c. 13, ed. S. Brown, St. Bonaventure, New York 1984, p. 384.

23 Rimandiamo, in proposito, a T. Suarez-Nani, *Tempo ed essere nell'autunno del Medioevo*, cit., pp. 132-135.

24 Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 1, ed. cit., p. 183 e 190; ibidem., q. 2, p. 210. In quest'ordine di idee, Duns Scoto riteneva che il movimento locale degli angeli fosse misurato dal tempo cosmico, cioè continuo: cfr. *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 1, ed. cit., p. 238.

25 Sull'applicazione del principio di economia da parte di Francesco rimandiamo a D. Priori, «Riflessioni sul pensiero scientifico di Francesco d'Appignano», in: D. Priori (a cura di), *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto 2007, pp. 189-196. È in virtù di questo principio che Francesco sostiene la tesi, contraria alla cosmologia di Aristotele, di un'unica materia per tutto il cosmo: cfr. N. Schneider, «Kontexte des Naturbegriffs», in: D. Priori (a cura di), *Atti del I Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, cit., p. 170.

tipi di istanti –successivo il primo, permanenti gli altri due.

Troviamo qualche utile chiarimento in merito a questa tematica nella questione che tratta dell'eternità del mondo, il cui esame si svolge in due tappe, a seconda che essa venga riferita agli enti permanenti o a quelli successivi²⁶. Dopo aver criticato le posizioni di Enrico di Gand e di Bonaventura, Francesco conclude, in un primo momento, che non vi è ragione alcuna di negare la possibilità di un effetto eterno, poiché «Dio ha potuto produrre una creatura fin dall'eternità»²⁷. Che la creazione sia «a partire dal nulla» (*ex nihilo*) significa infatti che non ha richiesto alcun presupposto, ma non implica necessariamente una determinazione temporale: la creazione è quindi compatibile «sia con il fatto che nulla la preceda sia con il fatto che nulla non la preceda» (temporalmente)²⁸. Come messo in luce da R. Friedman, in ultima analisi questa tesi fa capo all'assioma della libertà divina, la cui causalità creatrice non è necessaria, bensì contingente. Dio ha così potuto creare delle creature il cui non-essere non ha preceduto l'essere, vale a dire il cui essere non ha avuto un inizio temporale²⁹.

L'affermazione della possibilità dell'eternità del creato non implica peraltro la difficoltà –sollevata, tra gli altri, da Giovanni Peckham e da Bonaventura– di un'infinità attuale del numero di anime (immortali), infinità che si opporrebbe –come già accennato– ad una delle tesi marcanti della filosofia aristotelica.

26 Questa tematica è discussa nella questione 12 del commento sul II libro delle *Sentenze*: “Utrum creatio cuiuscumque rei creabilis fuerit possibilis ab aeterno et utrum fuerit de facto” (ed. cit., pp. 195-225); il primo articolo tratta degli enti permanenti (*Utrum creatio fuerit possibilis ab aeterno quoad entia permanentia*, pp. 196-211), mentre il secondo di quelli successivi (*Utrum creatio ab aeterno fuerit possibilis quoad successiva*, pp. 211-225).

27 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 12, ed. cit., p. 208: «concludo quod Deus potuit creaturam aliquam producere ab aeterno».

28 Cfr. *Ibidem*: «Unde quod creatio sit de nihilo, hoc est quod nihil praecedat, hoc accidit creationi: ipsa enim totalis productio sive creatio potest stare cum utroque istorum, videlicet et cum hoc quod nihil praecedat et cum hoc quod nihil non praecedat, et per consequens potest stare cum aeternitate, sive cum non habere principium durationis, sive cum eius opposito».

29 Cfr. *Ibidem*, p. 210 e l'analisi di R. Friedman, « Francesco d'Appignano on the Eternity of the World and the Actual Infinite », in: D. Priori (a cura di), *Atti del I Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, cit., pp. 83-99 (pp. 89-90).

Francesco ribadisce infatti, da un lato, che Dio può senz'altro produrre un numero infinito di enti, sia in maniera simultanea che successiva; d'altro canto, egli precisa quindi che se il mondo fosse eterno, non ne risulterebbe necessariamente un'infinità di anime, poiché Dio avrebbe potuto produrre una o più entità fin dall'eternità senza per questo produrne un numero infinito³⁰. L'Appignanese mantiene quindi ferma l'idea della capacità divina di creare un mondo eterno, così come di creare un infinito in atto, tanto secondo la quantità, quanto secondo il numero o la perfezione. Ciò nonostante, in nessuno di questi casi l'infinità che ne risulterebbe sarebbe equivalente a quella divina, poiché questa è assoluta e contiene in maniera eminente tutto ciò che è altro da sé, mentre ogni altra possibile infinità sarebbe soltanto relativa (*secundum quid*), cioè limitata tanto ad un grado specifico che individuale³¹.

Da queste considerazioni si evincono almeno due aspetti importanti della concezione di Francesco: innanzitutto l'idea che una durata, anche eterna, degli enti permanenti e incorruttibili non risulti problematica e non rappresenti alcuna concorrenza rispetto all'eternità, alla permanenza e alla simultaneità divine; in secondo luogo, appare qui evidente che Francesco ammette l'esistenza di un'infinito in atto, malgrado il fatto che tale affermazione si scontri con la dottrina aristotelica.

Più sorprendente potrebbe però apparire la seconda tesi sviluppata in que-

30 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 12, ed. cit., pp. 210-211.

31 Cfr. *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, II: *Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, d. III, p. II, q. 4, ed. N. Mariani, Quaracchi 2006, p. 255: «Et ideo dico quod Deus potest facere infinitum in actu, tam magnitudine quam multitudine, quam etiam perfeccione: quod eisdem rationibus probatur»; *ibidem.*, pp. 270-271: «Ad primam rationem, quando dicitur: 'Infinito nihil potest esse perfectius', dico quod duplex est infinitum: quoddam simpliciter, continens in se virtualiter et eminenter quodcumque aliud a se, ut Deus, et tali infinito nihil potest esse perfectius. Aliud est infinitum secundum quid, quia tantum quantum ad gradus individuales, et tale est determinati generis et speciei [...]. Concedo ergo quod infinito non est maius aliud infinitum eiusdem rationis cum illo, bene tamen infinitum unius rationis potest esse maius et perfectius infinito alterius rationis». La concezione dell'infinito di Francesco fu già messa in risalto da A. Maier, «Diskussionen über das aktuelle Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», in: *Divus Thomas* 25 (1947), pp. 202-206.

sta questione: quella della possibilità della creazione eterna degli enti successivi e corruttibili quali il tempo e il movimento. Questa tesi è formulata nell'ambito della critica rivolta alla posizione di Pietro Aureolo, che ammetteva la possibilità della creazione eterna degli enti permanenti, ma non quella degli enti successivi³². Tra i vari argomenti sviluppati da Francesco, il primo si basa sull'analogia tra questi due tipi di enti: dal momento in cui non vi è alcuna impossibilità che un'entità permanente sia eterna o infinita, non ve ne è alcuna nemmeno per gli enti successivi. Un secondo argomento fa leva sul motivo che «ciò che è impossibile non è mai stato possibile» e che «ciò che è possibile secondo il tempo è possibile in assoluto». Ne risulta che ciò che è possibile secondo il tempo è possibile fin dall'eternità e che ciò che è impossibile fin dall'eternità è impossibile secondo il tempo; per questo, posto che il moto è possibile secondo il tempo, esso lo è anche secondo l'eternità³³.

Francesco rigetta infine la difficoltà dell'attraversamento di un passato infinito che farebbe seguito alla tesi dell'eternità degli enti successivi –difficoltà che si scontra con il principio per cui l'infinito, in quanto privo di limiti, non può essere attraversato. L'Appignanese, dal canto suo, nega la necessità che il passato, se fosse infinito in atto (in quanto entità successiva), debba essere stato attraversato (da un punto ad un altro); parimenti, affermare che il futuro sarà non implica che esso sarà percorso da un punto ad un altro della traiettoria temporale³⁴. La possibilità di un mondo eterno, cioè temporalmente infinito in atto tanto nel passato quanto nel futuro³⁵, costituisce così uno dei motivi salienti del

32 Cfr. R. Friedman, «Francesco di Appignano on the Eternity of the World», cit., p. 92, dove si troverà una ricostituzione accurata della posizione di Pietro Aureolo. Oltre a quest'ultimo, l'orizzonte della questione sull'eternità del mondo potrebbe anche essere fornito dall'analisi di Duns Scoto in Idem, *Reportata parisiensia* II, d. 1, q. II, ed. Vivès, Parisii 1893, vol. XII, pp. 85-87.

33 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 12, ed. cit., p. 215.

34 Cfr. *Ibidem*, p. 217.

35 Cfr. *Ibidem*, p. 225: «dico quod nihil aliud a Deo de facto fuit ab aeterno, immo fuerunt omnia ex tempore, licet omnia per divinam potentiam, ut dictum est, potuerunt esse ab aeterno».

pensiero di Francesco³⁶.

Questo breve *excursus* sulla problematica dell'eternità del mondo ci consente di osservare l'accurata differenziazione concettuale –in relazione alle nozioni di eternità e di infinito– che spinge Francesco a precisare tali determinazioni rispetto ai soggetti ai quali ineriscono. In particolare, si coglie ora meglio il significato dell'affermazione che la durata degli enti permanenti è intrinsecamente infinita in atto quanto lo è in potenza, posto che l'esistenza di un infinito in atto non incorre nelle difficoltà messe in avanti dagli avversari dell'eternità del mondo e non costituisce alcuna concorrenza rispetto all'infinità divina. La durata degli angeli, così come la loro esistenza, può quindi essere (intrinsecamente) infinita in atto e permanente, mentre quella delle cose corruttibili potrà essere infinita in atto ma successiva. Comunque sia, la contingenza del loro essere –sia esso permanente o successivo, eterno o temporale– rimane un capisaldo dell'ontologia di Francesco.

Il rapporto tra il tempo e il movimento

Queste considerazioni ci consentono di affrontare la tematica del rapporto tra il tempo e il movimento analizzato nella sesta questione (*Utrum tempus differat a motu secundum rem*), che sviluppa molto succintamente alcuni motivi formulati in quella precedente. Non stupisce quindi di leggere, quale risposta al quesito sollevato, che il tempo è realmente identico al moto³⁷. Due argomenti bastano a Francesco per sostenere questa tesi: si è visto come in virtù dell'analogia tra gli enti permanenti e quelli successivi, tanto la durata dei primi quanto

36 È quanto sottolineato da R. Friedman, «Francesco d'Appignano on the Eternity of the World», cit., pp. 98-99.

37 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 6, ed. cit., p. 102. Sulla dottrina del moto, in particolare su quello dei proiettili e sulla “vis derelicta”, rimandiamo a F. Zanin, «La rielaborazione del concetto di ‘vis derelicta’ in Nicole Oresme», in: D. Priori (a cura di), *Atti del I Convegno internazionale su F. d'Appignano*, cit., pp. 117-158; Ch. Schabel, «On Threshold of Inertial Mass? Francesco d'Appignano on Resistance and Infinite Velocity», in *ibidem*, pp. 175-189; Ch. Schabel, «Francis of Marchia's ‘virtus derelicta’ and the Context of his Development», in: *Vivarium* XLIV (2006), pp. 41-80.

quella dei secondi coincida con il loro essere; ne consegue che il tempo, in quanto durata del movimento, è realmente identico al moto³⁸. Il secondo argomento rileva invece che, nell'ipotesi della loro distinzione reale, la generazione del tempo sarebbe distinta da quella del moto; posto quindi che tale differenza non è necessaria e nemmeno probabile, bisogna concludere che essi coincidono realmente³⁹. Assistiamo così ad una chiara riduzione della determinazione temporale (in quanto durata) alla realtà del moto cui inerisce: il tempo non è né qualcosa di indipendente dal moto –come lo era per Scoto–, né un suo accidente –come lo era per Aristotele– bensì fa tutt'uno con esso.

Le risposte di Francesco a talune possibili obiezioni ci consentono di cogliere meglio le ragioni di questa posizione. A quella che considera il tempo e il movimento realmente distinti in quanto soggetti di determinazioni opposte –il moto è infatti veloce o lento, mentre il tempo non lo è–, Francesco risponde attraverso l'analogia tra il luogo e il tempo in quanto entità o quantità relative: così come il luogo non è una quantità qualsiasi, bensì soltanto in relazione al corpo che contiene, parimenti il tempo non è un moto qualunque, bensì quello uniforme del primo mobile in relazione ai moti inferiori che esso misura. Il luogo e il tempo non sono quindi entità o quantità assolute –come lo è, ad esempio, una linea–, ma (soltanto) relative: il luogo è relativo al corpo che contiene, mentre il tempo è relativo ai moti che misura⁴⁰. Il tempo non esiste dunque in sé e per

38 Cfr. Ibidem: «Hoc autem potest deduci ex dictis in praecedenti quaestione, quoniam non magis videtur differre duratio rei successivae ab ipsa quam duratio permanenti differat a re permanente; sed ista non differt a re permanente; ergo etc.». La tesi dell'identità del tempo e del moto sarà sostenuta, negli anni 1330, anche da Guglielmo di Rubione, che in base a tale identità giungerà alla conclusione che i tempi sono tanti quanti sono i movimenti: cfr. G. Alliney, «The Concept of Time», cit., p. 202.

39 Cfr. Ibidem: «Praeterea, si tempus distingueretur a motu, generaretur aliqua alia generatione ab illa qua generatur motus; hoc autem non videtur necessarium nec probabile; ergo etc.». Con la tesi dell'identità del moto e del tempo Francesco prende le distanze da Giovanni Duns Scoto, il quale, sulla scia di Aristotele (*Fisica*, I. IV, 10, 218b19-21), distingueva il tempo dal movimento: cfr. *Ordinatio* II, d. 2, p. I, q. 2, ed. cit., pp. 205-206.

40 Cfr. Ibidem, ed. cit., pp. 103-104: «sicut locus et locatum se habent sic quod locus est quantitas permanens non absolute, sed ut habet rationem continentis, nec locatum etiam dicitur

sé ed esso non è né veloce né lento, come non lo è il moto uniforme del primo mobile con il quale coincide; soltanto i moti inferiori sono affetti da queste determinazioni⁴¹.

Quanto all'obiezione che fonda la distinzione tra il tempo e il moto sul fatto che più movimenti possono prodursi in un medesimo lasso di tempo, Francesco risponde con la distinzione tra un tempo estrinseco ed uno intrinseco: egli concede così che due moti distinti non coincidono con il tempo che è loro estrinseco –cioè quello del moto celeste–, così come non coincidono con il moto del primo mobile⁴². Si può pertanto ammettere che più moti possano prodursi nello

aliquid nisi ut habeat rationem contenti –ita quod locus ultra quantitatem dicit ordinem sive respectum continentiae ad aliquod contentum, et locatum similiter dicit respectum conversum, et ita quantitas maior continens minorem dicitur locus eius–, ita consimiliter dico de tempore et motu. Sicut enim est dare quantitatem permanentem maiorem continentem et minorem contentam, ita et in quantitativis successivis est dare aliquam maiorem continentem sive mensurantem et aliam minorem contentam et mensurata. Sicut enim locus dicitur non quaecumque quantitas, sed tantum quantitas maior respectu minoris quam continet, ita et tempus dicitur motus non quicumque, sed ille praecipue qui est uniformis et mensura omnium aliorum. Unde et tempus dicitur numerus motus, sive ista numeratio sit in re extra sive tantum in intellectu».

41 Cfr. Ibidem, p. 104: «Tunc ad rationem dico quod tempus non est velox vel tardus, quia nec motus qui est ipsum tempus, puta motus primi mobilis, est velox nec tardus, sed regularis et uniformis [...]. Alii autem motus inferiores, quia non sic habent rationem mensurae, ideo dicuntur tardiores et velociores».

42 Cfr. Ibidem: «Ad secundum, concedo quod illi inaequales motus differunt a tempore extrinseco realiter, quia et realiter differunt a motu primo, qui est realiter ipsum tempus eorum extrinsecum ». Questa affermazione sembra avere, quale sua implicazione, che esista un unico tempo comune ed estrinseco per tutti i movimenti, ma anche, nel contempo, che vi sia una pluralità di tempi intrinseci che coincidono con ogni moto particolare. Il dibattito sull'unità e/o la pluralità del tempo ha occupato molti autori, di cui A. Maier offre un'ampia ricognizione (cfr. «Scholastische Diskussionen», cit.), spiegando che la dottrina della coesistenza di un tempo comune unico e di molteplici tempi particolari fu considerata da Ruggero Bacone come una conseguenza (erronea) della dottrina di Averroè (cfr. ibid., pp. 528-529); per la concezione di R. Bacone si veda il recente studio di J. Hackett, «Motion, Time and *Aevum* in Roger Bacon's *Communia Naturalium*», in P. Bernardini–A. Rodolfi (ed.), *Roger Bacon's Communia Naturalium. A 13th Century Philosopher's Workshop*, Firenze 2014, pp. 191-213. Pietro Aureolo ha tuttavia rigettato questa dottrina proprio in nome di Aristotele e di Averroè, facendo leva sull'identità dell'istante il cui flusso costituisce il tempo (cfr. *Scriptum in II Sententiarum*, d. II, q. 1, a. 3, Romae 1605, pp. 39-40). Landolfo Caracciolo, criticando Aureolo, ammette dal canto suo la possibile coesistenza di vari istanti e quindi di vari tempi, pur considerando che il tempo che determina il moto celeste uniforme sia uno solo (cfr. *In II Sententiarum*, d. II, q. 9, citato da A.

stesso intervallo di tempo estrinseco, mantenendo tuttavia ferma l'idea che ad ogni moto particolare corrisponda un tempo proprio, intrinseco ed identico ad esso. Alla terza obiezione, fondata sulla distinzione tra una quantità ed il soggetto cui inerisce, l'Appignanese risponde concedendo che la quantità come tale, sia essa permanente o successiva, è distinta dal suo soggetto⁴³. Ciò nonostante, posto che il tempo non è una quantità assoluta, bensì relativa a ciò che misura, l'obiezione non è valida.

Come per la questione precedente, anche per questa si può osservare come l'affermazione dell'identità del tempo e del moto risulti da una riduzione volta a rendere la determinazione temporale omogenea al soggetto cui inerisce. In quest'ottica, anche se Francesco mantiene che il tempo estrinseco o comune coincide con il moto del primo mobile, l'affermazione dell'identità reale di ogni moto con il proprio tempo (intrinseco) implica un distacco significativo rispetto ad Aristotele e a quei seguaci medievali che negavano la possibilità di una molteplicità di tempi particolari.

A questo proposito, vale la pena ricordare come anche Guglielmo di Ockham, che va considerato per molti versi come un campione di riduzionismo, tenga fermo lo stretto legame –posto da Aristotele⁴⁴– tra il tempo (in quanto misura) e il moto del primo mobile, interpretandolo tuttavia in modo del tutto peculiare. Secondo Ockham, infatti, quello che chiamiamo “tempo” è soltanto un termine che significa il moto continuo uniforme del primo mobile e nel contempo co-significa l'atto dell'anima che ne numera il prima e il dopo⁴⁵. La

Maier, «Scholastische Diskussionen», cit., p. 549): Francesco d'Appignano sembra così situarsi nella linea di Landolfo Caracciolo.

43 Cfr. Ibidem: «Ad tertium, concedo quod, sicut quantitas permanens distinguitur realiter a suo subiecto, quod est substantia, ita et quantitas successiva distinguitur realiter ab ipso mobili, quod est eius subiectum». La fonte della terza obiezione potrebbe essere Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 2, p. I, q. 2, ed. cit., p. 123.

44 Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 223b16-24.

45 Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, l. IV, q. 47, ed. cit., p. 524: «Hoc nomen 'tempus' significat primum motum caeli continuum et uniformem,

realtà del tempo risulta così assorbita da quella del movimento, sicché «il tempo non è qualcos'altro rispetto al moto»⁴⁶. Pur rimanendo nel solco della dottrina aristotelica, Ockham se ne allontana quindi in maniera decisiva. Ed è quanto sembra fare anche Francesco attraverso la riduzione del tempo al moto, seppur egli riproponga –come anche Ockham– la definizione aristotelica del tempo e mantenga quest'ultimo ancorato al moto del primo mobile. La tesi della loro identità spinge infatti Francesco a concepire il tempo come qualcosa di relativo, cioè come una quantità (di moto) in rapporto alle quantità minori che contiene e misura. Analogamente –sebbene in un'ottica diversa in quanto dettata dall'approccio linguistico che caratterizza il suo pensiero–, Ockham nega che il movimento e il tempo siano *res absolutae* e le concepisce come del tutto relative alle entità che ne sono i soggetti⁴⁷. Come sottolineato da Guido Alliney, il carattere relativo del tempo risulta così essere uno degli aspetti salienti e innovativi della concezione di Francesco, un aspetto che presso taluni suoi contemporanei sfocerà nella concezione del tempo come *respectus realis*⁴⁸.

Per concludere

Per concludere, possiamo così riassumere le tesi salienti delle questioni 5 e 6 del commento di Francesco d'Appignano sul II libro delle *Sentenze*:

- 1) identità della durata e dell'essere delle cose;
- 2) permanenza, simultaneità e indivisibilità della durata e dell'essere degli enti permanenti;
- 3) affermazione di tre tipi di durata che si identificano con i loro soggetti:

et consignificat animam et actum animae per quem numerat prius et posterius in motu».

46 Cfr. *Brevis summa libri Physicorum Aristotelis*, l. IV, c. 13, ed. cit., p. 358.

47 Cfr. Guglielmo di Ockham, *Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, l. IV, q. 37, ed. cit., p. 494: «tempus non importat aliquid absolutum distinctum a rebus permanentibus praeteritis, praesentis et futuris».

48 Cfr. G. Alliney, «The Concept of Time», cit., p. 204.

la successione temporale (per gli enti corruttibili), la permanenza (per gli enti incorruttibili) e l'eternità divina;

- 4) identità del tempo e del movimento;
- 5) generazione simultanea del tempo e del movimento;
- 6) analogia tra il luogo e il tempo in quanto quantità relative;
- 7) relatività del tempo rispetto ai moti che determina.

Questi enunciati ci consentono di formulare alcune osservazioni conclusive. Innanzitutto va ribadito come Francesco operi una doppia riduzione ontologica: quella della durata all'essere delle cose e quella del tempo al movimento. È questo l'aspetto saliente della sua concezione, peraltro in linea con un'ontologia che dà la priorità agli enti individuali nella loro realtà concreta e nella loro pluralità⁴⁹. Come accennato, con questa riduzione Francesco si allontana da Aristotele, per il quale il tempo è distinto dal movimento in quanto ne è l'attributo, ma si distacca ancor più da Duns Scoto, sebbene condivide con quest'ultimo la tesi della simultaneità e della coincidenza della durata con l'esistenza angelica. Trattandosi invece del rapporto tra il tempo e il moto, il divario rispetto a Scoto salta agli occhi: per il Dottor sottile, infatti, il tempo non solo è distinto dal moto⁵⁰, ma ne è dissociato al punto che il moto celeste non è più considerato la causa degli altri movimenti e quindi nemmeno la causa del tempo. Come giustamente rilevato da Olivier Boulnois, Duns Scoto concepisce il tempo indipendentemente dal moto dei corpi, ponendolo così "aldilà del movimento": egli sviluppa in tal modo la nozione di un tempo "meta-cinetico" e quindi "meta-fisico", in quanto pensato oltre la fisica (del moto)⁵¹. Su questo aspetto, il distacco di Francesco ri-

49 Cfr. T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit*, cit., pp. 421-426.

50 Cfr. *supra*, nota 39.

51 Cfr. O. Boulnois, «Du temps cosmique à la durée ontologique? Duns Scot, le temps, l'*aevum* et l'éternité», in P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time*, cit., pp. 161-188 (in particolare p. 170).

petto a Duns Scoto è quindi notevole: identificando il tempo con il movimento, l'Appignanese nega al tempo qualsiasi sussistenza autonoma e lo riduce ad una quantità relativa.

In secondo luogo va rilevato come nelle questioni 5 e 6 non compaia alcuna menzione delle misure della durata. Anche se la concisione di queste questioni non consente di formulare ipotesi definitive, questo silenzio lascia supporre che le misure della durata siano sottoposte ad una riduzione analoga a quella operata rispetto alla durata stessa⁵². Ne troviamo la conferma nella questione 16 dello stesso commento: esaminando il moto degli angeli, Francesco afferma infatti che esso è misurato dal tempo continuo che misura i moti degli enti corruttibili⁵³. Su questo punto, egli sembra così condividere la posizione di quei confratelli che rigettavano l'esistenza di misure della durata intermedie tra il tempo e l'eternità⁵⁴.

Il silenzio in merito alle misure della durata potrebbe spiegare anche un'altra omissione: quella del ruolo dell'anima rispetto a tali misure. Egli lascia infatti, almeno apparentemente, aperta la questione se il tempo, in quanto misura, sia una realtà extra-mentale oppure un concetto dell'anima. Anche in questo caso, l'ipotesi più plausibile ci sembra essere che tale omissione sia una conseguenza della riduzione appena evidenziata: dal momento in cui il tempo non possiede un'entità propria, ma è del tutto relativo, la domanda sulla sua

52 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 6, ed. cit., vol. I, p. 103: «ita et tempus dicitur motus non quicumque, sed ille praecipue qui est uniformis et mensura omnium aliorum. Unde et tempus dicitur numerus motus, sive ista numeratio sit in re extra sive tantum in intellectu».

53 Cfr. *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 16, ed. cit., vol. II, pp. 95-96. Sul moto degli angeli rimandiamo a T. Suarez-Nani, «De la théologie à la physique: l'ange, le lieu et le mouvement», *Micrologus* XXII (2015), pp. 427-443; Eadem, «Le mouvement de l'indivisible», cit.; Ch. Schabel, «On the Threshold of Inertial Mass? Francesco d'Appignano on Resistance and infinite Velocity», in: D. Priori (a cura di), *Atti del I Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, cit., pp. 185-188.

54 Questo lascia tuttavia aperto il problema circa la possibilità di misurare la durata dell'essere.

esistenza nella realtà delle cose perde sostanzialmente la pertinenza che aveva ancora presso molti suoi contemporanei.

Infine, osserviamo come le questioni qui esaminate sulla durata, il tempo e il moto confermino quanto già constatato in merito a numerose altre tematiche⁵⁵: pur situandosi nel solco della tradizione francescana, e di Duns Scoto in particolare, Francesco d'Appignano segue una via propria, formulando tesi “forti” che lo profilano come un pensatore autonomo, capace di dare un contributo originale a numerose tra le questioni di filosofia della natura, ma non solo, discusse nel contesto intellettuale degli inizi del XIV secolo.

55 Cfr. T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit*, cit.

NOTE SUR L'INFLUENCE DE LA *PHYSIQUE* DE THOMAS WYLTON DANS LA
CONCEPTION DU TEMPS CHEZ FRANCESCO D'APPIGNANO

Introduction

Aux XIII^e et XIV^e siècles, les définitions médiévales du temps¹ demeurent problématiques, puisqu' Aristote n'a pas clairement pu prouver son existence. Si les commentateurs admettent et étayent les positions du Stagirite, ils n'en aboutissent pas moins à des positions diverses, contrastées et soumises à une forte évolution depuis 1250, jusqu'à l'âge d'or de la philosophie naturelle.

Les principales objections à un statut ontologique du temps résident dans son caractère successif, ses parties ne pouvant coexister simultanément, mais seulement l'une après l'autre. En qualité d'attribut du mouvement et du nombre, le temps acquiert un statut accidentel non moins problématique, qui génère d'autres difficultés: sa réalité mentale ou extra-mentale, son appartenance à une forme accidentelle ou substantielle, son classement catégorial.

Francesco d'Appignano compte parmi les maîtres scolastiques les plus influents, dont la pensée, riche des doctrines du XIII^e siècle, a rayonné dès le début du XIV^e siècle. Nous souhaiterions définir sa place originale dans les débats relatifs au temps, car sa *Physique*² et ses œuvres de théologie³ s'inscrivent

1 P. Porro (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden, Brill 2001.

2 Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, éd. N. Mariani, Roma, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad claras aquas 1998 (l. IV, ch. III, pars IV, «*De tempore*», pp. 253-274).

3 Francesco d'Appignano, *Reportatio. I. IA, Quaestiones in secundum librum Sententiarum qq. 1-12, Francisci de Marchia*, eds. T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, J. Eitzkorn, Leuven, Leuven University Press 2008 ; Franciscus de Marchia, *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi, III Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, éd.

dans l'évolution des savoirs de l'entre-deux siècles (XIII^e-XIV^e siècles). Francesco témoigne en particulier, dans ses investigations de philosophie naturelle mais aussi d'angéologie, d'une forte culture géométrique wyltonienne, qui reconnaît la structure du continu⁴ comme fondement de l'ontologie du temps. Nous consacrerons une première partie à la lecture de sa compilation très synthétique sur le livre IV de la *Physique* aristotélicienne, en soulignant les principes de cette influence wyltonienne dominante chez les commentateurs du XIII^e siècle, pour définir la continuité de l'être successif tel qu'il est décrit par Francesco. Dans un troisième et dernier moment, nous montrerons comment cette nature continue du successif est également mobilisée dans l'angéologie des *Sentences* II.

(*Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, éd. N. Mariani), p. 253-275

CAPITULUM III, QUARTA PARS, DE TEMPORE

1. *An tempus sit: «tempus non est»*

2. *Ostendit duplici ratione quod tempus non est* [Aristotle, *Physics* IV, 10, 217b 32-218a 8] (p. 253)

3 N. Mariani, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 2007.

4 J. Biard, J. Celeyrette (eds), *De la théologie aux mathématiques, l'infini au XIV^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres 2005. S. CAROTI (éd.), *Quia inter doctrines est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV^e siècle*, («Biblioteca di Nuncius, Studi e testi», 52), Florence, L. Olschki 2004; Idem, *La nouvelle physique du XIV^e siècle*, («Biblioteca di Nuncius, Studi e testi», 24), Florence, L. Olschki 1997; Idem, *Studies in Medieval Natural Philosophy*, («Biblioteca di Nuncius. Studi e Testi», 1), Florence, L. Olschki 1989, p. 43-93. A. G. Molland, «Continuity and measure in Medieval Natural Philosophy», *Miscellanea Mediaevalia* XVI/1, 1983, p. 132-144; N. Kretzmann, *Infinity and continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 165-206; J. MURDOCH, «Superposition, Congruence and Continuity in the Middle Ages», dans I. B. COHEN et R. TATON (eds.), *Mélanges Alexandre Koyré publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. L'aventure de la Science*, Paris, Hermann 1964, p. 416-441 ; A. MAIER, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie des Spätscholastik*, («Storia et letteratura» 22), Roma, 1949; Idem, «Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts», *Antonianum* 20 (1945), p. 331-368.

3. *An sit unum nunc vel plura in tempore* (p. 254)
4. *Probat quod non possint esse simul plura nunc in tempore* (p. 254):
5. *Ostendit duplici ratione quod non possit esse unum nunc in toto tempore* [*Physics* IV, 218 a 6-7 170-218 a 22-171, 220 a 1 19-22] (p. 255)
6. *Quid sit tempus secundam opinionem aliorum* (p. 256)
7. *Ostendit quod non bene dixerunt* [*Physics* IV, 218 b 31-32, 172] (p. 256)
8. *Quomodo se habet tempus ad motum: tempus non est motus* [*Physics* IV, 218 b 31-32, 172] (p. 257)
9. *Numquam tempus est sine motu* [*Physics* IV, 219 a 1] (p. 257)
10. *Probatur dupliciter* (p. 258)
11. *Determinat Philosophus veritatem de tempore* (p. 258)
12. *Determinat de tempore secundum se* (p. 259)
13. *Manifestat quid sit tempus* (p. 259): «*tempus est numerus motus secundum prius et posterius*»
14. *Solvit dubitationem de tempore* (p. 259)
15. *Solvit dubitationem de nunc* (p. 260-261)
16. *Reddit causam eorum que dicuntur de tempore* (p. 261)
17. *Determinat de tempore par comparisonem ad ea que tempore mesurantur* (p. 262)
18. *Ostendit quomodo tempore mesurantur entia et non-entia* (p. 263)
19. *Ostendit quomodo tempus mensurat motum* (p. 263)
20. *Ostendit quomodo tempus mensurat mobile* (p. 264)
21. *Ostendit quomodo non omnia entia tempore mesurantur* (p. 265)
22. *Ostendit quomodo mensurat quietem* (p. 266)
23. *Ostendit que non entia tempore mesurantur* (p. 267)
24. *Determinat de tempore per comparisonem ad nunc et ad quasdam alias diciones* (p. 268)

25. *Motus et tempus per se faciunt ad corruptionem et per accidens ad generationem* (p. 269)

26. *Motus per se facit ad corruptionem et per accidens ad generationem* (p. 269)

27. *De ratione motus est quod fiat in tempore* (p. 270)

28. *Removet tres dubitationes de tempore et soluit eas* (p. 271)

29. *Prima questio: de temporis universalitate* (p. 271)

30. *Secunda questio: de temporis entitate* (p. 271)

31. *Tertia questio: de temporis unitate* (p. 272)

32. *Tempus est passio plurium motuum* (p. 273)

33. *Obicit in contrarium* (p. 274)

34. *Determinat veritatem circa istam questionem* (p. 274)

Une ontologie du temps pensée sur la structure du continu permanent: l'influence de Thomas Wylton dans les débats de l'entre-deux siècles (XIII^e-XIV^e s.), (*Sententia et Compilatio*, IV, III, 2-5)

L'existence problématique des entités successives traverse toutes les traditions commentaristiques du XIII^e siècle, qui se confrontent à l'évanescence ontologique du passé, du présent et du futur (*Compilatio*, IV, III, 2). Aristote⁵ commence par affirmer que le temps n'existe pas (IV, 10, 217 b 32-218 a 18): en effet, comme il est divisible en parties, qui ne subsistent pas simultanément, mais surgissent l'une après l'autre, les unes relèvent de ce qui n'est déjà plus, le passé, les autres, de ce qui n'est pas encore, l'avenir. Ces deux types de parties échappent tout autant à la réalité de l'être. Le présent, quant à lui, est réduit à l'instant et ne peut pas constituer une partie du temps, car il est indivisible. Il faut donc se résoudre à le penser dans le changement, au côté de la grandeur et

5 Aristote, *Physique*, Éd. L. Couloubaritsis, Paris, Vrin 1991.

comme une quantité successive qui inhère dans le mouvement.

Francesco d'Appignano suit la stratégie générale des commentateurs du XIII^e siècle et abonde dans le sens d'Aristote:

Prima talis est: omne compositum ex non-entibus est non-ens; tempus est compositum ex non-entibus: componitur enim ex preterito et futuro, que sunt non-entia, nam preteritum iam defecit, futurum nondum est; ergo etc. [...] Ponit secundam, sic: cuiuslibet divisibilis, si est, necesse est esse ejus partes, aut omnes aut aliquas: sed tempus est quoddam divisibile; nil autem de ipso est nisi instans, quod quidem non est pars temporis. Probatio: pars mensurat totum et componit ipsum; sed nunc, sive instans, non mensurat tempus nec componit ipsum; ergo etc.; et ideo sequitur quod tempus non sit⁶.

Conformément à ses pairs des années 1250-1270, Francesco pense le temps en éprouvant son ontologie sur les critères d'existence de la structure du continu permanent. Le temps est ainsi considéré comme un continu composé de deux parties: une partie passée, une partie future, qui se rejoignent à l'instant présent indivisible, si bien que Francesco déduit la non-existence du temps de la non-existence de chacune de ses parties. Le passé et le futur n'existent pas, car ils n'existent pas maintenant, ni ne se maintiennent dans la durée, à la manière des êtres permanents. Selon Francesco, comme dans la tradition du XIII^e siècle, le temps n'existerait que si ses parties existaient simultanément dans l'instant présent. Le critère d'existence est honoré par la permanence, comme dans le cas d'une substance naturelle. Cette entrée inaugurale, qui est un *topos* médiéval sur le temps, n'est donc pas originale mais elle contient le propos liminaire de bon nombre des prédécesseurs de Francesco, qui tentent d'attribuer une existence

6 Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, éd. Mariani, *Capitulum III, Quarta Pars, De tempore*, «An sit et quid sit in se et in comparationem ad motum et quietem quorum est mensura et de proprietatibus eorum quae sunt in tempore ut de iam olim repente et aliis» (p. 252); «An sit tempus et an sit unum nunc vel plura in tempore». IV, III, 2 «Ostendit duplici ratione quod tempus non est» (p. 252, l. 9-21).

aux êtres successifs.

L'existence problématique des entités successives, dans les traditions de l'entre-deux siècles, implique également le statut de l'instant et de l'unité du temps (*Compilatio*, IV, III, 4, 5). Francesco, comme ses prédécesseurs, évoque la question de la multiplicité des instants dans le temps ou de leur unité:

Sicut est de diversis partibus temporis, sic est de diversis nunc; sed diverse partes temporis non sunt simul nisi una contineat aliam, ut amplius et minus; ergo nec duo nunc erunt simul nisi unum contineat alium: sed hoc est impossibile, nam cum omne instans sive nunc sit indivisibile, nullum potest esse alterius contemptum; ergo plura nunc in tempore non poterunt esse simul nec etiam successive. Cuius ratio est talis: quia necesse erit quod instans, quod nunc non est cum prius fuit, corrumpetur. [...] [l. 45] Set constat quod non in preterito, quia tunc erit corruptum antequam erit, ergo vel in futuro sibi continuo vel disiuncto: non in continuo, quoniam instans instanti non est continuum, nec in disiuncto, quia, cum inter diversa instantia sit tempus in quo sunt instantia infinita [*Physica*, 218 a 21], cum instans corruptum inveniretur in instantibus infinitis simul, scilicet cum eis, cum inveniatur in toto illo tempore: sed hoc est impossibile; ergo etc. Sic ergo patet quod nullo modo possunt esse plura nunc in toto tempore⁷.

En effet, selon Aristote, en *Physique* IV, 10, 218a 8-30, ne peuvent se trouver, dans le temps, ni une multiplicité d'instants ni un unique instant. La simultanéité des événements passés, présents et futurs semble contredire la présence d'un instant unique dans le temps: si tel était le cas, tous les événements seraient simultanés; au contraire, suggère Aristote, la confrontation du temps avec une autre quantité, la ligne, le mouvement, le nombre, montre que dans le temps, il n'y aurait pas un seul instant.

Les commentateurs invalident surtout l'idée de la multiplicité des instants, en soulignant que l'instant indivisible n'est pas une partie du temps, et

7 Ibidem, IV, III, 4 «Probat quod non possint esse simul plura nunc in tempore», p. 254, l. 33-43, 45-51.

qu'un instant ne peut être corrompu ni être succédé par un autre instant. Sans entrer dans les argumentations poussées du XIII^e siècle, Francesco insiste surtout à la manière des commentateurs des années 1300, sur l'analogie étroite, persistante et forcée entre l'instant et le point, à la manière de la pensée de Wylton:

Prima talis est: cuiuscumque divisibilis finiti oportet esse plures terminos et non unum tantum: patet hoc de linea finita cuius sunt plura puncta; cum ergo possit accipi tempus ut quoddam divisibile finitum, ergo nunc, quod est terminus et tempus sibi, debet esse in tempore et non unum tantum⁸.

Chez Francesco, le cœur du raisonnement géométrique sur la structure du continu comme critère ontologique met d'emblée en échec toute condition d'existence du temps: ce dernier ne peut se composer ni de parties constitutives permanentes, ni d'instant indivisibles, tous les deux étant soumis au non-être de la succession du passé au futur. L'impossibilité de l'unité du temps s'appuie sur les mêmes principes du continu, appliquant les principes de la continuité des êtres permanents comme la ligne sont appliqués aux êtres successifs, à ceci près que le point est un *terminus*, à défaut d'être une partie du continu, alors que l'instant n'est ni un *terminus*, ni une partie.

L'entité successive est doublement pénalisée dans la projection imposée par la structure du continu, car elle ne présente ni permanence, ni divisibilité. Chez Aristote, le paradoxe du continu réside dans le fait que la ligne est divisible en tout point, en tant que limite indivisible, alors qu'elle n'est pas composée de points (c'est le débat ultérieur entre divisibilistes et indivisibilistes); ce paradoxe invalide doublement le temps, quand il est pensé à la manière d'une quantité continue unidimensionnelle, car il n'est divisible en aucun instant, la succession empêchant la persistance du *nunc*, pas plus qu'il n'est composé d'instant

8 Ibidem, IV, III, 5: «Ostendit duplici ratione quod non possit esse unum nunc in toto tempore», p. 255, l. 59-68.

(comme la ligne de points).

À ce stade de la lecture linéaire du livre IV, pour Francesco, comme dans la tradition commentaristique précédente, aucune preuve n'aboutit ni à l'existence du temps, ni à sa non-existence. Contrairement à ses prédécesseurs, Francesco fixe le temps dans cette impossibilité ontologique, sans développer l'idée de l'instant comme substance du temps (comme un tout, idée obscure d'Aristote en (*Physique* IV, 11, 220a 3-4), ni n'essaie de développer l'instant comme un flux constitutif de l'être successif du temps. En tant que flux, l'instant se voit restaurer son statut de limite capable de diviser en n'importe quel point le cours du temps.

Pourquoi? Les prédécesseurs de Francesco cherchent d'abord à établir une réalité extra-mentale au temps, dans une sorte d'immobilité ontologique –comme pour le lieu-, l'instant subsiste pour accompagner un flux. En 1250-1270, on importe l'immobilité du continu et de toute sa structure, au cœur de la succession: la succession est accompagnée dans son évolution par un substrat permanent (l'instant). Cet usage de la géométrie permet de considérer l'instant, à l'image du point, comme une limite, en laquelle se divise le temps (même si l'instant est substance et le point, accident).

Or, Francesco suit ses contemporains du XIV^e siècle qui – contrairement à leurs prédécesseurs -, élaborent le caractère successif du mouvement à partir des entités permanentes impliquées dans le mouvement (la substance mobile et la forme acquise par cette substance). Puisque le temps peut s'envisager dans la continuité, à la manière d'une ligne, et (219b 1) dans l'ordre numéral de l'antérieur et du postérieur, le temps acquiert la fonction de mesurer la durée du mouvement. Le temps ne pourra donc pas se mesurer sans le mouvement. Dans la pensée de Francesco d'Appignano et de la génération qui le suit, la succession du temps constitue une donnée accidentelle qui repose dans l'être du mouvement et non une réalité substantielle indépendante.

L'avènement de l'*ens successivum* continu (14, 15): la tradition géométrique de Thomas Wylton dans l'analogie aristotélicienne de l'instant et du mobile (*Sententia et Compilatio*, IV, III, 14-15)

En IV, 11, 219 b 1-2, Aristote souligne: «L'instant accompagne le transporté comme le temps, le mouvement». Cette relation analogique de l'instant et du mobile relève de l'affirmation aristotélicienne, selon laquelle l'instant serait la substance entière du temps (*Physique* IV, 11, 220a 3-4, au moment où Aristote compare le temps au nombre et l'instant, à l'unité du nombre). Le temps existe donc par l'instant.

De façon générale, la tradition commentaristique du XIII^e siècle accepte, à la suite d'Aristote, que l'instant serait une entité temporelle, un équivalent temporel à l'objet mobile: les différents êtres de l'instant accompagneraient leurs homologues ontologiques, c'est-à-dire les étapes franchies par le mobile dans le mouvement. La différence réside cependant dans le fait que l'instant est accidentel, tandis que le mobile est une substance. Les commentateurs sont donc sensibles à l'analogie dynamique entre instant et mobile: ils affirment que le mobile définit le mouvement, en prenant successivement ses différentes déterminations, de même que l'instant persiste et donne consistance au temps en endossant plusieurs êtres, lors de son flux.

Au contraire, Francesco d'Appignano suit l'explication géométrique de Wylton dans sa réponse aux arguments selon lesquels le temps et le mouvement n'existeraient pas (*Physique* IV, 10). Wylton considère le temps et le mouvement comme des continus. Il assume ainsi que les conditions d'existence du temps et du mouvement soient les mêmes que les conditions d'existence de la quantité continue.

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, mais Wylton s'appuie sur la caractérisation du continu de *Physique* V, 3, 227a 10-17: «On a un continu quand la limite de chacune des deux choses réunies est la même». 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 d'un 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:

Unde partes continui permanentis oportet quod sint actu continuatae et simul entes eadem mensura indivisibili qua terminus continuans copulans. Sed in continuo successivo, cum successio sit differentia opposita permanentiae et in successivo sic est quod non solum ipsum comprehendens partes copulatas ad indivisibile est successivum, sed utraque pars est successiva vel quid successivum, sicut et totum. Ideo existere successivi in actu consistit in hoc quod actu una pars, puta prior, est copulata cum posteriori, et ad hoc sufficit quod copulans sit in actu. [...] Quamvis instans continuans nec sit tempus nec pars temporis nec similiter mutatum esse ipsius motus, tamen tam in tempore quam in motu, eo ipso quod utrumque successivum est, ad existere temporis vel motus sufficit esse in actu alicujus indivisibilis continuantis priorem partem in posteriori absque hoc quod aliqua pars sit in actu, quod accidit ex natura successivi⁹.

Pour Wylton, la réalité du temps est basée sur l'instant conçu comme l'élément continuatif du temps, [*instans continuans*] qui suture les parties du

9 Thomas Wylton, *In Physicam*, IV, f. 61 ra-rb, l. 5 dans C. Trifogli, *Liber quartus Physicorum Aristotelis: repertorio delle questioni; commenti inglesi ca. 1250-1270*, Firenze, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2007, p. 217; L. O. Nielsen, C. Trifogli, «Thomas Wylton's questions on number, the instant and time», *Documenti e studi*, 16, 2005, p. 57-117; Eadem, *Liber tertius Physicorum Aristotelis: repertorio delle questioni; commenti inglesi: ca. 1250-1270*, «Corpus philosophorum Medii Aevi. Subsidia 13», Firenze, Sismel-Ed. del Galluzzo, 2004; Eadem, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Leiden, Brill 2000.

passé et du futur. Dans l'argument géométrique, l'instant sur la ligne du temps est littéralement analogique au point sur la ligne du continu, alors que dans l'analogie dynamique des prédécesseurs de Wylton, l'instant est une figure de l'instant temporel qui se distingue du point, c'est un substrat persistant qui accompagne le flux du temps mais qui, comme le point, constitue un *terminus*. (chez Aristote, cette position est seulement suggérée en *Physique* IV, 11, 219b 33-220 a 21).

Dans sa synthèse, le raisonnement de Francesco s'avère beaucoup plus elliptique que celui de Wylton:

Ad dubitationem de tempore dicit quod tempus est quoddam ens, non tamen permanens, sed successivum, nam sicut motus est ens successivum quia semper est una pars motus post aliam, sic etiam et tempus: ex quo patet quod, licet partes temporis non sint simul, non tamen sequitur ipsum tempus non esse simpliciter [...] quoniam omne tempus non est in simultate, sed in ordine partium¹⁰. [...] Primo [...] sicut mobile ad motum, sic nunc ad tempus; sed mobile continuat motum; ergo nunc continuat tempus. Secundo [...] sicut punctus ad lineam, sic nunc ad tempus; sed punctus est principium unius partis lineae et finis alterius, ac per consequens, continuatum lineae; sic nunc est principium unius partis temporis et finis alterius, ac per consequens, est continuatum temporis. Dicitur tertio, de nunc quod non est pars temporis [...]: nullum indivisibile est pars divisibilis, quoniam punctus non est pars lineae nec mutatum esse ipsius motus; sed nunc est indivisibile, tempus autem divisibile; ergo non erit nunc pars ipsius temporis¹¹.

Francesco déduit pour la première fois l'être successif du temps par l'être successif du mouvement. Bien plus, Francesco poursuit l'étroite analogie entre le temps et le mobile: de même que le mobile est relatif au mouvement, le mobile est relatif au temps et de même que le mobile continue le mouvement, le présent continue le temps. Ainsi, en associant la pensée du mobile évoluant sur une trajectoire et dans le temps, Francesco en vient à reprendre la notion géo-

10 Ibidem, IV, III, 14 «Solut dubitationem de tempore», p. 259, l. 155-161.

11 Ibidem, IV, III, 15 «Solut dubitationem de nunc», p. 261, l. 188-200.

métrique wyltonienne d'un *nunc continuatum temporis*; chez Wylton mais aussi chez Burley¹², on envisage la notion d'un présent divisible en une partie passée et une partie future: le temps et le mouvement existent ainsi dans un présent divisible (Wylton).

Dans sa compilation sur les livres de la *Physique*, Francesco se démarque pourtant tout à fait de son époque car au XIV^e siècle, les commentateurs cherchent à définir la nature quantitative du temps. Les contemporains de Francesco se concentrent surtout sur le classement aristotélicien imprécis du temps dans la catégorie de quantité: dans la *Physique*, le Stagirite suggère que le temps est successif et qu'il est quelque chose du mouvement; il renvoie plus spécifiquement à son nombre; le temps devient donc un accident du mouvement¹³. Pour Burley, par exemple, le temps du mouvement se traduit surtout par la quantité successive qu'il représente dans le mouvement.

Or, dans sa compilation, Francesco ne fait jamais allusion au temps comme quantité¹⁴: seuls l'analogie avec la structure du continu et le nombre sont

12 D.J. Dekker, «Time and motion in Walter Burley's late *expositio* on Aristotle's *Physics*», in S. Donati (éd.), *Early science and medicine*, VI/3 (2002).

13 Francesco d'Appignano, *Sententia et compilatio*, IV, III, 25, 31, 32, 34. Le temps constitue la forme accidentelle du premier mouvement.

14 Le mouvement reste inclassable chez Aristote. Pour Averroès, le mouvement, en tant qu'il ne diffère pas de la perfection à laquelle il se destine, si ce n'est selon le plus et le moins, doit appartenir au genre de la perfection à laquelle il aboutit. En effet, le mouvement n'est rien d'autre que la génération d'une partie après l'autre de cette perfection à laquelle le mouvement tend, jusqu'à ce qu'il atteigne la perfection et soit en acte. Le mouvement diffère du point de vue du degré de l'état final mais pas du point de vue de l'essence. En conséquence, la réception averroïste contribue à réifier le mouvement dans deux perspectives différentes: ou bien il renvoie à une *forma incompleta* de même essence que la catégorie de classification (lieu, quantité ou qualité), ou bien il renvoie à une *via ad formam*, processus d'accomplissement dont l'essence accidentelle est celle de la passion, qui est susceptible de plus ou de moins et admet la contrariété. En 32, Francesco consacre un seul développement au classement catégoriel du temps dans son rapport au mouvement, faisant du temps la passion de tous les mouvements (Ibidem, IV, III, 32 «Tempus est passio plurium motuum», p. 273, l. 489-500). Le processus d'accomplissement du mouvement s'inscrit dans la passion, à la façon d'Averroès: le temps est considéré comme une passion accidentelle inhérente à tous les mouvements; le temps constitue la forme accidentelle inhérente de la passion à un substrat premier: la forme passionnelle en un sens universel et

traités. Ainsi, il exprime d'une autre façon la même position que ses contemporains: le mouvement, sujet du temps, fonde la condition pour l'existence du temps, pour toute propriété intrinsèque du temps et pour la succession de l'avant et de l'après, tandis que le temps, forme inhérente au mouvement, répond formellement de l'avant et de l'après dans la durée du mouvement; c'est en vertu du temps que le mouvement est un être successif. Cette position se trouve stratégiquement entre deux affirmations (*Sententia et Compilatio* IV, III, 31¹⁵ et 34¹⁶) rapportant la définition finale de Francesco sur le temps et soulignant la compatibilité de sa nature accidentelle avec l'unité du temps (ce qui est un thème central depuis le XIII^e siècle): le temps pour Francesco est une unité accidentelle inhérente au substrat substantiel de l'unité du premier mouvement céleste. Francesco détient ainsi les principes de sa conception théologique du temps.

premier du premier mouvement. Francesco affirme pour la première fois que le mouvement est le sujet du temps: à ce titre, il entre dans sa définition en un sens universel (c'est la première et la seule occurrence du terme de *diffinitio* employé par Francesco, à la fin du chapitre consacré au temps). La forme accidentelle du temps inhérent au mouvement semble donc être en premier lieu celle de la passion et non celle de la quantité.

15 Ibidem, IV, III, 31 «Tertia questio: de temporis unitate», p. 272, l. 474-477.

16 Ibidem, IV, III, 34 «Determinat veritatem circa istam questionem», p. 274.

L'influence de la physique de Wylton dans la conception théologique du temps selon Francesco d'Appignano: l'exemple de l'instant angélique continu (*Sentences* II, 5)

Dans les questions¹⁷ de la *Reportatio* portent sur les modalités d'action du geste divin dans la création, Francesco reconnaît un statut ontologique à l'instant. Bien plus, la primauté ontologique de l'*instans permanens* sur l'*instans fluens* exprime l'instant de la durée angélique¹⁸ (*Sentences* II, q. 5). La durée du ciel ou de l'ange, dans la mesure où elle se rapporte à la substance, est aussi longue intrinsèquement dans le *nunc* qu'elle l'est depuis le commencement et inversement. D'un point de vue extrinsèque, pourtant, c'est-à-dire dans l'ordre du mouvement et du temps, explique Francesco, le *nunc* qui coexiste avec des parties du temps subit le devenir, contrairement au *nunc* du premier instant et du commencement, qui ne coexiste pas avec le temps.

Francesco précise alors que la durée de l'ange est intrinsèquement (*a principio*) infinie en puissance comme en acte, tandis que dans l'ordre extrin-

17 Les questions 5 et 6 inaugurent le problème traditionnel de la durée des êtres permanents et du temps pour les êtres successifs. À la question 5, où Francesco cherche à savoir si la durée de la chose diffère de la chose qui dure, il répond par la négative et soutient l'identité entre la chose et sa durée. Le premier argument révèle ses développements antérieurs sur la création et la conservation. En effet, le terme de la création est la chose créée, et le terme de sa conservation correspond à sa durée. Ainsi, puisque la création et la conservation coïncident dans la même chose, il en va de même pour la chose et sa durée. La conservation dans l'existence implique la durée. Francesco d'Appignano, *Reportatio. I. IA, Quaestiones in secundum librum Sententiarum qq. 1-12, Francisci de Marchia*, eds. T. Suarez-Nani, W. Duba (Introduction).

18 O. Boulnois, «Du lieu cosmique à l'espace continu? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277», dans Jan A. Aertsen et A. Speer (eds.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin-New York, W. de Gruyter 1998, p. 314-334; T. Suarez-Nani, «Au-delà du lieu, l'ange, l'espace et le point», dans Eadem, M. Rohde (eds.), *Représentation et conceptions de l'espace dans la culture médiévale* (Scrinium friburgense 30), Berlin-Boston, W. de Gruyter 2011, p. 121-146; Eadem, «Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli», dans D. Priori (éd.), *Atti del III Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto, Centro Studi Francesco d'Appignano 2006, p. 155-181. Eadem, «Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire», dans M. Esfeld-J.M. Tétaz (eds.), *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommages à I. Schüssler*, Frankfurt 2004, p. 97-114.

sèque du temps, la durée de l'ange n'est pas aussi longue en acte qu'en puissance¹⁹. Tout corps céleste réalise toujours et déjà une actualité propre en acte qui traduit un mouvement, mû par un principe extrinsèque et transcendant de nature intellectuelle. Quand un corps céleste se meut, il acquiert successivement des lieux nouveaux sur la trajectoire circulaire qu'ils suivent, sans qu'aucun d'entre eux ne soit leur lieu naturel. Cette trajectoire permet à l'ange un nombre infini de mouvements locaux sans le doter d'ubiquité, exclusivement réservée à la toute-puissance divine.

Francesco souhaite montrer que l'ange peut à la fois être et non-être au cœur de la durée d'un autre ange, parce que cette durée est extrinsèque à lui:

Ad secundum, quando dicitur: 'idem in eodem instanti', etc., dico quod instans est duplex: quoddam permanens et quoddam raptim transiens sive fluens. Tunc concedo quod in eodem instanti fluente et raptim transeunte, tantum semel posito in esse, non potest idem secundum idem simul esse et non esse. In eodem autem instanti permanente alieno et extrinseco, bene potest idem simul esse et non esse, sicut in eodem instanti aeternitatis eadem res est et non est. Nunc autem ista duratio istius angeli est tota permanens et coexistit omnibus partibus temporis ; et ita sicut non est contradictio quod in eodem tempore eadem res sit et non sit pro diversis instantibus et partibus temporis ita nec est contradictio eadem rem esse et non esse in eodem instanti permanente extrinseco rei quae dicitur esse et non esse, coexistente diversis partibus temporis, cuiusmodi est instans durationis angelicae. Et ideo, licet idem angelus non possit esse et non esse in eodem instanti temporis, nec etiam in eodem instanti permanente proprio et intrinseco, potest tamen esse et non esse in eodem instanti permanente extrinseco et alieno, cuiusmodi est duratio sive instans durationis unius angeli respectu alterius angeli²⁰.

19 Les anges s'appuient sur le mouvement des cieux pour mener leurs actions et présentent donc une aptitude au mouvement, une capacité opératoire de contact entre les corps célestes et la réalité corporelle terrestre. L'ontologie du lieu et du mouvement angéliques est inscrit, aux yeux des commentateurs, dans l'ordre de la perfection des êtres. Elle conditionne la raison d'être des anges au monde. A. Lamy, «La philosophie naturelle à l'épreuve du secret angélique sur le mouvement local. L'exemple problématique du continu, de Thomas d'Aquin à Grégoire de Rimini», dans J. Meirinhos (éd.), *Secrets and Discovery in the Middle Ages*, V^e congrès international de la FIDEM, Porto, 25-29 juin 2013, *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol. 32, 2013, p. 141-160.

20 Francesco d'Appignano, *Reportatio A in II Sententiarum*, éd. Suarez-Nani, Duba, Car-

Il est conduit à évoquer le statut ontologique de l'instant en distinguant *l'instans fluens*, qui traduit une traversée rapide, et dans lequel la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être, et *l'instans permanens*, autre, extrinsèque, où une même substance peut être et ne pas être, comme dans le même instant d'éternité. La durée de l'ange est ainsi tout entière dans l'instant permanent. Cette permanence de l'instant dans l'ordre du temps, extrinsèque à la chose, coexiste avec différentes parties du temps et se trouve analogue à l'instant de la durée angélique. En conséquence, l'ange peut être et ne pas être dans le même instant de temps avec la durée d'un autre.

Ces deux acceptions de l'instant ne figurent pas dans la compilation de *Physique IV*, mais l'instant accède à un statut ontologique, autre que celui assez problématique du point. On constate que Francesco n'a pas importé les conceptions du temps de sa compilation dans les *Sentences*. Toutefois, Francesco s'appuie sur la tradition wyltonienne du temps comme structure du continu dans ses définitions de l'instant successif et de l'instant permanent pour finalement conclure que l'instant permanent revêt un primat ontologique sur l'instant du flux temporel.

En effet, l'instant permanent semble constituer un équivalent théologique de *l'instans continuatum* géométrique d'inspiration wyltonienne. Bien que Francesco ne se livre pas à des développements proprement géométriques, il s'autorise, dans le contexte angélique, à toutes les considérations rapprochant la continuité permanente des instants indivisibles et la continuité permanente des instants, en tant que parties divisibles. Dans le temps créé comme dans l'éternité angélique, l'instant accède au rang de substrat du flux, concilie être et non-être, divisibilité et non-divisibilité. L'instant du flux temporel, quant à lui, traduit, comme dans son acception traditionnelle en *Physique*, une impossibilité de maintenir ensemble dans le *nunc* deux parties du temps passées et futures.

ron, Etzkorn, 12, p. 100, l. 104-121.

Cependant, alors que la succession n'autorise, au début de la *Physique*, aucune existence à l'instant, le non-être succédant au non-être, dans les *Sentences*, au contraire, le *nunc* autorise l'alternative entre être et non-être; il peut s'apparenter à ce substrat reconnu par la tradition commentaristique du XIII^e siècle, selon laquelle l'instant est une substance accompagnant le mobile dans le flux du temps et faisant se succéder un état d'être après l'autre. Avec les anges, même si l'ontologie des entités continues présente un primat²¹, il n'y a plus de raison de refuser un statut ontologique aux êtres successifs.

Conclusion

La conception du temps de Francesco demeure originale dans la mesure où elle se trouve métissée de doctrines appartenant autant au XIII^e siècle qu'au XIV^e siècle. L'influence de Wylton dans la pensée de Francesco d'Appignano étaye à la fois sa proximité doctrinale avec ses prédécesseurs mais aussi avec ses contemporains, dans une représentation du temps, mesure successive et continue du mouvement. L'usage wyltonien de la structure du continu appliqué au temps prend aussi une nouvelle ampleur dans le contexte théologique. Dès lors, le temps chez Francesco d'Appignano initie un croisement singulier entre la *Physique* et les *Sentences*, où la théologie finit d'émanciper la structure du continu, désormais peuplé d'êtres successifs en acte.

21 Francesco d'Appignano, *Reportatio A in II Sententiarum*, qu. 12, 28, p. 207, l. 278-282: «Praeterea, nullum ens fluens est simpliciter prius ente permanente, sed e converso permanens est simpliciter prius ente fluente. Sed creatio rei, cum sit causa eius, est prior ipsa re. Ergo creatio rei permanentis non potest esse raptim transiens sive fluens, nisi ponas primum ens in universitate entium esse fluens, quod nihil est». Francesco rappelle ici la nature accidentelle de la production effectuée dans un instant *fluens* et l'oppose à la permanence de la substance, pour finalement défendre l'idée que la création divine est la création de la chose permanente, l'universalité des êtres posée par Dieu ne pouvant appartenir aux êtres successifs.

FRANCIS OF APPIGNANO AND THE *OPINIO DE ABSOLUTIS*

In the first book of *Lectura Oxoniensis*, John Duns Scotus declares explicitly that the paternity of the Father, in other words His capacity to beget the Son, is an absolute property. In this sense, it is independent from the other properties¹, as also is the *rationes attributales*². These absolute properties, like paternity and filiation, have an essential order and cannot occur simultaneously in the same subject³. While Scotus was convinced, in the *Lectura*⁴, that the Church had not expressed an opinion about either the relative or the absolute character of the divine persons, and regarded his opinion as *probabilior* without asserting it⁵, by the *Ordinatio* Scotus showed that he was aware that his opinion had been attacked as heretical but continued to defend it⁶. The most compelling reason why Scotus was induced to defend it was that if he were to admit the relative character of the Trinity properties, they would then be seen as lacking any form of succession even of metaphysical type. Instead, if these properties were recognized as absolute, distinct and independent, then an instant of nature or of origin could be distinguished. In other words, a metaphysical moment or phase, regulated by the process, when the Father originated or generated the Son. In this instant, metaphysically prior to the generation, the Father Himself can be

1 See Ioannes Duns Scotus, *Lectura in primum librum Sententiarum*, d. 7, q. un., in *Opera omnia*, ed. C. Balic et alii, Civitas Vaticana 1960-2015, vol. XVI, p. 496, § 65; Idem, *Reportatio in primum librum Sententiarum A*, d. 7, q. 1, ed. A.B. Wolter-O.V. Bychkov, St. Bonaventure (NY) 2004-2008, vol. I, p. 313, § 32.

2 Idem, *Lectura I*, d. 8, pars 1, q. 4, ed. Balic, vol. XVII, pp. 68-69, §§ 188-189.

3 Ibidem, d. 26, q. un., vol. XVII, pp. 340-341, § 78.

4 Ibidem, d. 26, q. un., ed. Balic, vol. XVII, p. 332, §§ 54-55.

5 Ibidem, d. 26, q. un., vol. XVII, p. 337, § 66.

6 Idem, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 28, q. 3, vol. VI, p. 164, § 92.

identified, with a potential paternity or generative capacity, without the Son Who has “not yet” been generated⁷.

One of the many texts interpolated in these paragraphs explains that the originating process requires an order, whereby what originated is «*prius*» and what is originated «*posterius*»⁸. Hence, the divine essence precedes the persons and the Father precedes both the Son and the Holy Spirit⁹. A *cancellatum* of the second question of the first distinction reveals that paternity, as the essence of the Father, cannot be transferred from the Son to the Father but must reside in the Father regardless of the existence of the Son, and can only be received by the Son¹⁰.

Previously, William of Ware had already claimed that the procession of the Holy Spirit from the Father and from the Son could mean that the Spirit descends from the Son and from the Father, or else that the Father generated first the Son and then the Holy Spirit¹¹. But Scotus drew up a precise succession of originating instants: in the first instant the intellect is entirely focused on the Father, in the second it is potential to the generation of the Son and in the third, directed toward the generated Son¹².

Scotus stated various times that there is not just one order but several, which include those of duration, of nature and of origin, and that they are not interchangeable¹³. In other words, duration in time, metaphysical nature and

7 Ibidem, d. 26, q. un., vol. VI, pp. 13-14, §§ 28-41.

8 Ibidem, vol. VI, p. 13, § 28.

9 Ibidem, d. 28, q. 3, vol. VI, p. 160, § 105.

10 Ibidem; Idem, *Quodlibet*, q. 1, ed. F. Aluntis / A.B. Wolter, Princeton 1975, p. 36, § 62.

11 See Guillelmus de Ware, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 9, q. 5, ed. R. Friedman, *Trinitarian Theology and Philosophical Issues: Trinitarian Texts from the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin», 72 (2001), p. 106, §§ 253-257.

12 See Scotus, *Lectura* I, d. 8, pars 1, q. 4, ed. Balic, vol. XVII, p. 59, § 165; *Ordinatio* I, d. 8, pars 1, q. 4, ed. Balic, vol. IV, p. 247, § 180; d. 27, q. 3, ed. Balic, vol. VI, p. 75, § 27.

13 Ibidem, d. 9, q. un., ed. Balic, vol. IV, p. 334, § 13; *Reportatio* I-A, d. 9, q. 1, ed. Wolter, vol. I, pp. 383-384, § 10; *Quodlibet*, q. 1, ed. Wolter, p. 35, § 60; *Ordinatio* I, d. 28, q. 3, ed. Balic,

origin are all ordering *criteria*, that can place the same elements in a different relation of succession that does not necessarily involve the passing of time. For example, according to the above order of origin, there is an order of nature: in the first instant God is absolutely the first, identified by a generative capacity, while in the second He is among the persons seen as relative, or simultaneous, that then coincide in the third instant in the power to create *ad extra*¹⁴. In *Quodlibet* Scotus added that after concluding the order of origin, there is that of creation, whereby the divine intellect is initially focused on what is simply intelligible and necessary in the three persons¹⁵, and then considers what is contingent both *ad intra* and *ad extra*, through the free determination of the divine will¹⁶. Moreover, in both *Lectura* and *Ordinatio* Scotus underlined that because the divine persons are not caused but originated one by the other, they are relative and simultaneous according to the order of nature. This presupposes a causation relation, whereas they are in succession according to the order of origin, because the Father originates the Son¹⁷. Therefore, «*cum hac simultate necessario stat prioritas originis quod alterum sit ab altero*»¹⁸; «*unde oportet ponere prioritatem simul cum simultate correlativorum*»¹⁹. For instance, if Socrates is the father of Plato, Socrates is contemporary in time to Plato, but as father, precedes him. Thus, it is the paternity that institutes the distinction between the Father as begetter and the Son as begotten and the order of origin, that goes hand in hand with the simultaneity in time²⁰.

vol. VI, pp. 162-163, §§ 110-112.

14 Ibidem, d. 7, q. 1, ed. Balic, vol. IV, pp. 143-145, §§ 81-85.

15 Idem, *Quodlibet*, q. 14, a. 2, ed. Wolter, p. 19, § 59.

16 Ibidem, q. 14, a. 2, ed. Wolter, pp. 520-521, §§ 62-63.

17 Idem, *Ordinatio* I, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. VI, pp. 157-158, § 98.

18 Idem, *Lectura* I, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. XVII, p. 392, § 85.

19 Ibidem, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. XVII, p. 384, § 89; *Ordinatio* I, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. VI, pp. 156-157, § 96, p. 158, § 99.

20 Idem, *Lectura* I, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. XVII, pp. 392-393, §§ 84-89; Idem, *Ordinatio* I, d. 28, q. 3, ed. Balic, vol. VI, p. 156, § 95. According to Vitalis de Furno, it is the generation

In practice, Scotus devised a highly particularized theory that was so delicate that it ran the risk of condemnation if wrongly interpreted. In fact, in principle, Scotus did not deny the traditional character of the divine persons, but it was on this character that he grafted his theory of the order of origin *in quo*, that allowed differentiation of the phases of generation and spiration. This progression did not affect the relativity of the persons and hence their perfect simultaneity but superimposed on this simultaneity a distinction and autonomy among the persons, that could be isolated one from another and independent of each other. In this way, although the three divine persons did not cease to be relative, some absolute, autonomous and independent properties were configured. The superimposition of the absolute character on the relative character of the divine persons brought Scotus to within an inch of undergoing condemnation, although in fact he remained within the limits of censure.

In *Liber propugnatorius contra fratrem Ioannem Scotum* it seems *valde absurdum* to think that the divine essence could be compared to a primary object from which an ordered list of all the absolute, independent properties can be deduced, because God has no need of any foundation on which the order of origin could be based²¹. This criticism was also aimed at Robert of Cowton, who succeeded Scotus at Oxford²². The result of this contention is that the relative nature of the persons serves to eliminate any succession²³. It was conceded to Scotus that his opinion *de absolutis* was far from *nova*, being *antiquissima*; but its antiquity did not save his opinion from being judged heretical and compared

to introduce the origin, the distinction and the relationship *in divinis*: the origin because a thing originates another thing, the distinction between what generates and what is generated and the relationship between the generating and the generated; see Vitalis de Furno, *Memoria questionum*, q. 2, a. 7, in *Quodlibeta tria*, ed. F.M. Delorme, Romae 1947, p. 233.

21 Anonymus, *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Ioannem Scotum*, ed. Venetiis 1523, reprinted Frankfurt 1966, d. 8, q. 5, vol. I, f. 72vb.

22 Thomas de Suttona, *Quaestiones contra Robertum Cowton*, I, q. 18, ad 27, ms. Vatican City, Apostolic Library, Ross. lat. 473, f. 65r: «Et sic patet quod rationes attributorum non sunt in Deo ut in subiecto formaliter distinctae, quia una res simplex in Deo correspondet omnibus».

23 Anonymus, *Liber propugnatorius contra Scotum*, d. 7, q. 2, ff. 62rb-va.

to the Arian-Sabellian opinion²⁴. Scotus himself, after having taught this opinion at Oxford, «*compulsus est publice revocare*»²⁵. The effect of his renouncement of the opinion could explain Scotus' tendency in *Reportatio* I-A to refrain entirely from dealing with the nature of the persons and the theory of the instants of origin in Oxford terms. The main accusation of heresy was that of transforming the three persons into the same number of essences or natures, admitting a true distinction, or in any case a formal distinction, among the persons, and thereby creating an order and hence a succession²⁶. It is obvious that this accusation embraces a large part of the Scotus theological setup, ranging from the formal distinction to the order of origin and from the absolute character of the divine properties to their predication. Nevertheless, the accusation of heresy could not culminate in an open condemnation of Scotus, even if he could be indirectly condemned in the name of Arius and Sabellius²⁷.

This impossibility was justified «*aliquibus verbis expresse*», in other words because of the particular condition that Scotus attributed to the divine properties, making them on one hand absolute and on the other relative²⁸. It was judged preferable to restore only two orders: the real and the rational order, so that in agreement with Thomas Aquinas, it is possible to think only about one property after the other, without any of them being truly distinct from any other²⁹. If the Son was not there at the first instant of origin, He could not be understood together with the Father by the divine intellect, that could not therefore understand everything simultaneously³⁰.

When discussing Scotus' *Quodlibet*, Thomas of Sutton extended the

24 Ibidem, d. 8, q. 5, f. 101ra.

25 Ibidem, d. 26, q. 1, f. 100vb.

26 Ibidem, d. 26, q. 1, f. 100vb.

27 Ibidem, d. 8, q. 5, f. 101rb.

28 Ibidem, d. 26, q. 1, f. 100vb.

29 Ibidem, d. 28, q. 3, ff. 106vb; 107va.

30 Ibidem, d. 28, q. 3, f. 106vb.

accusation of heresy to the entire theological panorama. In fact, according to Sutton, the admission of absolute properties means that these properties could truly be distinct and orderable, and thus destroys the absolute simplicity of the divine essence³¹. Not only that, but also all the divine attributes compose a primary entity that includes all perfection and in which there can be no «*prius*» nor «*posterius*»³². Thus, there can be no succession «*nec secundum naturam nec secundum durationem, nec secundum negationem neque immediationem*»³³, because a succession would be in conflict with contemporaneousness in time³⁴. Therefore, it is essential to remove any order of succession from the order of origin and to reduce it to a purely rational value. In this way it is the human intellect that conceives the divine attributes as distinct and orderable, whereas in reality they are absolutely identical³⁵. In *Quodlibet* I, Sutton underlines that any succession is referred to *modus intelligendi* of the human intellect rather than to *res*³⁶. In *Quodlibet* II, reiterating the elimination of any succession and its irreconcilability with eternity³⁷, Sutton continues to assign a purely rational value both to the order of nature and to the order of time³⁸. In practice, Sutton does not seem even to wish to understand Scotus' conceptual setup, but simply ignores it, replacing it with the traditional view. This results in an ontological setup of the instants of origin, an intentional confusion among the origin, the nature and the duration and an unwarranted combining of the order of origin and the order of time. All these elements are found in the text of the eight propositions

31 Thomas de Suttona, *Contra Quodlibet Ioannis Duns Scoti*, q. 1, a. 1, ed. J. Schneider, Münster 1978, p. 50, § 2.

32 Ibidem, q. 1, a. 1, p. 58, § 3.

33 Ibidem, q. 1, p. 61, § 8.

34 Ibidem, q. 1, p. 64, § 16.

35 Ibidem, q. 1, pp. 62-63, §§ 13-14; Idem, *Quodlibet* I, q. 2, p. 16, §§ 52-69; pp. 16-17, §§ 70-83; pp. 21-22, §§ 220-226; pp. 20-21, §§ 179-183.

36 Idem, *Quodlibet* II, q. 2, ed. M. Schmaus, München 1969, pp. 22-23, §§ 233-252.

37 Ibidem, q. 1, p. 157, §§ 156-162; p. 158, §§ 71-84; pp. 158-159, §§ 85-95; p. 159, 96-107.

38 Ibidem, q. 1, pp. 162-163, §§ 169-199.

condemned *in loco fratrum S. Augustini* at Oxford in February 1315³⁹, as also in Walter Chatton⁴⁰, William of Ockham⁴¹ and Alfonso Vargas Toletanus⁴² who, under the influence of the English theologians, continued to accuse Scotus of heresy⁴³.

William of Nottingham, who favored the traditional theory of the relative properties⁴⁴, summarized the position of *pauci doctores moderni* in the first book of his comment to the *sentences*. In the margin these are identified as Duns, or Scotus before he became a Master:

Dicunt etiam alii aliqui moderni, licet pauci, quod illa positio non repugnat fidei nec Ecclesiae nec Sacrae Scripturae. Non fidei nec Ecclesiae, quia haec positio concedit omnia quae tradit Ecclesia et qua in omnibus symbolis continentur. Nec repugnat Scripturae, quia eius contrarium in Scriptura non invenitur, sed ipsa potius implicatur. Nam in Proverbio Scribitur quod nomen eius et quod nomen Filii eius etc. Haec positio supponit unum et quaerit aliud: supponit enim nomen Filii et Patris et quaerit alia nomina priora constitutiva absoluta. Ad hoc etiam videtur esse Augustinus 7 Trinitatis capitulis diversis, ubi dicitur quod persona non dicitur relative, sed ad se. Sed haec opinio a nullo magistro authentico tenetur iam. Ponunt enim omnes magistri moderni quod tam constitutio quam distinctio personarum divinarum sit formaliter per proprietates relativas. Et hanc conclusionem, mutata prima opinione, quam asserendo favebatur se alias et alibi tenere, scilicet Parisiis nec secundum rei veritatem unquam publice illam asseruit; rationes tamen suae maxime sunt motivae omnes reliquae praeter

39 W. J. Courtenay, *The Articles condemned at Oxford. Augustin Friars in 1315*, in H.A. Oberman, F.A. James (eds.), *Via Augustini. Augustine in the Later Middle Ages, Renaissance and Reformation. Essays in honour of Damasus Trapp O.S.A.*, Leiden 1991, pp. 5-18.

40 Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, d. 1, q. 5., ed. S. Brown, in *Guillelmi de Ockham Opera theologica*, New York 1970, vol. II, p. 484, 1-8.

41 Gualterius de Chattona, *Reportatio super Sententias. Liber primus*, d. 1, q. 4, a. 1, ed. J.C. Wey, G. Etzkorn, Toronto 2002, vol. II, p. 72, § 21, vol. II, p. 84, § 59.

42 Alfonsus Vargas Toletanus, *In primum Sententiarum*, d. 1, q. 8, aa. 3-4, ed. Venetiis 1590, col. 265.

43 Ibidem, d. 1, q. 8, aa. 3-4, col. 265.

44 Guillelmus Nottinghamus, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 23, q. 1, ms. Cambridge Caius & Gonville, 300/514, f. 71rb: «dico igitur ad questionem quod personae divinae constituentur et distinguantur per relationes vel proprietates relativas».

primam, quam etiam idem solvere nitebatur.⁴⁵

So, William mentions the neutrality of the *opinio de absolutis* in regard to the faith, the Church and the Holy Scriptures, according to Scotus' opinion in the *Lectura*. According to William, Scotus then confirmed this opinion in Paris. With the aim of saving Scotus and with him the Order of Friars Minor from a possible condemnation, he recorded a change, from Paris to Oxford, in Scotus' opinion and pointed out its minor resonance apart from some few rational arguments that should be supported. He stated that Scotus had never presented in public «*secundum rei veritatem*», in other words he had never claimed, in his capacity as Master, the absolute truth of the *opinio de absolutis*. It is clear, therefore, that Scotus could not need to retract in public what he had never publicly claimed, but had only advanced as a hypothesis.

In *Quodlibet*, William of Alnwick referred the opinion of *frater Ioannes Dons* in *prima questione secundi libri articulo secundo istius questionis*, according to which the Father produced the *Logos* and the Holy Spirit before he intended the creatures⁴⁶. In fact, if the divine essence is the primary object and all else is secondary, the former is present in a more immediate form in the intellect and the will, that produce the *Logos* and the Spirit, in conformity with the infinite nature of the essence⁴⁷. This process corresponds to the first instant of nature, in which the origin of the Son and the Holy Spirit occurs⁴⁸. The first instant of nature is followed by a second, when the intra-Trinity structure gives rise to the intellection of the creatures *ad extra*⁴⁹. But Alnwick, too, notes a changes in Scotian thought: «*Sed, quamvis haec dixerit quando sententias legebat, oppositum tamen dicebat postquam fuit magister*». This change is discerned in *tertio articulo solutionis*

45 Ibidem, f. 71rb.

46 Guillelmus Alnevicanus, *Quodlibet*, q. 4, a. 2, ed. A. Ledoux, Firenze 1937, p. 311.

47 Ibidem, p. 312.

48 Ibidem, pp. 313-314.

49 Ibidem, p. 312-313.

primae questionis in *Quodlibet*⁵⁰. Here, Scotus adopts the argument of the attribution of all perfection to the Father Himself, not through the Son, in the first instant of origin before begetting the Son. In possession of all perfection, the Father knows at every instant everything that can be understood, including the creatures⁵¹. The actual, distinct knowledge of all things is possessed by the Father thanks to His intelligence and memory, that as simple perfections must be directly attributed to the Father⁵². In the first instant of origin the Father possesses all perfection and already visualizes the Son in act before begetting Him⁵³.

Alnwick is willing to concede that in this instant the Father understands all the creatures through the essence in which they are represented, but he denies that the Father, despite having a generative capacity, could produce the creatures or the Holy Spirit before begetting the Son⁵⁴. Alnwick finds that the divine persons have a real, ordered relationship toward the Father, as the beginning⁵⁵. This relationship is based on inequality (*disaequiparantia*), because the divine persons do not refer to their beginning all together in the same way, but in succession, one after the other according to the originating process⁵⁶. This succession makes it possible to identify a ‘before’ and ‘after’⁵⁷ that are *secundum rem* and not the result of an intellectual operation⁵⁸; it is not opposed to simultaneity in time but to simultaneity in origin⁵⁹. These instants of before and after do not add any imperfection to the Father, because they mean nothing other than the being *a quo*

50 Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 1, a. 3, ed. Wolter, p. 35, § 60.

51 Guillelmus Alnevicanus, *Quodlibet*, q. 4, a. 2, ed. Ledoux, pp. 315-316.

52 Ibidem, p. 316.

53 Ibidem, p. 292.

54 Ibidem, pp. 302-303.

55 Ibidem, q. 3, ed. Ledoux, pp. 250-251.

56 Ibidem, pp. 251-253.

57 Ibidem, p. 259.

58 Ibidem, p. 262.

59 Ibidem, p. 260.

alius and the being *qui ab alio*, in other words the causation relationship⁶⁰. Each of the three orders, of duration, or nature and of origin, entails both a succession and a simultaneity⁶¹. But unlike the others, the order of origin does not provoke any dependency⁶².

Alnwick's concept postpones the Father's knowledge to the second instant of nature, when the three persons were produced according to the order of origin. Instead, in the first instant of nature there is only the divine essence, that contains all perfections and represents all the creatures, before the generation of the Father Himself, as well as the Son and the Spirit⁶³. In the first instant of nature, which embraces the second instant of nature, the Father, as operative power, knows all the creatures represented in the divine essence, before begetting, as productive power, the Son⁶⁴.

In truth, taken overall, *Liber propugnatorius*, William of Nottingham and William of Alnwick bear witness to Scotus' revision of his early opinion in the *Lectura* in order to avoid a potential risk of being condemned for heresy, rather than an effective condemnation. This does not seem to have been threatened owing to Scotus' ability to walk a tightrope in maintaining the relative character of the persons of the Trinity, at the same time as their absolute character. This revision induced a voluntary, forced change in Scotus' view, the first results of which emerged during his last stay in Oxford after his exile from Paris, and above all during his later mastership in Paris, when they were transmitted in *Ordinatio* and *Quodlibet*.

In ms. Padua, Antonian Library, 295 scaff. XIII⁶⁵, following Alnwick's

60 Ibidem, pp. 266-267.

61 Ibidem, pp. 276-277.

62 Ibidem, p. 277.

63 Ibidem, q. 4, a. 2, ed. Ledoux, pp. 316-318.

64 Ibidem, pp. 323-324.

65 For the description see G. Abate-G. Luisetto, *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana*, 3 voll., vol. II, Vicenza 1975, pp. 278-279; A. Ledoux, *Guillelmi de Alnwick Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quolibet*, Firenze 1937, pp. 46-48.

Quodlibet, a question is conserved at f. 82ra that deals with the formal distinction. In this, Alnwick's arguments are copied and repeatedly referred in the margin, for discussion. This question seems to be the first of an anonymous *Quodlibet* that focuses on the Scotist theories of *prioritas originis in quo* and the absolute properties of God⁶⁶. The other questions state:

- *Utrum Pater in priori originis quo praecedat Filium possit beatificari* (f. 84va);
- *Utrum Deus possit videri essentiam divinam, non videndo attributa* (f. 86ra)
- *Utrum per se et immediatum obiectum fruitionis sit Deus visus vel ipsa visio* (f. 88vb)

Another *Quodlibet*, that starts at f. 90ra, seems to end the codex; it is composed of two questions «*de Verbo in divinis*», or «*Utrum Verbum in divinis aliquid libere repraesentet*» and «*Utrum quilibet beatus videre possit in Verbo infinita*». But in fact the codex ends with a question that is mutilated at the end, namely «*Utrum praescientia humana actuum suorum repraesentet suo libero arbitrio*» (f. 93va).

In the first question of the first *Quodlibet* the anonymous author supports the theory of the *prioritas originis in quo*⁶⁷, but points out:

Est tamen intelligendum quod prioritas originis possit intelligi dupliciter; in generali in quantum talis prioritas et quidditas positive accipiuntur quoniam comparatur persona producens ad personam productam et sic pater est prior filio origine, quia est a quo filius. [...] Alio modo utrum a se possit beatificari, hoc est utrum quicquid requiritur ad beatificationem patris sive ex parte actus aut potentie sicut ex parte potentie sit formaliter in patre et et postea in Filio et per consequens filius non requirit nec in recto actus nec obiecti ad beatificationem patris.⁶⁸

While the first view inserts a simple succession between the father and the Son, the second cancels the sharing of the divine essence and its representative

66 F. Fiorentino, *Introduzione*, in Idem (ed.), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008)*, Porto 2010, pp. 7-36.

67 Anonymus, *Quodlibet* I, q. 1, ms. Padua, Antonian Library, 295 scaff. XIII, f. 85va.

68 Ibidem, f. 85vb.

contents by all the Trinity persons. It is possessed in the first instant only by the Father, Who has an exclusive role toward the Son and the Holy Spirit. Therefore, this first view is rejected because the Father must communicate, at least to the Son, the divine essence they have in common and all its contents, including the Trinity persons and the divine attributes⁶⁹. But at the end of the determination, it is stated that in the first instant of origin the Father does not see the Son in the light of the divine essence⁷⁰. In the second question, beatific vision separated from the essence and lacking the attributes is not taken as true but nor is it seen as contrary to the Catholic faith and evident rational arguments⁷¹. However, this separation is confined to intellectual operations rather than attributed to an intrinsic reason of the deity⁷².

John of Reading, who generally defended Scotus⁷³, explicitly rejected the opinion of absolute properties in *Quodlibet*⁷⁴, in favor of relative properties⁷⁵: if the persons were absolute, they would be independent, intrinsically necessary, and could exist one without the other⁷⁶ - «*quod est haereticum*»⁷⁷. In this sense, it was Reading himself who caused Scotus to fall into the trap he had probably succeeded in evading: manifest heresy.

Instead, the Chancellor of the University of Oxford, Henry of Harclay, frees the theory of the order of origin from the accusation of heresy. In his view, «*bene*

69 Ibidem, ff. 85vb-86va.

70 Ibidem, f. 87va.

71 Ibidem, q. 2, ms. quoted, f. 88va.

72 Ibidem, f. 88va-b.

73 F. Fiorentino, *Reading e Scotus*, in «Quaestio», 8 (2008), pp. 177-199.

74 Ioannes de Radingia, *Quodlibet* I, q. 4, ed. M. Schmaus, in *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II Teil: Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, Münster 1930, p. 290, 29-36, pp. 297, 43 - 298, 44.

75 Ibidem, pp. 302, 33 - 303, 34.

76 Ibidem, pp. 288, 27-39.

77 Ibidem, Pp. 288, 40 - 289, 45.

*licet uti his nominibus prius et posterius sine culpa et errore*⁷⁸, provided these terms are seen according to the order of origin, that is clearly distinguished from those of duration and nature⁷⁹, and he admits the relativity of the persons, that are «*simul secundum essendi consequentiam*»⁸⁰. In this sense, it is the persons, not God, that have a relationship of origin⁸¹.

John Baconthorpe, in opposition to the *opinio de absolutis* stated in the first book of his comment to *Sentences*⁸², refers to James of Ascoli's opinion as that of one of those most strongly convinced of the order of origin *in quo*⁸³. In Baconthorpe's reconstruction of James' thought, the Father, Who precedes the Son according to the order of origin *in quo*, has the knowledge of what is intrinsic to the Father Himself and not of what is intrinsic to the other persons. From John's answers, it is possible to discern James' argument whereby if in

78 Henricus de Harclay, *Quaestiones ordinariae*, q. 17, ed. M.G. Henninger, tr. R. Edwards, M.G. Henninger, Oxford 2008, p. 720, § 10.

79 Ibidem, p. 728, § 32.

80 Ibidem, pp. 720-722, § 13.

81 Ibidem, p. 728, § 32.

82 See Ioannes Baco, *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum*, I, d. 6, q. 1, ed. Cremonae 1518, 2 voll. Vol. I, pp. 136A-137A.

83 James of Ascoli is *magister regens* in Paris in 1310-1311 after Nicholas of Lyra and before Bertrand of Tour; see P. Glorieux, *À propos de 'Vat. Lat. 1086'. Le personnel enseignant de Paris vers 1311-1314*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 5 (1933), pp. 23-39, in part. 27, 34; L. Hödl, *Die Seinsdifferenz des möglichen im Quodlibet des Jacobus von Ascoli Ordinis Minorum*, in O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1988, pp. 465-494; T. Yokoyama, *Zwei Quaestiones des Iacobus de Aesculo über das 'Esse Objectivum'*, in L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München-Paderborn-Wien 1967, 2 voll., vol. I, pp. 31-74. According to James the formal distinction is not real; see Iacobus de Aesculo, *Quodlibeta*, q. 1, ms. Vatican City, Apostolic Library, vat. lat. 932, f. 39va: «Aliter potest dici quod est fallacia secundum quid et simpliciter, quia distinctio formalis quae habetur ex natura rei, est quasi distinctio secundum quid respectu distinctionis realis. Et ideo arguere ex tali distinctione quae habetur ex natura rei distinctionem realem est facere fallaciam secundum quid et simpliciter. Sicut enim non sequitur homo est album secundum dentem; ergo est homo album simpliciter», ita non sequitur «est distinctio quae habetur ex natura; ergo distinctio realis» vel aliqua distinguuntur distinctione quae habetur ex natura rei, ergo distinguuntur realiter».

the first instant the Father knows the Son, then in that instant the Son is a being produced only at cognitive but not at true level. In short, the Son does not exist in a strong ontological sense. John attacks James harshly for eliminating any duration *in divinis* and so any instant, even metaphysical, when the Father is and the Son is not, in an ontological sense⁸⁴. In fact, the theory of the order of origin *in quo* is clearly stated by James in *Quaestiones ordinariae*. As an example, in the second:

Et de primo sic: ubi est aliquis ordo ex natura rei, ibi est aliqua prioritas et posterioritas aliqua ex natura rei; igitur hoc per oppositum, quia inter ea, quae sunt sub omnimoda simul entitate, non videtur esse ordo; sed in divinis videtur esse; immo est aliquis ordo ex natura rei, circumscripta omni operatione intellectus [...] igitur in divinis est aliqua prioritas et posterioritas ex natura rei. Et per consequens aliqua prioritas ibi est. Praeterea, in iis, quae sunt omnino simul sine omni prioritate, qualemcumque ordinem habet unum ad alterum, consimilem ordinem habet et reliquum ad ipsum. Haec videtur esse nota ex termino, quia, ex hoc quod sunt totaliter simul, omnis ordo, qui est inter ista, videtur esse etiam in istis; si ergo Pater et Filius essent totaliter simul, qualem ordinem habet Pater ad Filium, consimilem ordinem habet Filius ad Patrem. Potest autem habere ad Filium ordinem, qui est principii ad principiatum; ergo Filius haberet ordinem ad Patrem, sicut principii ad principium. Tertio, ibi ex natura rei est aliqua praesuppositio. Hoc patet, quia, ubi aliqua natura praesupponunt se mutuo, non est magis ratio, quia unum habeat rationem personae quam reliquum. Cuius ratio <est>, quia unum habeat rationem secundi vel tertii quam ab eo; sed, si nullus esset intellectus denominative, Pater magis habet rationem personae quam Filius, et Spiritus Sanctus et Filius magis habet rationem secundae quam tertiae et Spiritus Sanctus magis habet rationem tertiae personae quam secundae; igitur, si nullus esset intellectus denominative, esset ibi aliqua praesuppositio ex natura rei magis rationis primae personae quam Filius et Spiritus Sanctus [...] Pater autem ex natura rei magis habet rationem principii respectu Filii quam Filius respectu Patris et ambo respectu Spiritus Sancti quam Spiritus Sanctus respectu utriusque.⁸⁵

James' reasoning is based on the action of beginning, that renders the

84 See Ioannes Baco, *Quaestiones in quattuor libros Sententiarum*, I, d. 1, q. 2, a. 3, ed. Cremonae 1518, p. 59B.

85 Iacobus de Aesculo, *Quaestiones ordinariae*, q. 2, ms. quoted, f. 62vb.

intra-Trinity process dynamic. This action configures an agent, or one who begins, namely the Father Who begets the Son, and a patient, or one who is begun, namely the Son Who is begotten by the Father. This configuration implies a priority and so an order among the divine persons. This priority is *ex natura rei* and not rational, because it does not depend on the operations of an intellect but on the intimate structure of the personal properties. Not only does this order not affect the perfect simultaneity of the three persons, that are included in eternity as forms of the duration of the divine essence, but it actually structures this simultaneity, making it a two-way order. In other words, not only does the Father precede the Son, but the Son follows the Father because They are coeternal. Given the metaphysical priority and coeternal simultaneity, the Father can be considered as first and the Son second in relation to the proximity or distance from the first element⁸⁶. In the next question James reaffirms the importance of the mode of simultaneity in eternity in instating the order *in divinis*:

Quaecumque sunt simul aliquo modo simultatis, est aliquo modo posterius reliquo secundum illum modum; sed Pater simul natura et ordine est in actu et omnia, quae sunt formaliter in ipso, sunt intelligibilia.⁸⁷

In this sense the Father is *prius* to the Son and the Son to the Holy Spirit⁸⁸. The actual knowledge of everything that is intrinsic to God, namely the essence and the attributes, is a simple perfection that exists in the Father and so precedes the *Logos*⁸⁹. At this stage James introduces two opinions, the first of which he attacks. According to this opinion, by preceding the production of the *Logos*, the Father does not «*intelligit distincte*» everything that is intrinsic. The *Logos* is not – James objects – the *terminus* of the intellection but of the production, that is posterior to the intellection. The latter belongs to the Father and must be

86 Ibidem, f. 62vb.

87 Ibidem, q. 3, f. 64vb.

88 Ibidem, f. 64va.

89 Ibidem, f. 64va.

distinguished inasmuch as it is perfect. Instead, James supports the second opinion, that Baconthorpe attributed directly to Ascoli: the Father has the instantaneous and distinct knowledge (*notitia*) of everything that is contained in the divine essence, because «*Pater, ut est prior origine Verbo, habet intellectum perfectum non impeditum et habet essentiam suam, quae est sibi ratio intelligendi*»⁹⁰. The order that James is visualizing here is very similar to that of beginning but not completely identical because this order is regulated by the origination. In this case the Father is considered in the light of His production of the *Logos*, in such a way as to individuate a first instant of origin when the Father has not yet originated the *Logos*. In this instant the Father has an autonomous intellectual act, as a representing entity, and an essence as a represented entity, and so knows in a distinct way everything that is intrinsic to the Father, namely the divine essence and the attributes. All perfection must be ascribed to the Father in this instant, including the instantaneous knowledge⁹¹. The intrinsic nature of the Father's knowledge does not preclude the possibility that the father may know, produce and create an external object and its relation. But this possibility, combined with the production of the *Logos*, generates paradoxical consequences that would deserve the support of the Bachelor condemned at Oxford. For example:

Ergo Pater, ut praesupponitur Verbo, creat lapidem; sed Pater creat lapidem ex tempore; Verbum hoc producit aeternaliter; ergo illud quod est ex tempore, praesupponitur eo, quod est ab aeterno. Conclusio est falsa. [...] Contra arguo sic: Pater, ut praesupponitur Verbo, habet virtutem productivam Verbi et Spiritus Sancti et non impedit, quia, ubi non intendi impedimentum per se praesupponatur Verbo, producit Verbum et Spiritus Sanctus. Et sic Pater producit Verbum ante productionem Verbi. Immo sequitur plus quod Pater

90 Ibidem, f. 64va.

91 Ibidem, q. 6, f. 63rb: «Hoc probo sic: omne suppositum, quod acceptum praecise secundum rationem suam formalem primam, est simpliciter perfectum; omne tale suppositum claudit in se et in sua ratione formali primariam omnem perfectionem simpliciter; sed Deus Pater, acceptus praecise secundum suam rationem formalem primam, est simpliciter perfectus; ergo Deus Pater claudit in sua ratione primaria omnem perfectionem simpliciter. Notitia vero actualis in Deo est perfectio simpliciter; igitur notitia actualis in Deo est de formali ratione et primaria suppositi Patris. Et ista fuit minor.»

producat Spiritum Sanctum et etiam creaturam ante productionem Verbi.»⁹²

The creation of the stone in time, and the production of the *Logos* in eternity are stated in different terms. The creative power is assigned to the Father and not to the *Logos*, on the basis of a criterion of immediacy. The Father has *per prius* the creative power, because he produces without the mediated real causation, that belongs to the *Logos*⁹³. *Rebus sic stantibus*, if in the first instant the Father had created the stone this creation, although limited in time, would necessarily precede the production of the *Logos*, that is eternal. To solve this consequential problem, James took care to state that the Father knows only what is formally present in His essence, not what is formally inherent to the Son nor to the Holy Spirit⁹⁴. Only «*quidquid est formaliter in Patre, est aliquo modo prius intelligibile quod sit Verbum producibile*»⁹⁵. Therefore, the Father cannot know and create the stone, but only the *Logos*. The *Logos* firstly has a producible entity and then an intelligible entity, in the sense that the Father produces it in a natural and necessary way. It is natural because the production of the *Logos* is not artificial and so does not depend on artifice or an exemplar. It is necessary because this grants it an ontological status as a real not merely intentional entity. In short, the *Logos*, being necessary in the same way as the Father and the divine essence *ad intra*, cannot be reduced to an entity *secundum quid* or *deminutum*, or object that persists as an entity only because it is known but without any ontological autonomy⁹⁶. In the fourth question about order James goes back over the knowledge of the personal properties:

92 Ibidem, q. 3, f. 64va.

93 Ibidem, f. 64va.

94 Ibidem, f. 64va: «Respondeo ergo ad quaestionem et dico duos conclusiones breves. Prima est affirmativa et est quod Pater, ut praesupponitur Verbo, habet notitiam actualem omnium, quae sunt in Patre formaliter. Secunda conclusio est negativa, sic quod Pater, ut praesupponitur Verbo, non habet notitiam actualem alicuius eorum, quae sunt formaliter in Filio et Spiritu Sancto, ut sunt in ipsis.»

95 Ibidem, f. 64va.

96 Ibidem, f. 64vb.

Et ideo dico breviter quod notitia actualis in Deo est mere essentialis et nullo modo essentialis. Quod de creato probo sic: notitia actualis comparatur ad quid, scilicet ad potentiam cognitam et ad obiectum cognoscibile. Si igitur notitia actualis in Deo esset propria alicui personae, aut hoc esset ratione potentiae cognitae aut ratione obiecti cognoscibilis. Sed non ratione potentiae, quia in Deo non est aliqua potentia cognitiva nisi intellectus, qui est mere essentialis in Deo et communis tribus, nec ratione obiecti, quod est essentia, quae est contraria tribus. Nec ratione obiecti, quod est relatio sive proprietas personalis, sicut forte alicui vellent dicere quod omnino sit quia quia haec paternitas vel filiatio et similiter passio in divinis non sunt communes cuilibet personae, in quantum sunt proprietates constituentes personarum, quia non quaelibet constituit indifferenter quamcumque, sed certam et determinatam. Tamen quaelibet istarum proprietatum, in quantum habent rationem obiecti cognoscibilis, est communis tribus personis, quia quaelibet earum est intellegibilis a quacumque earum, ita nisi paternitas est cognoscibilis a Filio et Spiritu Sancto sicut a Patre et e contrario. Similiter filiatio et spiratio passio ita sunt cognoscibiles a Patre sicut a Filio et Spiritu Sancto, ita quod quaelibet earum, in quantum habet rationem intelligibilis, indifferenter respicit quamcumque personam.»⁹⁷

Although each of the personal properties is constitutive of its own person and not of the others, they are all inherent to the divine essence inasmuch as they are known by the divine intellect. If the divine intellect is the unique cognitive faculty and the properties are objects of the knowledge, then both the intellect and the objects are common to the whole essence for two orders of reasons: (1) the divine intellect is unique and so cannot be confined to a single person; (2) the personal properties manifest to the intellect without being bound to the constitution of any single person⁹⁸. Therefore, «*quidquid est in divinis*» is not *notionale* but essential, in the sense that it belongs directly to the divine essence as the object of the divine intellect⁹⁹. Instead, being constitutive of the divine

97 Ibidem, q. 4, f. 65ra.

98 Ibidem, q. 4, f. 65ra: «Si ergo quodlibet obiectum cognoscibile in Deo, ut stat sub ratione cognoscibilis, est mere essentialis et non notionale ab ipso obiecto cognoscibili. Non potest accipi divisio notitiae actualis per essentialis et notionale. Et sequitur quod notitia actualis nec etiam habitualis potest distingui per essentialis et notionale ratione obiecti nec ratione potentiae, ut dictum est; igitur notitia in Deo est mere essentialis.»

99 Ibidem, f. 65ra: «Et ratio forte ad hoc potest esse, quia quidquid est in divinis, habet

persons, the properties remain *notionales*, or extrinsic to the divine essence¹⁰⁰.

At this stage James needs to understand what God's notional knowledge contains¹⁰¹. If the persons – no longer the properties – correspond to these contents, then the notional knowledge must be multiplied by nine, for each divine person that knows Himself and the other two¹⁰². James' solution relies on the attempt to separate the difference between the essential and the notional from the knowledge in act. In this way, while the knowledge is always essential, the act may be essential or notional, according to whether it consists in *intelligere* or in *dicere*¹⁰³. In the first question, when explaining the lack of effective causation by the intelligible being of the quiddity of the creatures, James picks up once more the threads of the theory of the order of origin *in quo*:

Ad tertium dicendum quod illud quod non est ab alio effective nec consecutive est prius aliquo modo omni eo quod est ab alio effective vel consecutive, sed tamen illud quod non est ab alio effective dum tamen sit ab alio consecutive non oportet quod sit prius illo quod est ab alio principiative. Et ratio huius est ista, quia quando aliqua duo sic se habent ad aliquod tertium quod unum illorum est ab illo tertio consecutive solum tamen in posteriori signo naturae, et aliud est ab illo tertio effective in eodem signo naturae, tunc id quod est effective ab

rationem intellegibilis per rationem essentiae vel per rationem alicuius absoluti. Sequitur quod quidquid est in Deo, in quantum habet rationem intellegibilis, est quid mere essentiale et nullo modo notionale.»

100 Ibidem, f. 65ra: «Nec est impossibile quod unum et idem, in quantum est constitutum unius personae, sit notionale, et in quantum est cognoscibile, sit essentiale, sicut nec inconveniens est quod idem color, in quantum est forma parietis, habet esse solum in pariete, et in quantum formaliter est obiectum visus, est communis multis.»

101 Ibidem, f. 65ra: «Praeterea, si Pater in divinis habet notitiam, licet naturalem et notionalem, quaero quod est primum obiectum notitiae notionalis. Non potest dici quod essentia, quia ista est communis tribus; ipsa est primum obiectum notitiae essentialis; ergo oportet dare quod sit ipse Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus.»

102 Ibidem, f. 65ra: «Si dices quod primum obiectum illius notitiae notionalis est ipse Pater, tunc arguo sic: qua ratione ipse Pater est primum obiectum notitiae notionalis, eadem ratione potest esse Filius et Spiritus Sanctus. Et ita, si Pater habebit unam notitiam de se, ipse habebit aliam de Filio et aliam de Spiritu Sancto. Et similiter Spiritus Sanctus habebit unam notitiam de se ipso et aliam de Patre et aliam de Filio. Et ita essent ibi novem notitiae actuales; quod est omnino inconveniens.»

103 Ibidem, f. 65rb.

illo tertio est prius eo quod est solum consecutive ab eodem tertio, quia quod est simul natura cum aliquo est prius natura omni eo quod est posterius natura illo.»¹⁰⁴

As can be seen, the order is founded on an action, for example causation, whereby the causer cannot but precede the caused. Let the causer be A and the caused B and let another entity depend on A, not through causation but consecution. In this case, while B is posterior to A, C is situated in the same instant as A, even if it depends on A. The result is that application of this reasoning to the intra-Trinity dynamics yields the consequence that the intelligible being, not being produced by the divine intellect, cannot be situated in the same instant as the *Logos*, that is produced by the Father. But James' attention is also focused on the real entity of the creatures:

Modo ad propositum: Licet creatura quantum ad esse intelligibile et etiam quantum ad esse intellectum non habeat esse a Deo effective sed solum consecutive; quia tamen creatura quantum ad quodlibet suum esse est posterior Deo natura, Verbum autem Divinum, licet sit productum a Patre, tamen est productum in eodem signo naturae cum Patre; ideo creatura quantum ad quodlibet suum esse est posterior Verbo, non obstante quod Verbum sit productum et ipsa non. Vel aliter potest dici quod, licet creatura quantum ad esse intelligibile sive quantum ad esse intellectum non fuerit per se producta, tamen eadem productione numero qua Verbum Divinum fuit per se productum in esse reali, eadem productione numero fuit creatura producta in esse intentionali per accidens, et similiter eadem productione numero qua Spiritus Sanctus fuit per se productus in esse reali, eadem productione numero fuit creatura producta per accidens in esse intentionali. Et quia productum per accidens est posterius producto per se; ideo, non obstante quod Verbum Divinum sit per se productum, creatura autem non, adhuc Verbum est prius creatura in omni suo esse. Non est autem inconueniens quod idem effectus producitur diversis productionibus per accidens, sed sit inconueniens quod idem effectus numero producitur diversis productionibus per se.¹⁰⁵

104 Ibidem, q. 1, ed. T. Yokoyama, *Zwei Quaestionen des Iacobus de Aesculo über das 'Esse Objectivum'*, p. 57.

105 Ibidem, ed. Yokoyama, pp. 57-58.

James' conclusion seems weak and two-edged. In both parts, what James intends to demonstrate is that the production of the creatures in their real essence must be posterior to that of the Father and of the *Logos*, but he approaches this demonstration through a dual pathway. On one hand, although the intentional being is eternal, the real being, because it is produced by the *Logos*, must be posterior to the intentional being. On the other hand, the intentional being itself is produced accidentally in the same production in which the Father and the *Logos* are produced in essence, and so must be posterior to the Father and the *Logos*.

After James of Ascoli, the Parisian picture seemed more relaxed and no condemnations and accusations of heresy arose, only the adoption of positions for and against different opinions. For example, in the seventh question of *Quodlibet* I, Harvey of Nedellec was informed of an opinion according to which the knowledge or news in the Father of the creatures produces that of the *Logos* without any distinction, because the creation is subsumed in the essence of the Father¹⁰⁶. Nedellec, too, but without any excessive warmth, supports only the relativity of the persons and the rational order¹⁰⁷, and means to deprive the origin of any order of succession¹⁰⁸. In fact, the order of origin does not indicate a relation «*hoc post hoc*», in which one element precedes another, but a relation «*hoc ex hoc*», in which one element is derived or caused by another¹⁰⁹. In this way, Harvey reduces the order of origin to a common order of nature, that is regulated by causation, not by succession like the order of duration¹¹⁰.

In *Conflatus*, although Francis of Mayrones refrained from any condemnation, he rejected Scotus' opinion *de absolutis*, referring to him as «*unus doctor*»¹¹¹,

106 Herveus Natalis, *Quodlibet* I, q. 7, a. 2, ed. Venetiis 1513, f. 13va.

107 Ibidem, q. 6, a. 2, f. 12ra.

108 Ibidem, f. 12rb.

109 Ibidem, q. 7, a. 2, f. 13rb.

110 Ibidem, q. 6, f. 12va.

111 Franciscus de Maronis, *Conflatus in primum librum Sententiarum*, d. 26, q. 1, ed. Venetiis 1522, f. 81va.

preferring a relativity of both the Father's generative capacity and of the persons, that must be shared in the essence¹¹². After defending Scotus against Harvey's objections, Francis declares that he is convinced of this relativity more on the basis of the authority of the saints and the Church than *ex rationibus*¹¹³.

As observed by Paul Vignaux, in the fourth prologue question of his comment to the *Sentences*, John of Ripa does not discriminate between the authentic texts of the *Ordinatio* and those with erasures or interpolations. He accepts the *ordo originis in quo*, the formal distinction and separate beatific vision of one person without the other. The personal properties and the perfections of the creatures result from the divine essence because they are species or *ratio cognoscendi*; this essence is *foecunda* in the sense that it allows the Father to know the *Logos* and hence to produce it as intelligible¹¹⁴. The Father is the absolute first in the first instant of origin and embodies all perfection, and the instants are properties of eternity itself¹¹⁵.

Francis of Appignano dealt with the issue of the *ordo prioritatis in divinis* in distinctions 12-13 of the first book on the *Sentences* as regards the emanation of the Holy Spirit from the Father and the Son, and immediately distinguished three types of order with even mentioning Scotus:

Dico quod triplex est ordo prioritatis: est enim quedam prioritas cuius extrema sunt simpliciter inconpossibilia simul, et hec est prioritas duracionis; prius enim duracione non coexistit suo posteriori, nec e conuerso. Alia prioritas est prioritas nature, et ita prioritas est cuius extrema sunt conpossibilia simul, non tamen unum ad sui esse coexigit alterum. De qua prioritare dicit Philosophus in Predicamentis, quod prius natura est a quo non conuertitur essendi consequencia. Tercia est cuius extrema sunt necessario inseparabilia et se mutuo coexigencia,

112 Ibidem, f. 81va.

113 Ibidem, q. 3, a. 1, f. 52va; q. 4, a. 1, f. 83rb.

114 P. Vignaux, *Sur un paradoxe scotiste et sa critique par Jean de Ripa*, in A. Cazenave-J.-F. Lyotard (eds.), *L'art des confins. Mélanges M. de Gandillac*, Paris, 1985, pp. 185-200.

115 For a general look of the Trinity theology by Ripa see P. Vignaux, *Philosophie et théologie trinitaire chez Jean de Ripa*, in «Archives de philosophie», 41 (1978), pp. 221-236.

et hec est prioritas originis in diuinis.¹¹⁶

The passage presents three types of order of priority and posteriority: (1) that of duration, that occurs between a previous term and the posterior one, that do not exist simultaneously but in succession; (2) the order of nature that, although it excludes the simultaneity of the two terms in extra-mental reality, admits their co-possibility; (3) the order of origin, that requires the two terms to be inseparable, absolutely necessary and mutually implicated. The order of duration can be rational or real, depending on whether, as envisaged by Avicenna, it is established between successive terms (for example, one instant and the other in time, or one phase and the other in a change, or else it is permanent (for example, movement in regard to its properties, namely speed and acceleration, or time in regard to the present instant)¹¹⁷. The order of nature can be compatible *in diuinis* and result as valid in reference both to the origin of a Trinity person from the divine essence as foundation, or to the succession from one person to the other, but only provided that the simultaneity of the duration and the identity of the terms of the succession are recognized¹¹⁸.

In any case, it is evident that the order of origin is the best suited to immediate application *in diuinis*:

Tunc ista triplici prioritate premissa, dico quod in diuinis non est prioritas duracionis, nec in actu nec in potencia, quia quicquid est ibi, neccessario est eternum; secunda etiam prioritas, uidelicet nature, non est ibi; illa enim prioritas est ibi a quo non conuertitur essendi consequencia; in diuinis autem quodlibet conuertitur cum quolibet quantum ad esse; quicquid enim est ibi est neccessesse esse.¹¹⁹

In other words, failure to apply the order of nature *in diuinis* does not

116 Franciscus de Appignano, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dd. 12-13, q. un., a. 2, in *Commentarium in primum librum Sententiarum*, 4 voll., ed. N. Mariani, Grottaferrata (Roma) 2007, vol. III, p. 50, § 18.

117 Ibidem, pp. 53-54, §§ 29-33.

118 Ibidem, pp. 54-57, §§ 36-43.

119 Ibidem, p. 55, § 34.

depend so much on the form of duration of the divine essence and the Trinity persons as it does on their absolute identity, which admits reciprocal, necessary conversion, whereas this is neglected in the order of nature.

Francis contests the Scotist opinion expressed in Landulph of Caracciolo's variant, that seems to establish the equivalence of two instants of origin to the unique instant of eternity: if the Father precedes the Son in terms of origin, there is an instant of origin X when the Father exists without the Son, not yet begotten, and an instant of origin Y when the Father coexists with the begotten Son. These two instants are subsumed in the unique instant Z of eternity when the Father and the Son come into being and non being in a contradictory fashion according to logic¹²⁰. Francis deduces that this contradiction would always apply, owing to the division of the intensive instant of eternity into extended, continuous instants in time¹²¹. He proposes a solution that attenuates the ontological non existence of the Son in the first instant of origin, by appealing to the concept of presupposition. In this sense the Father Who exists in the first instant of origin presupposes the Son and is presupposed by the Son Who exists in the second instant of origin. This active and passive presupposition confers a certain degree of ontology also to the Son in the first instant of origin¹²²: «*Unde Filius non producitur de non-esse ad esse, set de esse uirtuali in Patre ad esse formale in se ipso.*»¹²³ Thus, in the first instant of origin the Son possesses a virtual being that precludes a mere nothingness and configures Him as virtually contained in the paternity, a term in the originating process of the Father. The Father has, in addition to His formal being, the virtual being of the Son and of the Holy Spirit in that order¹²⁴.

A last difficulty arises as regards the Scotist theory of the determination of

120 Ibidem, p. 58, § 48; Landulphus Caracciolo de Neapoli <?>, *Quaestio de Medio inter Contradictoria*, ms. Vatican City, Apostolic Library, Vat.Lat. 6768, ff. 227rb-228va.

121 Franciscus de Appignano, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dd. 12-13, q. un., a. 2, ed. Mariani, pp. 59-62, §§ 51-59.

122 Ibidem, pp. 62-65, §§ 60-66.

123 Ibidem, p. 68, § 75.

124 Ibidem, A. 3, p. 73, § 93.

the divine will¹²⁵. In fact, if the divine will waits to receive the couples of co-possible states of the infinite scenarios of the world and of history designed by the divine intellect, before actuating only one of them in effective creation, then there is a metaphysical moment when the divine will is indeterminate, and simultaneously wills and does not will, and a subsequent metaphysical moment when the will is determined in act. Francis of Appignano's solution relies on the famous distinction between determination *de possibili* and determination *de inesse*¹²⁶. The will is always determined to will to create the world in act or in terms of effective existence, but still conserves the power *ad utrumlibet*, that is to will and not to will to create the world¹²⁷.

To confute the coexistence of simultaneous contradictions, Francis sets out to establish the relative character of the divine persons¹²⁸, that is approved with some difficulty in distinction 25-26, but showing a very clear difference between the two drafts of the first book to the *Sentences*:

Draft A	Draft B
Set tamen, quia auctoritates Sanctorum expresse videntur in diuinis ponere huiusmodi relaciones reales, secundum enim Augustinum quicquid in diuinis dicitur ad se ipsum, totum dicitur simpliciter: constat autem quod tres persone non dicuntur singulariter, set pluraliter. Damascenus etiam dicit quod omnia quecumque habet Pater et habet Filius et Spiritus Sanctus, excepta sola relazione. Quia ergo Sancti affirmant et dicunt inter diuinas personas esse relaciones reales, ideo non propter aliquam racionem, set tantum propter eorum auctoritates, teneo paternitatem et filiationem esse relaciones reales. Credendum enim est quod Sancti hoc non affirmassent nisi a Sancto Spiritu habuissent.	Sic ergo, quod si non essent auctoritates Sanctorum, ego ponerem Patrem vere esse principium Filii et ponerem constitui in esse Patrem per proprietatem absolutam, non contra habentem nec determinantem nec componentem essenciam, sicut nec modo facit relacio; et quod Filius necessario acciperet esse uel sequeretur ad esse Patris sine productione media sicut modo, mediante productione; tamen propter auctoritates Sanctorum, dico quod sunt in Deo relaciones reales ¹ .

125 F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes e la relazione tra la volontà divina e la volontà umana dopo Duns Scoto*, in «Franciscan Studies», 63 (2005), pp. 159-214; Idem, *La teoria della determinazione della volontà divina di Duns Scoto e la sua immediata recezione medievale*, in «Antonianum», 80 (2005), pp. 277-318.

126 G. Alliney, *Francis of Marchia's Theory of the Will*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 79 (2012), pp. 399-426.

127 Franciscus de Appignano, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dd. 12-13, q. un., A. 2, p. 65-67, §§ 67-74.

128 Ibidem, pp. 67-70, §§ 75-80.

As can be seen, both drafts conclude for the relative character of the divine persons on the basis only of the arguments of the authorities, that must be believed in accordance with faith, as Mayronnes avers. But draft B shows what draft A fails to mention, namely that Francis' personal non-assertive opinion does not converge on these arguments. Indeed, Francis of Appignano is inclined to consider the Father as an absolute independent property of the divine essence and to attribute the Son's being to that of the Father. But this opinion immediately gives way to the traditional view of the relative character, evidently to avoid the risk of a condemnation, as risked by Scotus.

The issue of the properties of the Trinity persons finds its canonical space in distinctions 21 and 27 in the first book. In distinction 21 Francis refers two anonymous opinions according to which the three divine persons are relative *concomitanter*, like white and whiteness, not *antecedenter nec consequenter*. In fact, while the conclusion of a syllogism is a consequence relative to the principle or the major premise in the sense that the first object of the thought is the conclusion and then the principle by employing the deductive method, the divine persons must be considered *natura simul*, with no antecedent or consequence¹²⁹. Thus, as relative properties the divine persons must be considered all together and not separately or independently, as Scotus wished to do¹³⁰.

Set impossibile est, etiam per diuinam potenciam, unum talem intelligi sine alio, ut patrem sine filio, uel e conuerso; et ita conceptus unius relatiui nullo modo potest absolui a conceptu primo alterius, ergo includitur in ipso.¹³¹

It is evident that – according to these opinions – not even God *de potentia absoluta* can separate the conception of one relative property from another, because the conception of these is not inherently separable since they are reciprocally implicated and each falls within the definition of the other. Francis

129 Ibidem, d. 21, q. un., a. 1, pp. 299-300, §§ 5-8.

130 Ibidem, pp. 300-302, §§ 10-14.

131 Ibidem, a. 1, p. 303, § 16.

of Appignano is opposed to these two opinions: «*Arguo ergo quod relatiua non simul concipiuntur, ymo quod unum concipiatur prius alio, ordine nature saltem*».¹³² In other words, according to Francis the divine persons, although they remain relative properties, are conceived by the human intellect in a state of *via* according to a consequence or an ordered succession that, when closely examined, resembles Henry of Harclays' *consequentia essendi*. This succession is governed by the order of origin, or generation criterion, without implying any succession in time. The order of origin proceeds from the Father to the Son to the Holy Spirit, and when the human intellect enunciates the name 'Father', it means, in the direct case, the person of the Father and in the indirect case, that of the Son. In the same way the name of the Son means in the direct case the person of the Son and in the indirect case that of the Holy Spirit. Therefore, when the human intellect conceives the person of the Father, it is this person that induces the intellect to conceive that of the Son and hence that of the Holy Spirit. As a result, the human intellect does not conceive the three persons all together but according to a logical succession¹³³.

This succession would be annulled if the human intellect were to conceive the three persons simultaneously, in a sort of circle in which the conception of each person would trigger that of the other two¹³⁴. In that way the intellect could consider the persons an infinite number of times without ever coming to an end¹³⁵: «*Unum relatiuum neccessario includat, quantum ad intellectum, aliud extremum quod est absolutum terminans ipsum, et hoc consequenter, non antecederet nec concomitanter*».¹³⁶ In other words, if the conception of one person included in the definition of the others is excluded, then an absolute term needs to be introduced that acts as the foundation of the relation and starting point of the

132 Ibidem, p. 305, § 26.

133 Ibidem, a. 1, p. 307, § 33.

134 Ibidem, a. 1, p. 309, § 37.

135 Ibidem, p. 312, §§ 50-51.

136 Ibidem, pp. 315-316, § 59.

ordered succession of the persons. In fact, if it is admitted that Socrates is the father of Plato, if the intellect conceives the father or the son in consequent rather than concomitant fashion, then both the concept of father and of son recall the foundation of the relation between them, namely Socrates as the father of Plato. While the concept of Socrates is external to the concepts of father and son, the latter terms are neither absolute nor relative, but depend on their names¹³⁷. Each of these concepts can be separated from the others thanks to the operations of the intellect and to the foundation of the relation only *de potentia Dei absoluta*¹³⁸.

The only question in distinction 27 is focused on the relative or absolute character of the Trinity persons. According to Francis of Appignano the reasons for the divine persons, like those for the essential perfections, are not formally *in divinis* but *emminer et perfectionaliter*, that is to say due to eminence, and in the same way, to their perfections¹³⁹.

Vnde dico quod in diuinis personis sunt quedam tres razones: quarum una eminenter et perfeccionaliter continet paternitatem et generacionem actiuam, alterius tamen racionis ab utraque illarum relacionum, et hoc formaliter est in Patre; alia autem, continens eminenter relacionem filiacionis et passiuie generacionis, ab utraque similiter alterius racionis, est in Filio; tercia, continens spiracionem passiuam et relacionem consequentem, est in Spiritu Sancto formaliter.¹⁴⁰

Therefore, the three persons are identified by the same number of reasons: active generation and paternity in the case of the Father, passive generation and filiation in the case of the Son, and spiration and the due relation in the case of the Holy Spirit. But to these, three neutral, unknown and distinct reasons need to be added, that constitute the most intimate essence of the persons¹⁴¹. These added

137 Ibidem, p. 323, § 78.

138 Ibidem, p. 323, § 79.

139 Ibidem, d. 27, q. un., a. 1, p. 564, § 35.

140 Ibidem, p. 564, § 36.

141 Ibidem, pp. 584-585, § 80.

reasons are indistinguishable from the previous ones and so form a single indistinct reason for each person *in divinis*¹⁴². This reason remains unknown to the human intellect, that does nothing but waste words that in fact do nothing other than reveal his stutter: «Ideo tota die balbutiamus et ueriper generacionem et spiracio dicamus verba hinc et inde, nem (?), set per aliquas alias rationes neutras alterius rationis formaliter ab istis, ut uisum est.»¹⁴³ The human intellect's ignorance of these reasons annuls the real significance of the names of the persons, that continue to be called 'Father', 'Son' and 'Holy Spirit' in that order¹⁴⁴. This order indicates the generation phases and the spiration, recognizing the first person as the Father, the second as the Son and the third the Holy Spirit¹⁴⁵. In support of this opinion, Francis cites three authorities, namely Bonaventure of Bagnoreggio, Thomas Aquinas and John Duns Scotus. Bonaventure believes that the person of the Father is not constituted by paternity, but by *inascibilitas*, that is a positive, neutral, unknown property but distinct from paternity and active generation¹⁴⁶. Thomas Aquinas accepts paternity but as a neutral property not a relation¹⁴⁷.

These two opinions concur, in Francis' eyes, with that of Scotus, denominated «*doctor modernus*». He attributes to Scotus, although in a rhapsodic fashion, the idea of the dual absolute and relative character of the divine persons, an idea that Francis here judges as poorly defined in the Doctor Subtilis' mind, and that he immediately attempts to tone down, stating that he does not support the absolute character of the divine persons, evidently to evade the risk of condemnation:

142 Ibidem, a. 2, pp. 590-591, § 91.

143 Ibidem, a. 3, p. 593, § 96.

144 Ibidem, a. 1, p. 587, § 85.

145 Ibidem, pp. 588-589, § 89.

146 Ibidem, p. 581, §§ 74-75; Bonaventura de Balneoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, d. 27, pars 1, q. 2, ad 3, ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1883-1902, vol. I, p. 474B.

147 Franciscus de Appignano, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d. 21, q. un., a. 1, p. 582, § 76; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, pars I, q. 40, a. 4, ed. Leonina, Roma 1888, vol. IV, p. 205AB.

Hoc etiam idem uidetur sensisse doctor modernus, Scotus: ipse enim dicit quod persone diuine non constituuntur in esse personali per relaciones, quia utique uerum est quia rationes constitutiue non sunt formaliter huiusmodi relaciones, set sunt alterius rationis ab eis, eas eminenter tantum, non autem formaliter continentis; nec tamen dico quod huiusmodi rationes sint formaliter absolute, ymo possunt esse relatiue, licet sint Idem forte intellexit Doctor Subtilis, licet non perfecte expressit in hoc suam mentem.¹⁴⁸

So, when the *opinio de absolutis* appears in association to Scotus, Francis openly denies it. Instead, later in the dd. 25-26, when the same opinion will appear in anonymous form, they will be only the arguments of authority to hold back Francis to pronounce favorable to the relative character of the persons.

In conclusion, Francis of Appignano's examination of the order of origin and of the relative or absolute character of the properties of the Trinity persons doesn't testify Scotus' sequence. In fact both the order of origin and the character of the persons are elaborated again. Camille Bérubé is right in finding that Francis of Appignano, being genial, is an independent Scotist¹⁴⁹. Francis seems to be animated by the need to attenuate the more critical aspects of Scotus' theories. these are the inevitable starting point, immediate or mediated by Landulph Caracciolo, for example, but subjected to an accommodating interpretation. In fact, if the order of origin and of nature are accepted together with the simultaneity and the identity of the terms of succession, the *consequentia essendi*, of Harclay stamp, and presupposition, intervene to limit the risk of those who lean toward Caracciolo's idea, falling into a contradiction in logic of the Father and the Son being and not being simultaneously in the same instant of eternity. They are endowed with an additional, virtual being that remedies the

148 Franciscus de Appignano, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, d. 21, q. un., a. 1, p. 583, § 78.

149 C. Bérubé, «La première école scotiste», in Z. Kaluza_P. Vignaux (éds.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris 1984, pp. 9-24.

problem of the equivalence of the instants of origin with that of eternity and those of time. Scotus would have rejected this equivalence. This being, associated with *consequentia essendi* and the distinction of the determinations *de possibili* and *de inesse*, has the merit of incorporating the ontological status of one person in the other that presupposes and is presupposed by Him, according to a logical not a purely real succession and a permanent condition in all kinds of instant.

Despite to a veiled adhesion to the Scotian theory of the absolute character in an anonymous form, Francis' denial of this character is clear; but, like Mayronnes, Appignano supports the relative character only by arguments of faith. After highlighting the role of the intellect, the persons end up by being qualified as relative. In fact, after accepting the order of origin and the relative character of the persons, Francis of Appignano consigns to the human intellect *in via* a logical instrument for identifying the persons that have previously been enumerated thanks to the order of origin, referring to the names of the three persons and their meaning and hence to their constitutive reasons of generation and spiration. Using this instrument, the human intellect becomes able to associate the names and functions to the three persons, starting from the absolute foundation of the relation. However, this association is seen as ephemeral because it leads the human intellect to know only the extrinsic reasons for the persons, leaving it ignorant and stuttering in regard to the only neutral and indistinct reason for the three divine persons *ex parte rei*, to the property described by the three authorities, that must be in agreement in Francis' eyes. In the absence of this reason, the human intellect can only associate the number of the person according to the order of origin of the name but without being able to understand the intrinsic meaning of the Godhead.

LA CONCEZIONE DELL'INDIVIDUO NEL PENSIERO DI FRANCESCO DI APPIGNANO

Premessa

Raccogliendo e riformulando i propri contributi più che decennali su Francesco della Marca, Tiziana Suarez-Nani ha constatato, nel suo *La matière et l'esprit*, che una delle cifre fondamentali del pensiero di Francesco sta nella vigorosa difesa del primato ontologico dell'individuo: sono gli individui ad esistere propriamente e compiutamente, esprimendo così, in maniera piena, la positività dell'essere, l'unità per sé e l'attualità. Una tale condizione ontologica –sottolinea Suarez-Nani– si squaderna pienamente negli individui viventi e dotati di ragione, capaci di essere essi stessi il principio e la radice del proprio agire².

Nel promuovere una tale *mise en avant de l'individualité*³, Francesco non si presenta certamente come un caso isolato. Studiosi come Camille Berubé, Colin Morris e Iogna Prat hanno mostrato che la “scoperta dell'individuo” si costituisce come un elemento cruciale della cultura medievale, elemento a cui la cosiddetta “scuola francescana” ha dato un contributo incontestabile⁴. Un rinnovato impulso all'indagine sullo

1 Il presente studio è inserito nel quadro di un progetto di ricerca intitolato *Matière, lieu et espace dans la pensée médiévale*, finanziato dal Fondo Nazionale Svizzero per la Ricerca Scientifica e condotto all'Università di Friburgo sotto la direzione della prof.ssa Tiziana Suarez-Nani.

2 T. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche*, Academic Press-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 2015, p. 422: «Seules entités existantes à proprement parler, les individus représentent chacun une unité positive, irréductible, essentielle et par soi. Chaque entité individuelle se distingue des autres par elle-même et, s'agissant des individus doués de raison, le primauté de leur individualité est attestée encore davantage par leur autonomie et leur capacité à être les principes suffisants de leur agir».

3 L'espressione è presa ancora da Suarez-Nani. Cfr. Ibidem.

4 C. Berubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses de l'Université, Presses Universitaires, Montreal-Paris 1964; C. Morris, *The Discovery of the Individual (1050-1200)*, Harper Torchbooks, New York-Hagerstown-San Francisco-London 1973; D. Iogna-Prat, *Introduction générale. La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge*, in É. Anheim et al. (éd.), *L'individu*

statuto ontologico dell'individuo è arrivato anche dal cosiddetto "ritorno" di Aristotele in Occidente, il quale ha stimolato una rinnovata riflessione sull'individuazione, anche grazie alla decisiva mediazione dei testi di autori come Avicenna e Averroè⁵. Stando così le cose, ci sembra significativo, in questa sede, osservare come Francesco di Appignano si sia inserito nell'alveo di una tale messa a fuoco del primato ontologico dell'individuo.

Oltre agli studi di Tiziana Suarez-Nani già menzionati, possiamo segnalare due ulteriori contributi recenti, che hanno messo in luce le peculiarità della posizione di Francesco sull'individuo, contributi che sono stati prodotti proprio in concomitanza di due diverse edizioni dei Convegni organizzati dal Centro studi Francesco d'Appignano. Il primo è quello di Fabrizio Amerini, il quale nel suo *La natura della sostanza nel commento alla Metafisica di Francesco d'Appignano*, ha sottolineato che Francesco, assunta la tesi aristotelica secondo la quale la sostanza individuale è un sinolo di materia e forma, avrebbe riconosciuto all'attualità propria del sinolo la capacità riconfigurare le parti, trasfigurando del tutto l'essere rappresentato da materia e forma⁶. Nel secondo contributo, William Duba si occupa della determinazione del tipo di "realismo" promosso da Francesco di Appignano. Duba fornisce un'attenta analisi del modo in cui il maestro francescano avrebbe giustificato la tesi secondo cui individui irriducibilmente diversi dal punto di vista numerico possano essere però, ad un tempo, *realmente* identici, dal punto di vista della specie⁷.

au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant le modernité, sous la direction de B. M. Bedos-Rezak et D. Iogna-Prat, Aubier, Paris 2005, pp. 7-29.

5 Si veda al riguardo, l'ottima ricostruzione del problema offerta da Olivier Boulnois in Idem, *Lire le Principe d'Individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014, pp. 13-61.

6 F. Amerini, *La natura della sostanza nel commento alla Metafisica di Francesco d'Appignano*, in D. Priori (ed.), *Atti del IV Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Ascoli Piceno 2008, p. 69: «L'attualità del composto costituisce un'attualità piena e completa, perché sprovvista di ulteriore potenzialità, e al tempo stesso costituisce il fine delle attualità della materia e della forma. In questa prospettiva, l'attualità del composto è più 'pura' dell'attualità della forma, nonostante che includa parti potenziali. [...] Se abbiamo ricostruito correttamente la posizione di Francesco, potremmo dire che Francesco ha elaborato una teoria olistica della sostanza. L'attualità del composto, infatti, è pensata sostituire l'attualità della materia e della forma. In questo modo, il composto opera una radicale reidentificazione dei propri elementi costituenti».

7 W. O. Duba, *Francesco di Appignano alla ricerca del realismo*, in D. Priori (ed.), *Atti del V Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Terra dei Fioretti, Jesi (AN) 2011, pp. 61-76.

Oltre a fornire alcuni validi elementi di lettura della posizione di Francesco, i contributi che abbiamo richiamato ci danno anche preziose indicazioni sull'oggetto che intendiamo trattare in questa sede. Nell'ottica di Francesco, occuparsi dell'individualità significa infatti affrontare due questioni diverse: innanzitutto vuol dire stabilire quali sono i principi ontologici che danno vita all'individuo e come entrano in relazione tra di loro; in secondo luogo, significa rendere filosoficamente ragione del fatto che ciascun individuo non è soltanto un ente distinto da altri enti, ma è anche e sempre ciò che concretizza una precisa identità specifica, che può condividere con altri individui. Porsi quest'ultima domanda significa affrontare il tema dell'*individuazione*.

Il nostro contributo si dividerà dunque in due parti fondamentali. Nella prima ci occuperemo del modo in cui Francesco ha determinato la relazione tra i principi costitutivi della sostanza (materia, forma e sinolo) e il rapporto tra soggetto e accidenti. Nella seconda parte, metteremo a fuoco il fatto che il maestro di Appignano ha proposto una dottrina realista dell'identità specifica molto vicina a quella di Duns Scoto, distaccandosi però da quest'ultimo sensibilmente, quando si è trattato di stabilire la propria posizione sull'individuazione.

1. Francesco della Marca e la positività ontologica dell'individuo

Francesco della Marca condivide con diversi autori del suo tempo, da Tommaso d'Aquino a Duns Scoto, la tesi secondo cui l'essenza di un ente non consiste né nella sola materia, né nella sola forma. Di conseguenza, la piena attualità della sostanza si identifica con l'attualità del sinolo⁸. Francesco si allontana però sia da Tommaso d'A-

8 Francesco di Appignano, *Quaestiones super Metaphysicam*, l. 7, § 26, ed. Mariani, p. 761: «Actualitas actuans est perfectior actualitate actuata; sed entitas totius actuat entitatem forme et materie quia totum perficit utramque partem et utraque pars actuatur a toto; ergo entitas totius est actualior entitate forme». Cfr. Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 12, q. unica, § 49, ed. Vaticana, t. 19, p. 88: «Quomodo tunc est compositum unum? Dico quod oportet alterum istorum dare: vel quod omne 'per se unum' sit simplex et non realiter compositum, ita quod ens non dividatur per 'simplex' et 'compositum', -vel quod omne compositum componatur ex aliquo et nihilo-, vel quod omne compositum et 'per se unum' componatur ex aliquo et aliquo. Et quia prima duo sunt incompossibilia, ideo tenendum est tertium, quod compositum est 'per se unum', non simplex, sed unitate conveniente supposito, habens in se rem et rem». Cfr. anche Idem, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, a. 1, § 15, ed. Wadding-Vives, p. 8 e Ibidem, § 17, p. 9; Idem, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, q. 15, § 12, in Idem, *Opera Philosophica*, v. 1, ed. R. Andrews, G. Etzkorn,

quino, sia da Duns Scoto, nel modo in cui rende filosoficamente ragione di questo asserito. Concependo la materia come pura potenzialità, Tommaso fondava la consistenza ontologica dell'individuo sulla rigorosa unicità e attualità della sua forma sostanziale⁹; Scoto, invece, riteneva che l'atto della sostanza individuale fosse il risultato di una vera composizione tra atti di tipo diverso, quello costituito dalla materia e quello proprio della forma¹⁰. Si può dire che, rispetto a queste opzioni, Francesco elabori una sorta di via intermedia: come per Tommaso, solo la forma e il composto sono entità in atto *simpliciter*; mentre la materia è, in sé, pura potenzialità; tuttavia, l'unità e l'identità individuale sono concepite da Francesco piuttosto alla maniera di Scoto, ossia come il frutto dell'unione di principi a cui riconoscere, sotto aspetti diversi, una loro propria consistenza ontologica.

a) *Simpliciter e secundum quid: potenza e atto della sostanza e dei suoi principi*

Per determinare i rapporti tra materia, forma e composto, Francesco utilizza in maniera sistematica la coppia concettuale *simpliciter-secundum quid*. Egli intende mostrare che ogni componente sostanziale possiede una sua propria positività che lo rende, almeno sotto un certo punto di vista, "primo" rispetto agli altri¹¹. Così, anche la materia, che pure Francesco considera un ente in potenza *simpliciter*, risulta in atto *secundum quid*, ossia in riferimento ad una serie di aspetti che la caratterizzano e che la rendono, come tale, un'entità concreta distinta dalla forma. La materia, ad esempio, può essere detta "in atto" in riferimento al fatto che essa è, come tale, un certo prodotto

G. Gál, R. Green, T. Noone, R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1999, p. 386-387; Idem, *Quaest. Met.*, l. 8, q. 4, ed. St. Bonaventure, t. 4, pp. 589-506. Quanto a Tommaso d'Aquino, rinviamo ai testi già indicati in A. Petagine, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Academic Press Fribourg-Édition du Cerf, Fribourg-Paris 2014, p. 107, nota 19.

9 Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 3, *responsio*, ed. Leonina, t. 24/2, a. 3, pp. 38-39: «Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum»; Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, § 139, ed. Vaticana, t. 7, p. 462: «sicut probatur ex multis locis VII, cap. 'De partibus definitionis': materia est de essentia substantiae compositae, puta hominis, - et non est tale compositum praecise essentia formae».

10 Cfr. *supra*, nota 8.

11 Cfr. Francesco di Appignano, *Quaestiones super Metaphysicam*, l. 7, q. 4, ed. Mariani, pp. 753-764.

della creazione; soprattutto, essa si costituisce come principio fondante, necessario e ingenerabile, dei processi naturali; essendo in grado di svolgere una tale funzione, la materia non può essere considerata un ente puramente possibile¹². Francesco non teme poi di affermare che, quanto a stabilità e incorruttibilità, la materia risulta addirittura più consistente della forma¹³. In virtù di questi elementi, Francesco prende le distanze dalla tesi aristotelica secondo cui la materia sarebbe, in se stessa, il principio di corruttibilità della sostanza¹⁴.

La tesi difesa dal nostro autore sembrerebbe porgere il fianco ad un'obiezione difficile da superare: mentre risulta ben chiaro il modo in cui ciò che è in atto *simpliciter* possa risultare in potenza secondo un qualche aspetto, appare decisamente meno chiaro come un ente possa essere in potenza *simpliciter* e, contemporaneamente, in atto *secundum quid*. Se un'entità è in potenza *simpliciter*, sembrerebbe inevitabile affermare, come facevano Tommaso d'Aquino o Pietro Aureolo, che essa non possa essere in atto in alcun modo, se non venendo attualizzata da qualcos'altro. Se si accetta che qualcosa è in atto *secundum quid*, come si fa a sostenere che sia in potenza *simpliciter*? Resta comunque chiaro, al di là di questa difficoltà, l'intento profondo promosso da Francesco: rifiutando la rigida corrispondenza tra atto e forma e tra potenza e materia, egli si adopera per mostrare che l'individuo è un'entità positiva innanzitutto perché già lo sono, ciascuno a suo modo, i principi che lo costituiscono¹⁵.

12 Ibidem, l. 7, q. 5, §§ 23-27, pp. 769-770.

13 Ibidem, § 28, p. 770: «Simpliciter, forma est actualior quam materia; materia autem secundum quid, actualior quam forma, nam necessarium, in quantum necessarium, est actualius possibili; materia autem prima habet esse necessarium respectu agentis naturalis, uel quia non est subicibilis corruptioni naturali, forma autem habet esse possibile quia est generabile et corruptibile; ergo materia aliquo modo est actualior quam forma, et ita materia non solum habet aliquid actualitatis, sed etiam aliquo modo est actualior forma». Cfr. anche Idem, *Reportatio II A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 28-49, q. 28, § 24, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, D. Carron, G.J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven 2012, *Rep. A in II Sent.*, p. 8; Ibidem, q. 29, § 15, p. 25.

14 Cfr. Ibidem, q. 32, §§ 6-8, ed. Suarez-Nani et al., pp. 44-45. Per un'analisi di questo aspetto della dottrina di Francesco, si vedano T. Suarez-Nani, *Materia e forma nel commento di Francesco della Marca sul II libro delle Sentenze*, pp. 502-503 e Id., *Matière et esprit*, pp. 18-21; Amerini, *La natura della sostanza*, pp. 59-62.

15 Francesco di Appignano, *Quaestiones super Metaphysicam*, l. 7, q. 5, § 12, pp. 767-768: «Non est magis propria actualitas formae quam potentialitas materiae; sed forma non est libera ab omni potentialitate, quia quelibet forma limitata est in potentia aliquo modo; ergo simi-

b) L'individuo come *totum* costituito da soggetto e accidenti

Quando identifichiamo l'individuo con una certa sostanza, ne individuiamo il modo d'essere principale, ma non l'unico. Infatti, ogni ente individuale si configura come un tutto, composto dalla sostanza –che funge da soggetto– e dagli accidenti. L'esistenza di questa composizione non rappresenta solo un segno di limitatezza e di distanza dal Creatore (solo Dio, infatti, è perfettamente semplice, ponendosi quindi al di là delle categorie di soggetto e accidente), ma implica anche il fatto che gli accidenti rappresentino delle genuine perfezioni ontologiche, che realmente incrementano quanto è costituito dalla sostanza. Come è stato notato da alcuni studiosi, Francesco appare particolarmente sensibile al riconoscimento della specifica consistenza ontologica degli accidenti¹⁶, senza però perdere di vista la tesi, già sostenuta con chiarezza anche da Duns Scoto, secondo cui solo la sostanza è principio di inerenza degli accidenti: solo essa è, propriamente, “soggetto”.

Francesco di Appignano precisa al riguardo che la materia, presentata da Aristotele come il soggetto della generazione e della corruzione, è certamente la radice fondamentale di ogni ricezione soggettiva che caratterizza la sostanza, ma non è soggetto nel senso proprio in cui lo è solo la sostanza in atto¹⁷. Quest'ultima precisazione è rilevante, perché proprio in quegli anni Pietro Aureolo stava affermando, sulla scorta di

liter materia non est expers ab omni actualitate». Condividiamo perciò, quanto afferma Tiziana Suarez-Nani, quando afferma che la valorizzazione della materia rientra in un quadro in cui Francesco collega la fisica e la cosmologia ad una metafisica caratterizzata dalla positività ontologica dell'individuo. Cfr. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit*, pp. 43-44 e ibidem, pp. 14-18.

16 Cfr. P.J.J.M. Bakker, *La Raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, 2 voll., Nijmegen 1999, vol. 2, pp. 399-401; 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.

17 Francesco di Appignano, *Rep. A in II Sent.*, q. 28, §§ 35-36, ed. Suarez-Nani et al., pp. 13-14: «Principium enim substantiae est materia prima, principium autem sive subiectum quantitatis est substantia composita; et subiectum qualitatis, quantitas; et qualitas <subiectum> relationum, et etiam quantitas. Et ita principia omnium sunt eadem secundum proportionem, quia, sicut se habet materia prima ad substantiam sive formam substantialem, ita substantia composita ad quantitatem, et qualitas. Et ita principia omnium sunt eadem secundum proportionem, quia sicut se habet materia prima ad substantiam sive formam substantialem, ita substantia composita ad quantitatem, et quantitas ad qualitatem. Ipsa enim materia prima est mediatum vel immediatum omnium principium subiectivum».

Averroè, che la materia è direttamente il soggetto delle dimensioni e degli accidenti che permangono nel divenire sostanziale¹⁸. Al riguardo, utilizzando ancora una volta la coppia concettuale *simpliciter-secundum quid*, Francesco afferma che il soggetto si trova nella peculiare condizione ontologica di essere in atto *simpliciter* e in potenza *secundum quid*. In virtù di questa configurazione, esiste almeno un aspetto per il quale la composizione tra soggetto e accidente esprime una maniera più perfetta di essere, all'interno dell'individuo, rispetto alla composizione tra materia e forma: nel momento in cui si compone con i propri accidenti, spiega Francesco, il soggetto non dà vita ad una terza entità per sussistere, come accade nel caso dell'unione di materia e forma, ma mantiene salda la propria identità, arricchendola con le perfezioni accidentali¹⁹.

Francesco della Marca fa valere con forza questa prospettiva, quando stabilisce la condizione ontologica delle sostanze individuali spirituali²⁰. Sebbene, a suo parere, Aristotele non abbia stabilito con chiarezza la vera natura delle intelligenze, non ci sono dubbi che le abbia concepite come motori delle sfere celesti. Ebbene, per poter svolgere questo ruolo, l'intelligenza deve innanzitutto cogliere la produzione del moto celeste come conveniente con il proprio fine ultimo, amando ciò che le permette di corrispondere ad esso e volendo agire di conseguenza. Ciò implica che la sostanza spirituale ami se stessa pienamente amando il *primum*, che le si presenta come oggetto

18 Cfr. Pietro Aureolo, *In Secundum librum Sententiarum*, d. 12, q. 1, a. 2, Zannetti, Roma 1605, p. 159bB-D. La base di questa posizione è la dottrina averroista delle dimensioni indeterminate. Cfr. Averroè, *In Phys.*, l. 4, comm. 15, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois Commentariis*, Venetiis Apud Iunctas 1562, ff. 126vA-127rC.

19 Id., *Reportatio II A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 13-27, q. 13, a. 3, § 40, ed. T. Suarez-Nani, W. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven 2010, p. 18: «Quando dicitur quod compositio ex subiecto et accidente est maior compositio ex materia et forma, dico quod verum est quantum ad illud quod est materiale in compositioe, puta quantum ad ipsam differentiam componentium. Quantum autem ad illud quod est formale et principale in compositioe, quod quidem est potentia unius componentium ad alterum, vel utriusque ad tertium, maior compositio et perfectior est illa compositio quae est forma et materia quam illa quae est ex subiecto et accidente. Magis enim materia est in potentia ad formam substantialem, cum sit ad ipsam in potentia simpliciter, quam subiectum ad formam accidentalem, cum sit in potentia tantum secundum quid ad ipsam; materia enim est in actu secundum quid et in potentia simpliciter, e converso autem subiectum est in actu simpliciter et in potentia secundum quid. Forma etiam et materia sunt in potentia ad aliquod tertium, non autem accidens et subiectum».

20 Cfr. *Ibidem*, q. 13, a. 2, §§ 16-20, pp. 8-10.

massimamente buono e nobile. L'oggetto dell'amore di tali sostanze non si identifica dunque né con la loro essenza, né con la loro potenza: il loro compimento deriva infatti dall'amore di qualcosa –o meglio di qualcuno– che è diverso da loro. Ciò non sarebbe possibile, conclude Francesco, se l'amore di cui le intelligenze create sono capaci non inerisse loro come una perfezione di tipo accidentale²¹. A questo argomento, incentrato sull'amore e dunque sulla volontà, Francesco ne fa seguire uno analogo, basato invece sull'intellezione: l'intelligenza si compie cogliendo la causa prima e dunque pensando qualcosa che non si identifica semplicemente con la propria essenza²². Ciò che dunque caratterizza lo statuto ontologico dell'individuo spirituale è principalmente il suo costituirsi come *soggetto*, ovvero come sostanza capace di supportare accidenti spirituali, quali sono l'intelletto e la volontà.

Oltre alla composizione soggetto-accidenti, Francesco della Marca riconosce a tali sostanze la composizione tra genere e differenza. Egli adduce due ragioni per sostenere questa tesi. La prima si fonda sulla dottrina scotista della distinzione formale: il genere e la differenza esprimono una medesima realtà, ma indicano cose diverse di quella realtà. Un tale scarto non può derivare dalla ragione stessa, ma deve avere un fondamento nella realtà. Dato che genere e specie non possono costituirsi come due *res*, essere saranno allora due differenti *formalità* della medesima cosa²³. La seconda ragione si basa sul fatto che il genere possiede una potenzialità diversa da quella della materia: mentre la materia è un principio puramente potenziale ed indeterminato, al genere esprime già un certo atto, che ne limita la potenzialità a un certo tipo di differenze specifiche²⁴. Attraverso tali prese di posizione, Francesco dà il proprio contributo al su-

21 Ibidem, § 17, pp. 8-9: «Huiusmodi intelligentia non diligit perfectionem primi sive finem ultimum propter se sive propter rationem essentiae suae, sed e converso propter rationem essentiae primi diligit se. Ergo essentia primi est ratio intelligendi se ipsam. Sed omnis actus habens obiectum diversum a potentia est accidens; actus autem amoris ordinati intelligentiae habet pro obiecto essentiam primi, quae distinguitur ab essentia propria et a potentia; ergo eius amore est accidens».

22 Cfr. Ibidem, § 19, p. 9.

23 Ibidem, q. 15, art. 1, § 36, p. 56: «Licet genus et differentia distinguatur ex natura rei, et species similiter, tamen ex hoc non sequitur compositio materiae et formae accidentibus, quia materia et forma sunt res distinctae per essentiam. Genus autem et differentia, sive species, non distinguuntur sicut res diversae per essentiam, sed sicut diversae formalitates vel realitates eiusdem essentiae».

24 Ibidem, q. 15, a. 1, § 44, p. 59: «Differentia est inter materiam et genus, sive illud a quo

peramento, in ambito francescano, della dottrina dell'ilemorfismo universale, sostenuta da diversi autori francescani del XIII e ancora presente all'inizio del XIV: non sarebbe quella di materia a forma la composizione più comune alle creature, bensì quella tra sostanza e accidenti, insieme alla composizione, interna alla sostanza stessa, tra genere e differenza.

2. Leggere la singolarità alla luce dell'identità specifica: l'individuazione secondo Francesco della Marca

Come abbiamo ricordato all'inizio, l'indagine sull'individuo compiuta dagli autori del tempo di Francesco non si limitava alla considerazione dei principi che lo costituiscono come entità in atto. L'individuo è anche e sempre l'esemplare di una certa specie, ovvero un ente singolare dotato di una certa identità, che può condividere con altri individui e può trasmettere per via generativa. Il tentativo di rendere ragione di quest'aspetto significava, per tali autori, affrontare la questione dell'individuazione.

Per comprendere la soluzione proposta da Francesco al riguardo, bisogna considerare previamente il fatto che egli segue Duns Scoto su un punto cruciale. Quest'ultimo aveva costantemente messo in chiaro il fatto che non fosse possibile ottenere una corretta comprensione della singolarità negando la presenza, nell'individuo, dell'identità specifica, identità che la singolarità stessa, costituendosi come unità numerica, è chiamata ad esprimere.

a) La realtà dell'unità specifica: da Duns Scoto a Francesco della Marca

Giovanni Duns Scoto osservava che l'individuo non si identifica semplicemente con il fatto di essere un'entità unica e incomunicabile. Esso è anche –ineludibilmente– ciò che realizza una *natura comune*, che non può essere ridotta ad un mero costrutto mentale. Per questo, Scoto sosteneva che una tale natura si costituisce come un'unità reale e positiva, ma minore di quella numerica espressa dall'ente singolare e sussisten-

sumitur genus, quoniam materia est ens simpliciter in potentia, non dicens quid nec quale, nec quantum, secundum Philosophum; genus autem, licet sit in potentia ad speciem, dicit tamen aliquem actum. Unde color est ens simpliciter in actu, licet sit in potentia ad ulteriorem actum, puta ad albedinem. Et ideo alia est potentialitas materiae et alia potentialitas generis. Propter quod, licet quaelibet species cuiuscumque generis sit composita ex genere et differentia, et per consequens ex potentiale et actuali, non tamen ex hoc sequitur quod quaelibet sit composita ex materia et forma». Cfr. anche Ibidem, q. 13, a. 3, § 42, p. 19.

te²⁵. Inoltre, egli osservava che le relazioni di somiglianza e di uguaglianza possiedono un fondamento nella cosa stessa, che non può coincidere con l'unità numerica: gli individui, infatti, considerati nella loro mera singolarità, non sono né simili, né uguali tra loro²⁶. Scoto sottolinea anche il fatto che se non si desse alcun'altra unità reale fuori da quella numerica, non si potrebbero nemmeno spiegare i rapporti di contrarietà, né affermare appieno la pluralità di determinazioni che caratterizzano l'ente; neppure si potrebbe comprendere quale tipo di unità possa sussistere tra il generato e il generante, tale da permettere il venire all'essere dell'uno dall'altro²⁷.

Uno sguardo sinottico su questi argomenti ci porta a dire che per Duns Scoto il primato ontologico dell'ente singolare non è *esclusivo*, bensì *inclusivo* di dimensioni ontologiche tra loro diverse: l'individuo si rivela come quel tipo di ente capace di far sussistere in sé diversi tipi di unità, così da esprimere, *contenendoli*, sia i caratteri propri di un certo ente, sia quelli comuni con altri individui²⁸.

Francesco di Appignano si pone certamente in continuità con questo tipo di pro-

25 Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 30, ed. Vaticana, t. 7, p. 402: «Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se, -et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis». Cfr. anche Idem, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 36, ed. Vaticana, t. 18, pp. 238-239; Idem, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 11, p. 30a-b; Idem, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, §§ 61-64, ed. St. Bonaventure, pp. 239-240. Sulla centralità nel discorso scotiano dell'identità reale della natura comune, cfr. R. Meßner, *Il principio di individuazione nella visione scotista*, pp. 39-40; A.B. Wolter, *Scotus' Individuation Theory*, in Idem, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca-London 1990, pp. 68-97, in particolare pp. 71-83; S. Elkatip, *Individuation and Duns Scotus*, «Medioevo» 21 (1995), pp. 509-526, in particolare pp. 514-517; P. King, *Scotus on Common Nature*, «Philosophical Topics» 20 (1992), pp. 50-76.

26 Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 21, ed. Vaticana, t. 18, pp. 234-235; Idem, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 19, p. 398-399; Idem, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 9, ed. Wadding-Vivès, t. 23, p. 29b; Idem, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 67, St. Bonaventure, t. 4, p. 241-242; Aristotele, *Metaph.*, Δ 15, 1021a9-12.

27 Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, q. 1, § 23-27, ed. Vaticana, t. 18, pp. 235-236; Idem, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, §§ 20-28, ed. Vaticana, t. 7, pp. 399-402; Idem *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 5, § 10, ed. Wadding-Vivès, t. 23, pp. 29b-30a; Idem, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 83, St. Bonaventure, t. 4, p. 246.

28 Idem, *Quaest. Met.*, I, 7, q. 13, § 131, ed. St. Bonaventure, t. 4, p. 264: «Cuicumque

spettiva, allorché sostiene che l'unità specifica che sussiste tra più individui è qualcosa di reale e non una mera rappresentazione mentale, come avrebbero detto Guglielmo di Ware, Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham²⁹. Riprendendo a suo modo il linguaggio scotiano, Francesco afferma che l'unità specifica rappresenta un'unità minore *intensive* di quella numerica, ma maggiore di essa *extensive*: minore *intensive*, perché l'unità secondo la specie non possiede né la perfezione, né l'attualità di quella espressa nella singolarità; maggiore *extensive*, perché l'unità specifica si estende ad una pluralità di individui, cosa impossibile, naturalmente, per l'unità numerica³⁰.

enim gradui reali entitatis correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam possibilis, sic natura, cui intellectus tribuit intentionem speciei quae dicta est esse in re et communis –sicut commune est possibile in re–, numquam separatur ab illa perfectione unitive secum contenta vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis». Cfr. anche Ibidem, § 135, p. 265; §§ 137-144, pp. 265-267; Idem, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 8, § 3, ed. Wadding-Vivès, t. 23, p. 37b. Per una definizione della *continentia unitiva*, cfr. Id., *Rep. Par.*, II, d. 16, q. unica, pp. 74-75. Per un'analisi della presenza del sintagma *continentia unitiva* nell'opera di Scoto, rimandiamo a S. Dumont, *The Question of Individuation in Scotus's Quaestiones super Metaphysicam*, in L. Sileo (ed.), *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, v. 1, pp. 193–227, in particolare pp. 214-216 e pp. 225-226.

29 Cfr. Pietro Aureolo, *In II Sent.*, d. 9, q. 2, a. 2, p. 108bB-D: «Non enim potest actu esse humanitatis universalis, nisi in intellectu: ergo potentia ad illam plurificari est tantum in intellectu: ergo humanitas ut indifferens est, hoc est ut possibilis est plurificari, non est in re, sed tantum in intellectu. [...] Confirmo conclusionem illam, quia omne quod est, unum numero est, secundum Boetium: ergo videtur, quod omnis intitas eo ipso quod est extra intellectum, sit singularis de se, nec debeo nec quaerere aliam causam». Quanto a Guglielmo di Ware, cfr. G. Gál, *Guilelmi de Ware OFM doctrina philosophica per summa capita proposita*, «Franciscan Studies» 14 (1954), pp. 155-180 e 265-292, in particolare pp. 268-270; Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, I, d. 2, q. 7, in *Opera Theologica*, v. 2, ed. S. Brown-G. Gál, Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y., 1970, p. 197, 14-18. Tra gli studi, si vedano in particolare R.L. Friedman, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, «Vivarium» 38 (2000), pp. 181-193; M. De Rijk, *Giraldus Odonis, Godfrey of Fontaines and Peter Auriol on the Principle of Individuation*, in S. Caroti, R. Imbach, Z. Kaluza, G. Stabile, L. Sturlese (eds.), *Ad ingenii acuitionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2006 (TEMA 38), pp. 403-436, in particolare pp. 424-427 e T. Suarez-Nani, *Singularité et Individualité selon Pierre Auriol*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 339-357; A. Maurer, *William of Ockham (b. ca 1285; d. 1347)*, in Gracia, *Individuation in Scholasticism*, pp. 373-396.

30 Cfr. Francesco di Appignano, *Questiones preambule*, a. 3, redactio A, § 107, in Idem, *Commentarius in IV Libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaestiones praemabulae et Prologus*, ed. N. Mariani, Edizioni del Collegio S. Bonaventura di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2003, p. 176; Ibidem, l. 3, q. 1, a. 2, § 636, p. 333; Ibidem, redactio B, l. 3, a. 2, § 36, p. 362.

Nelle questioni preambolari (o *principia*) al commento dei diversi libri delle *Sentenze*, Francesco della Marca tocca più volte il problema dello statuto ontologico dell'identità specifica³¹. Egli dimostra che l'unità specifica è *ex natura rei* enunciando il seguente principio: una certa unità può venire meno in due modi, ossia direttamente a causa di una diversità ad essa opposta, oppure per una diversità che include quella opposta. Ebbene, la diversità numerica tra individui non si oppone all'unità specifica, dato che non vi è nessuna ragione intrinseca alla singolarità che porti ad escludere che più singoli partecipino della medesima specie. Per negare però che l'unità specifica sia reale, bisognerebbe dimostrare che essa sia intrinsecamente legata alla sola differenza numerica, ma questo non è vero, perché –spiega Francesco– la specie umana non acquisisce una maggiore identità con se stessa trovandosi nel solo Socrate, piuttosto che trovandosi sia in Socrate, sia in Platone. Perciò, se la specie non si trovasse realmente, secondo una medesima unità, in Socrate e Platone, noi non potremmo in alcun modo dire che entrambi appartengano alla medesima specie³². Francesco chiarisce al riguardo che ogni unità reale viene meno soltanto a causa di una differenza dello stesso livello. Così, solo una differenza specifica può rimuovere un'unità specifica³³.

Se Francesco si pone in continuità con Scoto, quando afferma l'identità reale

31 Sulle caratteristiche di questo tipo di questioni cerimoniali, in cui il maestro si confrontava con le tesi di altri maestri che leggevano le *Sentenze* in quel medesimo anno, cfr. R.L. Friedman, *Principia and Prologue in Francesco d'Appignano's Sentences Commentary*, in D. Priori (ed.), *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Appignano del Tronto 2004, pp. 123-149; Duba, *Francesco di Appignano alla ricerca del realismo*, pp. 62-63.

32 Cfr. Idem, *Questio preambula*, l. 4, q. 1, a. 2, redactio A, §§ 343-349, ed. Mariani, pp. 250-253; Idem, *Quaestio preambula*, l. 2, q. 1, a. 1, redactio A §§ 383-386, in *Ibid.*, pp. 264-266; Idem, *Quaestio preambula*, l. 3, q. 1, a. 2, §§ 640-642, in *Ibidem*, pp. 333-334; *Ibidem*, §§ 646-649, pp. 335-337.

33 Idem, *Quaestio preambula*, l. 2, q. 1, a. 1, redactio A § 384, p. 265: «unitas non remouetur ab aliquibus nisi propter diuersitatem oppositam uel propter diuersitatem intercedentem diuersitatem oppositam illi unitati; set diuersitas specifica opponitur unitati specificae, et non diuersitas numeralis, nec diuersitas numeralis includit diuersitatem specificam; ergo unitas specifica non remouetur realiter a duobus indiuiduis eiusdem speciei propter diuersitatem numeralem nec propter diuersitatem specificam quia illa non est in eis; ergo remanet in eis unitas specifica realis, sicut remanet in quolibet indiuiduo per se sumpto». Cfr. anche Francesco di Appignano, *Rep. A in II Sent.*, q. 1, ed. Suarez-Nani et al., pp. 2-3. Per una trattazione dettagliata di questo aspetto della dottrina di Francesco e dei diversi testi in cui l'Appignanese lo affronta, rimandiamo alle analisi dettagliate svolte da William Duba nel suo *Francesco d'Appignano alla scuola del realismo*, pp. 61-76.

della specie all'interno dell'essere dell'individuo, egli se ne allontana, allorché afferma che gli argomenti con cui Scoto pretende di dimostrare la realtà extra-mentale dell'unità specifica non sono adeguati: così come la materia non è “una” secondo un'unità positiva, ma solo privativa –essa infatti è in atto solo divisa nei diversi individui– per la medesima ragione l'unità specifica non può essere concepita come un'unità positiva, ma solo come un'unità privativa. Gli argomenti di Scoto invece, secondo Francesco, spingerebbero a fare della specie un che di positivo. In tal senso, si potrebbe pensare che l'Appignanese riconoscesse una qualche ragione alla critica che Aureolo dirigeva a Scoto su questo punto, accusandolo di supporre una visione «platonica» dell'unità specifica³⁴.

Sensibilmente diversa da quella di Scoto è anche la dottrina dell'individuazione elaborata da Francesco. Egli precisa che quando si affronta questo problema, bisogna riflettere su che cosa rende il singolo individuo un tutto in rapporto alla propria specie, che gli fornisce la sua più propria identità³⁵. Partendo da queste premesse, Francesco spiega che l'individuazione è causata dai principi stessi che costituiscono la specie e che possiedono, pertanto, la capacità di concretizzarsi nel singolo. Perciò, se i principi costitutivi di una certa specie sono la materia e la forma, allora l'individuazione sarà causata dall'unione di materia e forma, sebbene Francesco riconosca alla forma la capacità di incidere più profondamente nell'individuazione, in quanto è la forma ad avere il ruolo principale nel determinare i caratteri peculiari dell'essenza³⁶.

34 Cfr. Francesco di Appignano, *Rep. A in II Sent.*, q. 15, a. 2, ed. Suarez-Nani et al., p. 65. Tiziana Suarez-Nani osserva che Francesco, adottando questa posizione rifiuta il realismo scotista, senza però cedere al concettualismo di Aureolo. Cfr. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit*, p. 149.

35 Francesco di Appignano, *Rep. A in II Sent.*, q. 14, a. 2, § 33, ed. Suarez-Nani et al., p. 34: «Quid ergo est principium individuationis? Dico quod individuum est per se directe in genere; forma autem non est per se directe in genere, sicut nec etiam materia; et ideo nec forma nec materia est principium individuationis. Sed huiusmodi principium sive differentia sumitur a toto sicut et quaecumque alia differentia cuiuscumque speciei vel generis subalterni, ita quod quodlibet individuum cuiuscumque generis est individuum per propriam et positivam differentiam suae speciei ipsam speciem dividentem».

36 Ibidem, § 33, pp. 34-35: «Sicut enim ad constitutionem speciei, puta hominis, concurrunt forma sicut pars principalis et materia sicut minus principalis, ita et ad constitutionem individui, puta Sortes, haec forma et haec materia, scilicet haec anima et hoc corpus, quorum utrumque est causa eius, licet non ex aequo, et ita causa individui sive individuationis non est materia nec forma tantum, sed utrumque».

Parlando in questo modo, Francesco non si allontana solo da autori come Tommaso d'Aquino, Goffredo di Fontaines o altri, che avevano indicato nella materia e/o nella quantità la causa dell'individuazione; egli si discosta anche da Duns Scoto, il quale riteneva impossibile dare una soluzione adeguata ponendo il problema dell'individuazione sul piano del rapporto tra materia e forma: essendo infatti materia e forma i principi dell'essenza, secondo Scoto né la materia, né forma, né la loro reciproca appropriazione possono provocare l'individuazione, perché in tal caso l'essenza si troverebbe contraddittoriamente ad essere ad un tempo causa ed effetto della medesima cosa. Scoto suggerisce perciò di cambiare radicalmente impostazione, così da considerare l'unità specifica come un certo livello di realtà dell'individuo e la singolarità come un livello ulteriore e irriducibile a quello precedente. Il principio di individuazione sarà dunque ciò che renderà la materia, la forma e il composto *questa* materia, *questa* forma e *questo* composto³⁷.

La posizione adottata da Francesco d'Appignano, ossia che ad essere responsabile dell'individuazione sono i principi stessi dell'essenza, lo avvicina piuttosto a quanto in ambito francescano sostenevano, a questo proposito, autori come Guglielmo

37 Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, §§ 187-188, pp. 483-484: «Et si quaeras a me quae est ista 'entitas individualis' a qua sumitur differentia individualis, est ne materia vel forma vel compositum, respondeo: Omnis entitas quiditativa -sive partialis sive totalis- alicuius generis, est de se indifferens 'ut entitas quiditativa' ad hanc entitatem et illam, ita quod 'ut entitas quiditativa' est naturaliter prior ista entitate ut haec est, -et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est 'hoc') in quantum natura, ita nec materia 'in quantum natura' includit suam entitatem (qua est 'haec materia'), nec forma 'in quantum natura' includit suam. Non est igitur 'ista entitas' materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est 'natura, sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum». Cfr. anche Idem, *Lectura*, II, d. 3, p. 1, qq. 5-6, § 179, ed. Vaticana, t. 18, pp. 285-286; Idem, *Quaest. Met.*, l. 7, q. 13, § 120, ed. St. Bonaventure, t. 4, p. 259; Idem, *Rep. Par.*, II, d. 12, q. 6, § 4, ed. Wadding-Vivès, p. 34a.

di Ware, Guglielmo di Alnwick³⁸ e Gerardo Odone³⁹. Ciò implica che all'individuazione concorreranno due tipi di cause: una intrinseca, che consiste nella reciproca appropriazione dei principi essenziali; l'altra di tipo efficiente, in quanto l'individuazione si realizza nel momento in cui l'ente singolare è prodotto da un certo agente particolare a partire da una materia preesistente⁴⁰.

All'interno di questo quadro, sembra sorgere una difficoltà circa il ruolo che la materia giocherebbe nell'individuazione. Da un lato, Francesco si oppone a chi fa della materia il principio di individuazione, ribattendo che essa gioca un ruolo soltanto secondario, configurandosi come condizione necessaria all'agente naturale per compiere la propria azione⁴¹. Dall'altro lato, però, Francesco ha stabilito che la materia è anche –e soprattutto– una delle cause interne dell'individuazione, in quanto parte costitutiva dell'essenza. Stando così le cose, Francesco non potrebbe rispondere a chi sostiene l'individuazione *per materiam* che essa gioca un ruolo puramente secondario, giacché Francesco le attribuisce in realtà un ruolo *essenziale*, sebbene meno fondamentale di quello della forma.

La distanza tra Francesco di Appignano e Scoto si consuma anche su un altro aspetto: l'individuazione concepita da Francesco sembra concernere in senso proprio e primario i soli enti generabili, i quali vengono all'essere tramite l'azione di un agente naturale e possiedono un'essenza composta. Così, quando egli si trova ad affrontare la questione dell'individuazione delle sostanze spirituali, deve impegnarsi in una laboriosa dimostrazione, per sostenere che anche gli angeli, immateriali e ingenerabili, possono

38 Guglielmo di Alnwick, *Quaeritur utrum individuum... sibi intrinsecam*, in P. Stella, *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la Haecceitas scotista*, «Salesianum» 30 (1968), ed. Stella, p. 363: «Distinguo duas conclusiones, quarum una est negativa, scilicet quod individuum sive singulare non addit super naturam specificam aliquam naturam proprii generis, ita quod individuum non est compositum ex natura et aliquo addito. Conclusio affirmativa est quod natura cuiuslibet individui terminati individuatur effective per actionem agentis, formaliter autem sua propria quiditate, sive propria principia essentialia si sit compositum ex principiis, ita quod individuum se idem formaliter habet quod sit individuum».

39 Gerardo Odone, *In II Sent.*, d. 6, q. 4, a. 2, c. 34, in De Rijk, *Gerardus Odonis*, p. 430: «Sortes, et Gabriel, est singularis per totam essentiam quam habet extra causam».

40 Cfr. Francesco di Appignano, *Rep. A in II Sent.*, q. 14, a. 1, § 12, ed. Suarez-Nani et al. pp. 25-26; *Ibidem*, a. 2, § 31, p. 33.

41 Si vedano al riguardo i testi citati nella nota precedente.

essere soggetti all'individuazione. Francesco spiega innanzitutto che gli angeli, pur non essendo generati, sono creati e dunque subiscono l'azione di una causa efficiente. Perciò, egli ha buon gioco nel dire che Dio *può* produrre sostanze angeliche individuate: la potenza divina può svolgere un compito analogo a quello compiuto dall'agente naturale in rapporto alle entità generabili, senza bisogno di servirsi di una materia preesistente, dato che si tratta di una potenza creatrice⁴².

Ebbene, questa soluzione permette certamente di rendere pensabile l'individuazione angelica dal lato della causa efficiente, ma non ancora da quello della causa *interna* all'essenza degli angeli. Su quest'ultimo aspetto, Francesco ci lascia un silenzio tutt'altro che insignificante: il fatto di non proporre alcuna soluzione in merito sembra derivare dal fatto che all'interno dell'essenza della sostanza angelica non può avvenire quella reciproca appropriazione tra materia e forma che sta al cuore dell'individuazione delle sostanze generabili. Perciò, Francesco si limita al riguardo a sostenere che la pluralità intraspecifica tra gli angeli è possibile di principio e plausibile di fatto, dato che non c'è alcuna necessità logica o ontologica per cui dall'immaterialità degli angeli debba conseguirne l'identificazione tra specie e individuo⁴³; inoltre, dichiara che un individuo capace di esaurire l'intera sua specie sarebbe infinito e ciò non appare plausibile⁴⁴. Francesco richiama poi le condanne del 1277⁴⁵ e presenta altri argomenti di convenienza, come ad esempio, che sia ragionevole concepire gli angeli custodi degli uomini come appartenenti ad una medesima specie, come pure ritenere che una pluralità di individui spirituali della medesima specie possa rispondere ad uno scopo più nobile di quello della perpetuazione della specie tipico degli enti materiali, ovvero la possibilità di condividere contenuti spirituali⁴⁶.

Per Francesco di Appignano non sembra dunque possibile rintracciare un prin-

42 Cfr. Ibidem, § 34, p. 35: «Est aliquod agens, puta primum, quod non praesupponit materiam in agendo, et quod forma substantialis potest esse et multiplicari sine materia per potentiam et virtutem illius. Et ideo oportet nos aliter dicere quam Philosophus dixerit».

43 Cfr. Ibidem, a. 3, § 40, pp. 37-38.

44 Cfr. Ibidem, §§ 42-43, pp. 38-39.

45 Cfr. Ibidem, § 38, pp. 36-37.

46 Cfr. Ibidem, a. 4, §§ 45-48, pp. 40-41. Per un'efficace e sintetica presentazione di tutti questi argomenti, cfr. Suarez-Nani, *La matière et l'esprit*, pp. 150-153.

cipio universale e unificato dell'individuazione, come accade invece in Duns Scoto: facendo dipendere l'individuazione angelica esclusivamente dalla volontà divina, Francesco lascia pensare che l'individuazione riguardi propriamente le sole sostanze corporee, quale prodotto dell'effetto sinergico della causalità di forma, materia e agente. Quella delle sostanze spirituali resta, a sua avviso, un'eventualità ragionevole, a cui manca però la forza che deriverebbe dall'indicazione di una causa individuante intrinseca alla loro stessa natura.

Conclusioni

Al termine di questo breve itinerario, finalizzato all'esplorazione della concezione dell'individuo elaborata da Francesco di Appignano, possiamo tirare alcune conclusioni fondamentali. Il pensiero di Francesco va innanzitutto inquadrato in una prospettiva di lunga durata, ossia la cosiddetta "scoperta dell'individuo", che ha caratterizzato, a livelli diversi, l'intera cultura medievale. A livello filosofico, essa ha prodotto la convinzione che l'individuo sostanziale sia ciò che più propriamente è e sussiste: l'individuo risulta quindi primo, a livello ontologico, rispetto alla materia e alla forma, come pure rispetto alla specie o all'essenza. Il maestro di Appignano non manca però di inserirsi in questo quadro in maniera originale: egli giustificherà il primato dell'individuo non minimizzando, bensì esaltando la positività ontologica dei suoi componenti. Così, Francesco si impegnerà a mostrare che ciascuno dei tre principi che appartengano al genere della sostanza –materia, forma, composto– è dotato di un proprio modo di essere "in atto" e possiede un primato ontologico, almeno *secundum quid*, sugli altri due.

Inoltre, Francesco indica la condizione di *soggetto* come quella che accomuna tutte le creature, opponendosi così alla dottrina dell'ilemorfismo universale difeso da tanti autori francescani del XIII secolo: l'essere soggetto rende infatti ragione ad un tempo sia della limitatezza, sia della specifica ricchezza ontologica degli individui creati: in quanto soggetti, infatti, essi risultano in atto *simpliciter*, ma anche capaci di farsi completare ed arricchire dalle diverse perfezioni costituite dagli accidenti.

Infine, Francesco condivide con Scoto l'intima persuasione che la giusta considerazione della ricchezza ontologica dell'individuo non abbia nulla a che fare con l'identificazione di individualità e singolarità, quale è possibile scorgere in autori come

Pietro Aureolo o Guglielmo Ockham. La difesa del realismo delle specie, nell'ottica di Scoto e quindi di Francesco, non ha lo scopo di sminuire il valore della singolarità a discapito dell'essenza, ma di metterne in risalto, tutto al contrario, la positività ontologica: in relazione all'identità reale della specie, il singolo non appare semplicemente come un'entità separata dalle altre, ma anche come il portatore di un'identità comune, che permette ad ogni individuo di condividere una dimensione costitutiva di sé con altri individui.

FRANCESCO D'APPIGNANO AND THE NON-EXISTENT CANON

TRACING FRANCESCO D'APPIGNANO'S SCIENTIFIC LEGACY IN FRANCESC MARBRES, *ALIAS* *JOHANNES CANONICUS*, AND FRAGMENTS DISCOVERED ALONG THE WAY

In the latest issue of *Franciscan Studies*, a renowned historian of Franciscan thought, Bert Roest, called for a moratorium on critical editions of canonical Franciscan works. He complained:

Much of the editorial energy within Medieval Studies is still devoted to create ever more critical editions of the canon. To stay within the field of Franciscan Studies properly speaking, there is always money and there is always a felt need to re-edit texts by Francis [of Assisi] and other core authors of what has been called the 'Franciscan tradition', either because a scholar has discovered a new manuscript fragment, or because specialists are convinced that the received edition does not really give us the *Urtext* of the work as it had been conceived by the author.¹

Roest saves his most stringent polemic for the philosophers. After calling the work of several teams editing John Duns Scotus' work "a monument of editorial scholarship," he objects:

Yet it does not provide the historian directly with the Scotus known and read between the fourteenth and the early twentieth century. And whereas the multi-volume modern Scotus edition is Heaven on Earth for modern philosophers keen to relate to the text of Scotus, or for that special brand of historians of ideas in philosophy departments who write learned articles on Scotus's concept of univocal being or on the formal distinction according to the *Lectura* or the *Ordinatio* of his Sentences commentary, and whose contributions fill the many proceedings of present-day Scotus conferences,

1 Bert Roest, "Franciscan Studies and the Repercussions of the Digital Revolution: A Proposal," *Franciscan Studies* 74 (2016), pp. 375-384, at p. 377.

it is not so evident why other intellectual and cultural historians should base themselves on the late twentieth-century critical edition if they want to know something about the received Scotus and Scotism in the fifteenth, the sixteenth, or the seventeenth century.²

In brief, Bert Roest implicitly assumes that a critical edition's sole job is to reconstruct the author's intent, and concludes that, for studying the reception of someone's thought, we are better off with early printed editions. Bert Roest's service to Franciscan Studies and to Francesco d'Appignano is beyond reproach. He has produced valuable studies of the Franciscan education system, documenting how Francesco d'Appignano and his colleagues were educated, where they studied, what texts they read, and so on.³ In addition, Roest and a colleague, Maarten van der Heijden, established the website *Franciscan Authors, 13th-18th Century: A Catalogue in Progress* (URL=<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/index.htm>), which for over twenty years has served as the bibliographical starting point for research on Franciscan thinkers. The section of Francesco d'Appignano alone fills eight A4 pages, a number even more impressive when the almost total lack of paragraph breaks is considered.

Moreover, Roest's polemic does not target Francesco d'Appignano. In fact, Roest has specifically in mind "the Canon," explicitly naming four: Francis of Assisi, Bonaventure, John Duns Scotus, and William of Ockham. Francesco d'Appignano is rising in importance, but it is doubtful that Roest considers him the equal of these authors – two saints, a *beatus*, and the Venerable Inceptor. Moreover, to judge by his evaluative remarks on the bibliographical website, Roest seems quite happy with the work being done to make Francesco known to the world.

Indeed, some of his statements resonate, echoing calls made over the years for "cheap editions": to understand the past, we need to broaden our intellectual horizons beyond

2 Roest, "Franciscan Studies," p. 382.

3 There is not enough space for a complete biography; let a few titles suffice: Bert Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1220-1517)* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 11), Leiden 2000; idem, *Order and Disorder: The Poor Clares between Foundation and Reformation*, Leiden 2013; idem, *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650*, Leiden 2015.

what was available in the nineteenth century. We certainly need more study of figures outside the “Canon,” and the energy that the Centro Studi has put in over the years to draw attention to Francesco d’Appignano shows why: often, figures of secondary importance reveal themselves, after study, to rival their more famous peers in intelligence, influence, and importance. Francesco d’Appignano is rising from obscurity, and every study we conduct demonstrates his importance and impact.

Reserving a discussion of Bert Roest’s understanding of the Scotus edition for elsewhere, here we would like to respond to his assumptions about critical editions. In particular, implicit in Roest’s diatribe is the idea of critical editions as “the last word on the text and the first word on its interpretation.” If one takes this *dictum* seriously, any new fragment that surfaces is cause for a new critical edition.

In fact, establishing a text is only a small part of what a critical edition should accomplish. A critical edition does not just aim at “the text the author intended,” whatever that means; it also seeks to provide access to the texts its readers read, and to account for the history of the text and its reception. When new witnesses, entire or fragmentary, appear, the critical edition literally provides the apparatus to incorporate them into the tradition. Only when this apparatus fails to provide a satisfactory account do the cries for a new critical edition appear. In this way, the critical edition becomes an ally in documenting the later reception of an author.

In this sense, the work of an editor extends beyond the text and embraces many of the tasks that Roest seems keen to separate from editing. Fundamental to any critical edition, for example, is a census of manuscripts and printed editions, which is itself the first scientific survey of an author’s reception. In conducting these surveys, scholars have the opportunity to document the influence of other authors, especially if those authors are available in edition (or in an edition in preparation). Indeed, in studying numerous authors of the 1320s and 1330s, we have been able to document Francesco d’Appignano’s extensive influence.⁴ Here, we would like to argue that the path to escaping the “Can-

4 William Duba, Russell L. Friedman, and Chris Schabel, “Henry of Harclay and Alfredo Gonteri Brito,” in *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 2, ed. P.W. Rosemann, Leiden 2010, pp. 263-368, at pp. 289-310; William Duba and Chris Schabel, “*Ni chose, ni non-chose*: The *Sentences* Commentary of Himbert of Garda, OFM.,” *Bulletin de philosophie médiévale* 53 (2011), 149-232; William Duba, *The Forge of Doctrine: The Academic*

on” lies not in abandoning critical editions for the next generation, but rather in using editions and editorial methods systematically to demonstrate the impact of authors and ideas. In the case at hand, we were able literally to change the canon into an author and show how Francesco d’Appignano’s physical doctrines influenced that author and, both through him and alongside him, shaped the canon of Scotist thought.

If the history of philosophy since the fourth century BC is often considered a footnote to Plato, the historiography of early fourteenth-century philosophy often seems like an expansion of Anneliese Maier’s footnotes. Francesco d’Appignano is certainly no exception; it is not uncommon these days for scholars to have discovered something in Francesco and only later to find that Maier had already been there. Maier was also a pioneer in the study of the questions on the *Physics* by the so-called *Johannes Canonicus*, or John the Canon, dating the text to the early 1320s and noting that one manuscript, one of only two from the fourteenth century, attributes the work to a certain Franciscus Marbres.⁵ Recently we were able to find substantial corroborating evidence that the author was indeed Franciscus Marbres and to determine that his *Quaestiones* were composed just a few years later, around 1330. Marbres was a cleric from Barcelona, Francisc Marbres in Catalan, who was made an Augustinian Canon in Tortosa Cathedral in 1321, became master of arts at Toulouse, and then advanced in the study of theology, most likely in Paris, where he died and was buried probably not long after the summer of 1330.⁶

Anneliese Maier also pointed out that, given the nature and frequency of Francisc Marbres’ citations of Francesco d’Appignano, the Catalan was a “true follower” of the Marchian,⁷ much more than early Franciscan scientific sequaces, such as Aufredo Gon-

Year 1330-31 and the Rise of Scotism at the University of Paris, Turnhout, forthcoming.

5 Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen 1943, section “Die Struktur der materiellen Substanz,” pp. 88-89, n. 3; 2nd ed. with different subtitle reflecting the sections: *Die Struktur der materiellen Substanz. Das Problem der Gravitation. Die Mathematik der Formlatituden* (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 3; Storia e Letteratura 41), Roma 1952, p. 86, n. 66.

6 Chris Schabel, “Francisc Marbres, a.k.a. *Johannes Canonicus*,” *Bulletin de philosophie médiévale* 56 (2014), pp. 195-200.

7 Anneliese Maier, *Die Impetustheorie der Scholastik*, Vienna-Leipzig 1940, pp. 45-77, reprinted in eadem, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 5), 3rd ed., Roma 1968, at p. 199: “ein treuer Anhänger des Franciscus de Marchia”; eadem, “Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts,” in

teri Brito, Himbert of Garda, and William of Brienne.⁸ This paper will present the evidence for Marbres' relationship with Francesco and describe some fragments of Francesco's questions on the *Sentences* that were discovered *via* Marbres.

Francesc and Francesco

According to a count made a decade ago from the Venice 1520 printing of his questions on the *Physics*, Francesc Marbres cites Francesco d'Appignano explicitly 25 times in the text, more than all other scholastics except John Duns Scotus and Peter Auriol, with Marbres generally supporting Scotus and opposing Auriol.⁹ Chris Schabel has just completed an in-depth two-part study of Marbres' work in the *Bulletin de philosophie médiévale*.¹⁰ Together with the recent editions of Francesco's writings by Father Mariani and the Fribourg team led by Tiziana Suarez-Nani and William Duba, this allows a more complete analysis of Marbres' relationship with Francesco.¹¹

Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion (Bibliothèque philosophique de Louvain 16), Leuven 1955, pp. 515-541, reprinted in eadem, *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, vol. 1 (Storia e Letteratura 97), Roma 1964, at p. 240: "ein treuer Schüler und Anhänger des Franciscus de Marchia"; eadem, *Zwischen Philosophie und Mechanik* (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik 5), Roma 1958, pp. 88-89, n. 41: "ein Schüler und Anhänger des Franciscus de Marchia."

8 See Chris Schabel and Russell L. Friedman, "L'edizione critica degli *Opera omnia* di Francesco d'Appignano, con annotazioni sul II libro del Commento alle *Sentenze* e la sua ricezione in Aufredo Gonteri Brito e Himberto de Garda," in *Atti del 5° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, ed. D. Priori, Appignano del Tronto 2011, pp. 7-20, and Duba, *Forge of Doctrine*, forthcoming.

9 Russell L. Friedman and Chris Schabel, "Introduction," *Vivarium* 44.1 (2006), pp. 1-20, at pp. 8-9.

10 Chris Schabel, "The *Quaestiones libri Physicorum* by Franciscus Marbres (alias Johannes Canonicus). Part I: Author, Text and Reception," *Bulletin de philosophie médiévale* 57 (2015), pp. 171-255, and "Part II: Manuscripts, Printings and the Textual Tradition," *Bulletin de philosophie médiévale* 58 (2016), forthcoming. Here we borrow freely from this two-part article.

11 *Francisci de Marchia sive de Esculo Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. N. Mariani, 4 vols. (Spicilegium Bonaventurianum 31-34), Grottaferrata 2003-09; *Francisci de Marchia Quaestiones in secundum librum Sententiarum (Reportatio IIA)*, ed. T. Suarez-Nani, W.O. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, and D. Carron, 3 vols., (Ancient and Medieval Philosophy – Series 3. Francisci de Marchia Opera Philosophica et Theologica 1-3), Leuven

This topic is not only of interest for Francesco's early reception, but also for his long-term legacy, because Francisc Marbres' questions on the *Physics* became one of the most popular scholastic texts in the late fifteenth and early sixteenth centuries. At least 39 manuscripts contain part of Marbres' work, 33 of them all or most of the text, and of those 33 witnesses, 31 date from the fifteenth century, most of them from the latter half. In addition, the work was printed no less than eight times between 1475 and 1520. Thus in the sixteenth century Marbres' questions were available all over Europe in perhaps hundreds of copies, making Marbres' manuscripts and printings a much more important conduit for Francesco's scientific ideas than Francesco's own manuscripts.

A simple count of the citations in the two fourteenth-century manuscripts of Francisc Marbres' questions on the *Physics*, Vat. lat. 3013 and Viterbo 26, does not significantly change our picture of Marbres' reception of Francesco. In these witnesses Marbres cites Francesco 26 times within the text, although various manuscripts have additional mentions of Francesco in the margins here and there. There are three explicit citations of Francesco's questions on the first book of the *Sentences*, one of his questions on book II, and one of his questions on book VII of *Metaphysics* (unfortunately, given the new dating of Marbres' questions on the *Physics* to ca. 1330, Marbres' citation of the *Metaphysics* can no longer be employed to date that work to before 1323¹²), the remainder being vague references. Perhaps the most significant indicator of Marbres' familiarity with Francesco is a citation that is reported incorrectly in most fifteenth-century manuscripts and in all eight early printings. In the very first question of Marbres' work, whereas most manuscripts record a reference to the second book of the *Sentences* of *Robertus*, with certain others giving *Aureolus* or *Henricus* and the Venice 1520 printing even having *Scotus*, the two fourteenth-century witnesses actually read *Rubeus*, and the citation indeed refers to number 16 of Francesco's questions on book II of the *Sentences*. Thus Francisc Marbres knows our Francesco so well that he refers to him not by his region (*le Marche*), nearest city (Ascoli), or even village (Appignano), as some others did, but

2008-13; *Francisci de Marchia O.M. Quaestiones super Metaphysicam*, ed. N. Mariani (Spicilegium Bonaventurianum 37), Grottaferrata 2012.

12 See also William O. Duba, "Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet," in *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, ed. F. Amerini and G. Galluzzo (Brill's Companions to the Christian Tradition 43), Leiden 2014, pp. 413-493, at pp. 440-463.

by his family name, *Rubeus*, which obviously confused later scribes.

This intimate familiarity appears also to be reflected in the redaction of Francesco's questions on book I of the *Sentences* that Francesc Marbres seems to cite. Without a critical edition of the more prevalent *Scriptum* version of book I, perhaps we can generalize from the main context where a comparison between the *Scriptum* and the less popular *Reportatio* is possible, divine foreknowledge. In the final question of book II of the *Physics*, concerning divine foreknowledge, Marbres employs one of the *Reportatio* versions that Father Mariani has published, rather than the *Scriptum*. Given that Marbres appears to have arrived on the Parisian scene after Francesco had left, and that Marbres must have encountered these works of Francesco in Toulouse, one wonders whether Marbres also had direct access to the man himself in Toulouse, but unfortunately we know nothing of Francesco's whereabouts before and after his Parisian lectures on the *Sentences* until he shows up in Avignon in early 1328.¹³

The reader of the foreknowledge question would be unaware of Francesc Marbres' debt to Francesco d'Appignano on the issue, until toward the end of article 1 we read that "One should know, however, that Francesco delle Marche responds to the third argument otherwise in the other question," a reference to Marbres' use of both distinctions 35 and 36 of Francesco's book I. A quarter century ago Notker Schneider discovered that Marbres had copied *verbatim* a question from Francesco's *Quaestiones* on the *Metaphysics* without mentioning him at all.¹⁴ Perhaps, therefore, Marbres' direct citations of Francesco do not reflect the Catalan's true debt to the Italian, and here we aim at a more exhaustive analysis.

Francesc Marbres asks a total of 36 questions of unequal length in the main version of his work on the *Physics*, and thus far we have found traces of Francesco d'Appignano in 18 of them, or 50% of the questions. It is more impressive that, with respect to the

13 William Duba, "Francesco d'Appignano fra Parigi e Avignone," in *Atti del IV Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, ed. D. Priori, Appignano del Tronto 2008; Roberto Lambertini, "Francis of Marchia," in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund, Heidelberg 2011, pp. 361b-363b.

14 Notker Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 28), Leiden 1991, p. 28 and nn. 87, 89, 90.

different articles in Francesco's works, Marbres employed texts from 19 places in Francesco's *Reportatio* on I *Sentences*, from 7 places in his *Reportatio* on II *Sentences*, and from 7 places in his questions on the *Metaphysics*. A half dozen of Marbres' questions, one sixth of the total, come more or less entirely from parallel questions or parts of questions in Francesco, including one from the *Metaphysics*, two from I *Sentences*, and no less than three from II *Sentences*. Yet there are other places where Marbres' borrowing is extensive. It is difficult to estimate the total amount of Marbres' text that is taken roughly *verbatim* from Francesco, but it is probably over 150 modern printed pages, perhaps between a third and a fourth of Marbres' entire work. The following charts list the citations and the correspondences:

Citations of Francesco d'Appignano in questions on the *Physics* of Franciscus Marbres, according to book, question, and article in the latter:

[I.1.1] dico primo cum **Francisco de Marchia** [cf. *Reportatio*, Prol., q. 7, a. 1 (vol. 1, ed. MARIANI, p. 532, §243)]... Et ideo de ista notitia dicit iste **doctor** [cf. *Reportatio*, Prol., q. 7, a. 2 (vol. 1, ed. MARIANI, pp. 553-555, §§291-295)].

[I.1.3] Improbatur etiam iste modus dicendi **Aureoli** per quemdam **subtilem doctorem modernum** [Franciscus de Marchia *mg.* CfMb; cf. *Reportatio* I, d. 34, q. 1, a. 1 (vol. 4, ed. MARIANI, pp. 244-247, §§29-34)].

[I.1.ad rat.] Aliter dicit **Rubeus** [Robertus; Franciscus de Marchia; Aureolus; Henricus; Scotus; cf. *Reportatio* IIA, q. 16, a. 4 (vol. 2, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, BABEY, et ETZKORN, pp. 97-98, §§63-64)] in II *Sententiarum*.

[I.2.1] Ad tertium... in cognitione est duplex processus [cf. *Metaphysica* I, q. 1, a. 3 (ed. MARIANI, p. 85, §76)]... Aliter respondet **Franciscus de Marchia** [cf. *Metaphysica* I, q. 16, a. 1 (ed. MARIANI, p. 182, §§21-22)].

[I.2.3] Quinta propositio est ista, quae est **Francisci de Marchia** [cf. *Reportatio* I, d. 3, pars 3, q. 4, a. 1 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 297-299, §§76, 79-80)].

[I.3.0] Praeterea, **Franciscus de Marchia** [cf. *Reportatio* I, d. 8, q. 2, a. 2 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 481-486, §§21-35)].

[I.3.2] Praeterea [ratio Francisci de Marchia *mg.* V; cf. *Reportatio* I, d. 8, q. 1, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 453-455, §§38-39, 44-45)] intellectus concipiens... Praeterea, secun-

do arguit sic **idem doctor**... Ad primum respondit **Magister Franciscus de Marchia** [cf. *Reportatio* I, d. 8, q. 1, a. 4 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 472-473, §§105-106)].

[I.3.3] Quarta distinctio est **Francisci de Marchia** supra I *Sententiarum* [cf. *Reportatio* I, d. 8, q. 1, a. 2 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 446-449, §§13-23)]... Quinta distinctio est [cf. *Reportatio* I, d. 8, q. 1, a. 1 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 443-445, §§4-11)].

[I.4.1] Unde secundum quod dicit **unus valens doctor** [cf. *Reportatio* I, dd. 12-13, q. un., a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 62-63, §60)]... **quidam doctor** [via *Metaphysica* VI, qq. 4 (ed. MARIANI, p. 603, §15), et 9 (p. 645, §6)]... Et ideo dico aliter cum **Francisco de Marchia** [cf. *Metaphysica* VI, q. 9 (ed. MARIANI, pp. 647-648, §§14, 17-18)].

[I.5.1] Quantum ad primum est una opinio **Francisci de Marchia**, supra 7 *Metaphysicae* [cf. *Metaphysica* VII, q. 7 (ed. MARIANI, pp. 782-784, §§10-11, 16)].

[I.5.2] Unde pro evidentia huius conclusionis notandum quod sunt verba **Francisci de Marchia** in primo [cf. *Reportatio* I, d. 19, q. un. (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 209-210, §§3-5)].

[I.6.3] Quantum ad secundum huius tertii articuli, ubi erat ponenda una expositio huius positionis **Scoti**, est sciendum quod est modus exponendi **Francisci de Marchia** [*Reportatio* IIA, q. 15, a. 2 (vol. 2, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, BABEY, et ETZKORN, p. 65, §55, et p. 68, §62)].

[I.9.2] Secundum dubium [cf. *Reportatio* IIA, q. 32, a. 2 (vol. 3, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, CARRON, et ETZKORN, pp. 46-50, §§10-19, 21)]... Ideo dico aliter sequendo opinionem **Francisci de Marchia**.

[II.3.1] Quantum ad primum est sciendum quod fuit una opinio **cuiusdam subtilis magistri** [fortasse PETRUS AUREOLI, sed via *Reportatio* I, d. 2, q. 3, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 177-179, §§24-26)]... Secundo est alia opinio **cuiusdam magistri alterius** [fortasse THOMAS AQUINAS et al., sed via *Reportatio* I, d. 2, q. 3, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, p. 176, §§21-23)]... Quantum ad secundum huius primi articuli est sciendum quod est unus modus dicendi **Francisci de Marchia** supra I *Sententiarum*, distinctione 2 [cf. *Reportatio* I, d. 2, q. 3, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 178-182, §27-41)].

[II.4.1] Quantum ad primum est sciendum quod est una opinio **cuiusdam doctoris** [scil. PETRUS AUREOLI, via FRANCISCUS DE MARCHIA ut infra]... Sciendum tamen quantum ad tertium argumentum respondet aliter **Franciscus de Marchia** in alia quaestione [cf. *Reportatio* I, d. 36, q. un. a. 2 (vol. 4, ed. MARIANI, p. 374, §70)].

[II.4.3] Ad hoc arguit sic **Franciscus de Marchia** in I suo *Sententiarum* [cf. *Reportatio* I, d. 36, q. un. a. 3 (vol. 4, ed. MARIANI, p. 388, §92)]... Ad rationes **Francisci de Marchia**... [Much of this question = *Reportatio* I, dd. 35-36 (vol. 4, ed. MARIANI, pp. 311-416)].

[III.2.1] **Franciscus autem de Marchia** [cf. *Reportatio* I, dd. 25-26, q. un., a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, p. 536, §§61-62)]... [Aside from the quotation from Francesco's questions on the *Metaphysics* in a. 1, much of this question is taken from *Reportatio* IIA, q. 11, aa. 1-3 (vol. 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, BABEY, et ETZKORN, pp. 157-189), although often rearranged, as follows: Francesco's a. 1 from Francesco's a. 1 (§§7-10, 12, 18-22, 24-25, 14-15, 17); Francesco's a. 2 from Francesco's aa. 2 and 3, subart. 1 (§§28-29, 34, 38, 41-42, 44-45, 51-52); Francesco's a. 3 from Francesco's a. 3, subart. 2 (§§62, 63, 68, 66, 69, 56, 59, 74-75, 81)].

[III.3.3] **Aliter dicit Franciscus de Marchia** [cf. *Reportatio* IIA, q. 12, a. 1, subart. 2 (vol. 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, BABEY, et ETZKORN, pp. 222-223, §71)].

[III.4.0] **Ubi sunt duo modi dicendi. Primus est cuiusdam doctoris** [cf. *Metaphysica* II, q. 5 (ed. MARIANI, pp. 252-253, §10-14)]... Aside from the opening arguments and their refutations, most of this question is taken from *Metaphysica* II, q. 5 (ed. MARIANI, pp. 252-259, §10-21, 25-29, 33; although Francesco identifies Scotus where Francesco does not.

[IV.1.2] **quod dicit unus doctor** [cf., *Reportatio* IIA, q. 31, a. 2 (vol. 3, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, CARRON, et ETZKORN, pp. 40-41 §21)].

[IV.1.3] **De immobilitate etiam loci patet quomodo est immobilis de quo etiam tangetur in sequenti quaestione [IV.2.2] quoddam dictum Francisci de Marchia...**

[IV.2.2] **dicit Franciscus de Marchia** [this question is essentially from *Reportatio* IIA, q. 31 (vol. 3, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, CARRON, et ETZKORN, pp. 34-41)].

[IV.7.2] **Ex quo dicto concludit Franciscus de Marchia** [*Reportatio* I, d. 24, q. 1, a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 436-437, §§44-48)]... Item, arguit sic **Franciscus de Marchia** [*Reportatio* I, d. 24, q. 1, a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 442-444, §§66-71)].

[IV.7.3] **Respondeo. Ubi sciendum quod est una opinio cuiusdam doctoris** [via *Reportatio* I, d. 24, q. 2, a. 1 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 462-463, §§7-11)]... Est una opinio **cuiusdam doctoris** [via *Metaphysics* V, q. 10 (ed. MARIANI, pp. 557-558, §§3-5)].

[V.1.3] [this question has been taken from *Reportatio* I, d. 5, qq. 1-3, aa. 2-3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 360-384)].

[V.3.4] **Respondeo. Ubi sciendum quod opinio est Godifridi quod cum aliquid fit de albo albius vel de albo minus album tota forma praeexistens corrumpitur et novum individuum formae generatur.** [usque hic via ANTONIUS ANDREAS, *De tribus principiis*, a. 2 principalis, q. 5, a. 2, pars 3, dubium 1 (ed. Padova 1475, f. 42ra), deinde via *Reportatio* I, d. 17, q. 3 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 130-135, §§89-106)]... **Aliter dicit Franciscus de Marchia** [cf. *Reportatio* I, d. 17, q. 3 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 137-138, §§115-116)]... **Respondeo: una opinio est cuiusdam doctoris** [reportata a *Reportatio* I, d. 17, q. 5 (vol.

3, ed. MARIANI, pp. 158-159, §§190-193)].

[VIII.1] [this question incorporates *verbatim* most of FRANCISCUS DE MARCHIA, *Reportatio* IIA, q. 12 (vol. 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, BABEY, et ETZKORN, pp. 195-225). Francesco's a. 1, subart. 1, is contained in all 'complete' witnesses, although rearranged (§§3, 1, 4, 2, 5-6, 8-10, 18-19, 26, 32-37, 11, 13, 15-17, 20, 23-25, 27-28, 30) with four additional arguments *pro* (after §26) and four *contra* (after §37). Some witnesses break off here (§30, p. 208.294). The remaining witnesses then add the rest of Francesco's question in sequence (subart. 2, brief a. 2, and conclusion; §§40-80). Francesco's third article is never reached.

Citations of Francesco in Francesc according to Francesco's works in sequence:

Reportatio, Prol., q. 7, a. 1 (vol. 1, ed. MARIANI, p. 532, §243): I.1.1

Reportatio, Prol., q. 7, a. 2 (vol. 1, ed. MARIANI, pp. 553-555, §§291-295): I.1.1

Reportatio I, d. 2, q. 3, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 176-182, §§21-41): II.3.1

Reportatio I, d. 3, pars 3, q. 4, a. 1 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 297-299, §§76, 79-80): I.2.3

***Reportatio* I, d. 5, qq. 1-3, aa. 2-3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 360-384) = V.1**

Reportatio I, d. 8, q. 1, a. 1 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 443-445, §§4-11): I.3.3

Reportatio I, d. 8, q. 1, a. 2 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 446-449, §§13-23): I.3.3

Reportatio I, d. 8, q. 1, a. 3 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 453-455, §§38-39, 44-45): I.3.2

Reportatio I, d. 8, q. 1, a. 4 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 472-473, §§105-06): I.3.2

Reportatio I, d. 8, q. 2, a. 2 (vol. 2, ed. MARIANI, pp. 481-486, §§21-35): I.3.open

Reportatio I, dd. 12-13, q. un., a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 62-63, §60): I.4.1

Reportatio I, d. 17, q. 3 (vol. 3, ed. MARIANI, 130-35, pp. 137-138, §§89-106, 115-116): V.3.4

Reportatio I, d. 17, q. 5 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 158-159, §§190-193): V.3.4

Reportatio I, d. 19, q. un. (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 209-210, §§3-5): I.5.2

Reportatio I, d. 24, q. 1, a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 436-437, 442-444, §§44-48, 66-71): IV.7.2

Reportatio I, d. 24, q. 2, a. 1 (vol. 3, ed. MARIANI, pp. 462-463, §§7-11): IV.7.3

Reportatio I, dd. 25-26, q. un., a. 2 (vol. 3, ed. MARIANI, p. 536, §§61-62): III.2.1

Reportatio I, d. 34, q. 1, a. 1 (vol. 4, ed. MARIANI, pp. 244-247, §§29-34): I.1.3

***Reportatio* I, dd. 35-36 (vol. 4, ed. MARIANI, pp. 311-416) = much of II.4**

***Reportatio* IIA, q. 11, aa. 1-3 (vol 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., pp. 157-189) = most of III.2**

Reportatio IIA, q. 12, a. 1, sub. 2 (vol. 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., pp. 222-223, §71): III.3.3

***Reportatio* IIA, q. 12 (vol. 1, ed. SUAREZ-NANI, DUBA, ET AL., pp. 195-225) = VIII.1**

Reportatio IIA, q. 15, a. 2 (vol. 2, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., p. 65, §55, et p. 68, §162): I.6.3

Reportatio IIA, q. 16, a. 4 (vol. 2, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., pp. 97-98, §§63-64): I.1.close

***Reportatio* IIA, q. 31 (vol. 3, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., pp. 34-41) = IV.2**

Reportatio IIA, q. 32, a. 2 (vol. 3, ed. SUAREZ-NANI, DUBA ET AL., pp. 46-50, §§10-19, 21): I.9.2

Metaphysica I, q. 1, a. 3 (ed MARIANI, p. 85, §76): I.2.1

Metaphysica I, q. 16, a. 1 (ed MARIANI, p. 182, §§21-22): I.2.1

***Metaphysica* II, q. 5 (ed. MARIANI, pp. 252-259, §§10-21, 25-29, 33) = most of III.4**

Metaphysica V, q. 10 (ed. MARIANI, pp. 557-558, §§3-5): IV.7.3

Metaphysica VI, q. 4 (ed. MARIANI, p. 603, §15): I.4.1

Metaphysica VI, q. 9 (ed. MARIANI, pp. 645, 647-648, §§6, 14, 17-18): I.4.1

Metaphysica VII, q. 7 (ed. MARIANI, pp. 782-784, §§10-11, 16): I.5.1

On occasion Francesc Marbres or an early scribe gets Francesco wrong, as in one of Marbres' two citations of Giles of Rome, where Francesco meant instead Averroes, just as Francesco's presentation of Avicenna's position in the same place was mistakenly transferred to Peter Auriol. This occurs in Marbres' book IV, question 2, article 1.

Ironically, considering that we are talking about questions on the *Physics*, Francesc Marbres does not treat Francesco's most famous innovation in natural philosophy, his *virtus derelicta* theory of projectile motion. This is because Marbres left his questions on the *Physics* incomplete: he probably intended to deal with the *virtus derelicta* around *octavo huius, quaestione de motu gravium*, as he announced in book VII, question 1, but Marbres failed to go beyond question one of book VIII, and it is not until chapter 10 of book VIII that Aristotle raised the issue. Thus the only time Marbres brings up the *virtus derelicta* is in book IV when copying Gerald Odonis' application of the doctrine to violent motion in a vacuum. Here Marbres' treatment has attracted some attention from historians of science, but his revisions created confusion that has only now been dispelled.¹⁵

Two other indications of the incomplete nature of Francesc Marbres' questions also relate directly to Francesco. The two mid-fourteenth century manuscripts reflect the main redactions of Marbres' text, with Vat. lat. 3013 lacking a Prologue and concluding at the end of the first part of article one of the last question, book VIII, question 1, while Viterbo 26 contains the Prologue as well as the second part of the first article and the brief article two of the final question. This final question, on the eternity of creatable beings, almost fully corresponds to Francesco's parallel question 12 on book II of the *Sentences*, although Francesco is never cited. Marbres' question announces a two-part article 1 on whether existence from eternity is possible for permanent and then successive beings, an article 2 on what *de facto* is the case, and an article 3 on how God produces creatures, and yet no witness preserves this third article and the first redaction only got as far as the permanent beings in article 1. Since this was the final question, its incomplete nature was obvious. In two manuscripts the solution was to add Landolfo Caracciolo's II *Sentences*, distinction 1, part 3: "Utrum repugnet enti successivo fuisse

15 Chris Schabel, "Projectile Motion in a Vacuum According to Francesc Marbres, Francis of Marchia, Gerald Odonis, and Nicholas Bonet," *Early Science and Medicine* 22 (2017), forthcoming.

ab aeterno,” which fits the context of part 2 of the first article of Marbres’ question perfectly, although it leaves the other two articles aside.

Other manuscripts display some experimentation. What makes most sense is what went into most of the printed tradition, but survives in just one manuscript in Madrid, and in a later addition to one of the Oxford witnesses. It makes sense because it deals with the topic of successive beings as Marbres had intended, and we know this because Marbres had taken the first part of article 1 from Francesco’s II *Sentences*, question 12, article 1, subarticle 1, on permanent beings, and what these two manuscripts and most of the printings add is subarticle 2. Yet although this is logical, the fact that it is done in Francesco’s sequence, §§40-77, rather than rearranged as Marbres had done in part 1, leads to the suspicion that a follower added this, not Marbres. Other manuscripts that also contain these same paragraphs insert between parts 1 and 2 the previous ten paragraphs in Francesco, §§30-39. This does not work very well, however: while it continues where Marbres left off, it does not take into account the fact that Marbres had already employed most of this, §§32-37, although out of Francesco’s sequence. This means that someone other than Marbres tampered with his text, but recognized that Marbres’ source was Francesco, even though Marbres himself never cited him.

Following part 2 of article 1, the additional text then contains Francesco’s own article 2 (§78), which constitutes a mere four lines of text on the *de facto* issue, and then the refutations of the opening arguments (§§79-80), but the refutations correspond to Francesco’s sequence of opening arguments, not Marbres’. Marbres’ planned article 3 is not attempted, although his book VIII was not only supposed to contain a third article (thus going beyond Francesco), but it is introduced with the phrase “I ask *first* this question.” (Interestingly, Marbres had already quoted some of Francesco’s question 12 of II *Sentences* in his own book IV, question 3, article 3.)

A final example of the incomplete nature of Marbres’ questions on the *Physics* is in book II, question 4, on divine foreknowledge, which substantially follows Francesco d’Appignano, in which Marbres announces a fourth article that is nowhere present. Nevertheless, the question exemplifies the importance of Marbres’ questions on the *Physics* as a vehicle for Francesco’s philosophy, since it involves one of Francesco’s greatest contributions to philosophy, his clear exposition of contingency and necessity in distinctions 35-36 of book I of his questions on the *Sentences*, where he also devel-

oped his theory of *determinatio* and *indeterminatio de inesse* and *de possibili*.¹⁶

Recall that in the second half of the fifteenth century Francesc Marbres' questions on the *Physics* rapidly rose from the obscurity of the fourteenth century, from which only two manuscripts survive, to become a best seller. One of the most famous episodes in the history of the problem of contingency and necessity was Pope Sixtus IV's condemnation of Pieter van den Bekken, better known as Peter de Rivo, in 1474. Before his election as pope, the Franciscan Francesco della Rovere had been asked by Cardinal Bessarion to evaluate Rivo's defense of Peter Auriol's theory of divine foreknowledge, and della Rovere employed Francesco d'Appignano's innovative ideas to refute Auriol's opinion. We had no good guess for della Rovere's immediate source, until we discovered that della Rovere owned what is probably the earliest extant copy of the questions on the *Physics* of Francesc Marbres, Vat. lat. 3013. It is likely, then, that Francesc Marbres was the main conduit carrying Francesco d'Appignano's deterministic ideas to Francesco della Rovere, whose 1474 *determinatio* definitively outlawed Peter Auriol's theory within the Church.

Fragments of Francesco found via Francesc

In the examination of manuscripts related to Francesc Marbres, we ran into various fragments from the questions on the *Sentences* of Francesco d'Appignano. In the composite manuscript Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 5460, mostly from the fifteenth century, we identified three questions from distinction 2 of Francesco's *Scriptum* on book I of the *Sentences*,¹⁷ as follows:

16 On this and the context for the below, see, e.g., Chris Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents* (Ashgate Studies in Medieval Philosophy 1), Aldershot 2000, pp. 188-220 and 315-336, and William Duba, "The Ontological Repercussions of Francis of Marchia's Distinction between *de possibili* and *de inesse*," in *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, eds. G. Alliney, M. Fedeli and A. Pertosa, Macerata 2012, pp. 177-201.

17 See the question list in Russell L. Friedman and Chris Schabel, "Francis of Marchia's Commentary on the *Sentences*: Question List and State of Research," *Mediaeval Studies* 63 (2001), pp. 31-106, at 64-65.

Q. 21: *Utrum ex causalitate ultimi finis omnium possit concludi sufficienter causalitas primi efficientis omnium* (ff. 54rb-55rb) = Francesco, *Scriptum* I, d. 2, q. 2 (q. 17).

Q. 22: *Utrum ex infinitate motus extensiva possit concludi infinitas virtutis intensiva in primo motore* (ff. 55rb-57ra) = Francesco, *Scriptum* I, d. 2, q. 3 (q. 18).

Q. 23: *Occasione istorum quaeritur utrum causa prima possit producere extra se aliquem effectum actu infinitum* (ff. 57ra-59ra) = Francesco, *Scriptum* I, d. 2, q. 4 (q. 19).

While the editors of the *Scriptum* will provide more information on the position of this fragment in the tradition of Francesco's manuscripts, the recent critical edition of book II means that we are able to say more about two new fragments from that book, namely, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. N.A.L. 2622, ff. 7ra-10vb, and Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 173 Scaff. IX, f. 58ra-va.

In the quote at the beginning of this article, Roest suggested that many contemporary scholars consider the discovery of a new fragment of an author to be sufficient justification for a new critical edition. In fact, we disagree; a fragment can be part of an argument for a new critical edition, but it does not automatically justify one.

Before entering into detail on this point, we need to clarify a point of terminology. When Roest speaks of 'fragments', he refers to two very different phenomena. On the one hand, 'fragment' can signify a textual fragment, a passage from an author or something similar; on the other, it can refer to a physical fragment, a cut-out part of a page, a folio torn from a book, or something similar. In both cases, the fragments signify more than just the text they used to carry. A physical fragment can tell us something about where the text used to be, how it was used, and when the physical fragment was judged to be worth more than the intact book. A textual fragment informs us about what the copyist thought was important in the work. In the cases to be considered here, the Paris fragment is a physical fragment, the result of successive rebinding efforts, while the Padova fragment is a textual one, the work of a copyist interested in the thought of Francesco d'Appignano.

Those who study the great Appignanese philosopher can understand Roest's frus-

tration that only a small part of the authors in his vast bibliography receive the overwhelming majority of attention, leaving many other worthy thinkers in the shadows. Nevertheless, the relationship between the critical edition and these new fragments can show why, from time to time, new editions are necessary. For a critical edition is not just a text, it is that text with its history, both how that text came about and how it was read. The publication of a critical edition establishes the history at a given moment and drives further research on the text. At a certain point – hopefully long after publication, but in some unfortunate cases, immediately afterwards – the accumulated research shows that the edition no longer provides an adequate account of the text’s history, and that a new edition is warranted. A critical edition can rarely be the last word on the text, but it is almost always an important milestone in its study, its production, and its reception.

Indeed, for both fragments under study here, we were able to ascribe the works to Francesco d’Appignano based on the critical edition published by the Fribourg Team. The Paris Fragment comes from a copy of Francesco d’Appignano’s *Reportatio IIA* that once was in the library of the Bishop of Toul, and provides important testimony to how Francesco’s masterpieces, and the works of other Scholastics as well, were devalued in the early-modern period, and continue to be ignored in the present. The Padova fragment, to the contrary, shows how the generations immediately after Francesco appreciated his contribution, and in particular used his work to explain his fellow theologian, the “canonical” John Duns Scotus. In both cases, the critical edition supports the interpretation of these works and their incorporation into the *stemma codicum*.

The first fragment, from the National Library of France, attests to the reuse and recycling of medieval manuscript material. Parchment was a substance valued not only for its capacity to carry written texts, but also for its durability. Already in the Middle Ages, it was used to bind books: large pieces were used as wrappers in limp bindings. For hardbound books, wooden boards were used, and, to cover elements of the binding and protect the pages from the wood, a parchment pastedown was glued to the inside; if a two-leaf piece was used, the loose part of the pastedown served as a flyleaf, further protecting the work. When paper was used as a support, bookbinders needed to mitigate the risk that the string used to hold the gatherings together would, over time, tear through the pages; a strip of parchment as a quire-guard would solve the problem. The biggest source of such parchment was, of course, the collections of old and obsolete books on

the shelves. In general, old paper was not as favored for bindings as was parchment; it lacked the durability required. The case of the bishop of Toul provides an exception to this rule.

In Toul, in Lorraine, like elsewhere, the advent of the printing press brought an explosion in book production, and with it, a sudden need for large numbers of book bindings. Since printed books made manuscript books obsolete, binders naturally turned to them as a source of parchment. Yet they also needed boards to which to fasten the parchment. Sometimes they made them out of manuscript fragments as well; when the bishop of Toul in the mid-sixteenth century received his new copies of law texts, he made the bindings out of cardboard, pasting together old paper texts. Most of his paper came from the records of the bishop's own *officialis*, literally his official, who administered church justice for the diocese. His cardboard still needed a covering and pastedowns, and those came from parchment books, notably a series of scholastic works, including Francisc Marbres' *Physics* commentary and Francesco d'Appignano's commentary on Book II of the *Sentences*.

After the French Revolution, the bishop's books found their way into the National Library of France. In the mid-nineteenth century, many of them were re-bound, and the old bindings, with their precious cargo of medieval writings, were thrown away. The great manuscript librarian Léopold Delisle observed these fragments when their host volumes were being rebound, in particular citing the bishop's copy of Baldus de Perusia, *Opus aureum utriusque iuris* (Rés. F 484).¹⁸ He saved what he could.

At the beginning of 1952, ten volumes of the bishop's collection were sent in for restoration. The librarians who recovered these works were trained at the prestigious *Ecole des Chartes*, and this training entailed that they were more interested in documentary sources than books. When they realized the bindings consisted of manuscripts containing church court records, the eager conservators sent in others for restoration as well. To separate the leaves, they soaked the bindings in water for several days. In total, they dissolved 14 bindings, containing 28 in-folio boards. Each board was composed of 35 quarto manuscript folia, giving a total of over 1000 folia recovered from the se-

18 L. Delisle, *Inventaire alphabétique des manuscrits latins et français ajoutés aux fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875-1891*, Paris 1891, pp. 643-644.

ries. Of those folia, 60 came from manuscript books, and the rest were the *officialis*' proceedings.

The book manuscript pages they bound together in N.A.L. 2622 as an afterthought to the "Fragments from the archives of the bishopric and the *officialité* of Toul (XIV-XVI c.)," which they bound in manuscripts N.A.L. 2617-2621. The scholar who oversaw the reconstruction, G. Ouy, documented what he saw as the highlights: he notes the accusation, contained in one of the reports, that Pope Alexander VI's troops used some sort of chemical agent.¹⁹ He also includes some salacious details, most interestingly, the case of a wayward priest:

Although this Gerard Tramoseti, claiming to be vicar of the aforesaid parish church of Bayon, is said to be a priest, and so he ought to serve as a good example to others by living chastely and honestly..., he kept in his house as a concubine or housewife a certain adolescent girl who was already capable of engaging in sexual activity. Dressed as a man, she would accompany him through said village of Bayon, even entering into the church, and she would be at his side day and night. When he was celebrating Mass in that church, he would even publicly administer to her the Eucharist. And he knew her carnally, committing fornication, and he mendaciously asserted and lied to many of the parishioners of said place by saying that she was the son of some townsman of Verdun, and he called her "John."²⁰

Yet, in spite of all these interesting documents, Ouy is completely silent about the scholastic texts in N.A.L. 2622, and the catalogue only mentions the title of Francesco's q. 2 and q. 7, as well as twelve folios of "[Johannes Marbres, dictus] Canonicus."²¹ The investigation into Francesco Marbres' work revealed two bifolia from a fourteenth-centu-

19 G. Ouy, "Le Pape Alexandre VI, a-t-il employé les armes chimiques?," in *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, v. 2, Paris 1955, pp. 321-326.

20 Ouy, "Le Pape Alexandre VI," p. 324.

21 Bibliothèque Nationale, *Inventaire des nouvelles acquisitions latines*, t. II, n.a. 1776-2648, 3001-3142, f. 91r: "F. 7-10v. Fragment d'un ouvrage de théologie: questions sur la création: «Sequitur enim...», q. 2: «Utrum creatio sit possibilis subjective et objective», q. 7: «Utrum creature ad Deum sit aliqua relatio realis», lacune entre les ff. 8 et 9 (XIVe s.). —F. 11-23v [Johannes Marbres, dictus] Canonicus..."

ry copy of Francesco d'Appignano's *Reportatio IIA*, containing parts of questions 1, 2, 3, and 7, and all of questions 4-6. The two bifolia are numbered according to the order of content, but they are bound backwards. Moreover, they are the third and second innermost bifolia in a quire, most likely bifolia 4 and 5 from a sextern. In other words, folios 7-8 contain the end of question 1 (from line 776 to the end) and the beginning of question 2 (to line 329), and 9-10 have from q. 3 (line 121) to the middle of q. 7 (line 52).²²

The technique of soaking the manuscript in water to salvage the documentary evidence contained in the binding does not seem to have aided the legibility of the parchment. Nevertheless, the parchment records over three hundred lines from question 2, one of the questions for which the critical edition publishes a complete list of variants from all manuscripts.²³ Therefore, by comparing the variants in the surviving text to the table in the edition, we were able to situate the manuscript within the family of manuscripts. (Maybe include something from my notes here – or do them now). In effect, the new manuscript, which we have given the siglum Pt, shares numerous variants with manuscripts G (Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, Fol. 334) and V (Città del Vaticano, B.A.V., Vat. lat. 1096). Witness V is particularly corrupt, and witness G draws from two sources, one in common with V and the other in common with a German family of witnesses (a manuscript from Leipzig, a copy of the Leipzig manuscript in Admont, and a fragment from Munich). It is therefore tempting to suggest that the Toul fragment represents the German influence typical of that region of France.²⁴ Yet, the familiarities that the fragment bears to G are shared with V, and so we must be content with observing that it belongs to the larger family of IIA witnesses.

22 For a full description of the manuscript, see Schabel, “The *Quaestiones libri Physicorum* by Franciscus Marbres. Part 2,” forthcoming.

23 Suarez-Nani and Duba, “Introduction,” *Reportatio IIA*, v. 3, pp. xciii-xcvii.

24 Robert 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 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 36), Leiden 2011, pp. 277-316, at pp. 280-281, notes the observation by Leo Amorós (“Hugo von Novo Castro O.F.M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen,” *Franziskanische Studien* 20 (1933), pp. 177-222, at pp. 178-179) that Francis of Marchia's *confrère* Hugo de Novo Castro shows familiarity with both French and German languages; Lerner convincingly argues that Hugo entered the Franciscan convent of Neufchâteau in Lorraine, 44 kilometers to the south of Toul.

Therefore, Francesco d'Appignano's works, at least his *Reportatio IIA*, was in the bishop's library in Toul in the mid-sixteenth century, right alongside the *Physics* questions of his follower, Francisc Marbres. This fragment attests to the widespread influence Francesco d'Appignano had, particularly in the fourteenth century, and to neglect of scholastic philosophy, not just by generations of ecclesiastical officials in Toul,²⁵ but also by previous generations of librarians. Moreover, the work done on the critical edition of book II of the *Sentences* allows us to evaluate the significance of this fragment for the text of Francesco's masterpiece, and to determine that, by grace of its stable affiliation with manuscripts G and V, it does not significantly change our understanding of the text or its transmission.

The second witness discovered comes from Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 173 Scaff. IX, f. 58ra-va, and contains *Reportatio IIA*, question 31 and questions 33-35. In this case, the fragment is a textual one, and the selection of the texts show how a fourteenth-century Scotist used Francesco d'Appignano to explain and defend Scotus' view. The manuscript was most recently described in the critical edition of John Duns Scotus' questions on Aristotle's *De anima*:

20. Padova, Biblioteca Antoniana, Ms. 173 Scaff. IX [= P].

Italian, later 14th c.; parchment, 335 x 245 mm, ii + 206 + i ff. The manuscript is written by one hand throughout in a *libraria minutissima* script in 2 cols., 72-73 lines per col. Whereas in most manuscripts the *Quaestiones De anima* are accompanied by other treatises and questions suitable for instruction in the Arts, in this manuscript the *Quaestiones* are tucked in among Scotus' major theological writings. The manuscript also contains

25 A later official, Pierre-Camille le Moine, archivist and secretary of the cathedral of Toul from 1761 to 1789, used the resources of his library in his enlightened pursuits. Most notoriously, he mutilated several manuscripts to produce an *Essay sur l'état des sciences et des arts en Lorraine, prouvé par les monuments*, currently preserved as Oslo and London, The Schøyen Collection, MS 1275. He explains his goal (f. 1r): "On trouve partout épars des monumens qui fixent l'état des sciences et des arts dans leur différens âges. Trop éloignés les uns des autres ces monumens, ils sont aux yeux du Vulgaire comme s'ils n'avoient jamais existé. C'est pour les rapprocher sous un même point de vüe, c'est pour présenter une gradation suivie du progrès des connoissances humaines, que vous offrons ce essay." On the text, and Le Moine's tenure in Toul, see Marvin L. Colker, "A palaeographical album of Pierre-Camille le Moine," *Scriptorium* 48 (1993), pp. 56-60.

many questions by Franciscan authors, most of whom were students or followers of Duns Scotus. Our test collation proves that the *Quaestiones De anima* in this manuscript were copied directly from MS V.²⁶

While the editors determined that the manuscript held little value for their edition, they observed that it implicitly attested to the authenticity of their text, and, in the middle, that it contained a series of over thirty anonymous Scotist questions, which they listed, including:

(f. 58ra-rb): *Utrum ultimum mobile sive prima sphaera sit per se in loco....*

(ff. 58rb-va): *Quaero utrum elementa maneant in mixto tantum in potentia passiva....*

(f. 58va): *Item utrum elementum sit tantum in actu virtuali....*

(f. 58va): Geraldus (Odonis? rubr.). *Et iterum utrum elementum sit tantum in actu perfectibili....*²⁷

The attentive reader of the works of Francesco d'Appignano will recognize these four anonymous questions. The question “whether the outermost mobile, that is the first sphere, is essentially (*per se*) in place” has the same title as *Reportatio IIA*, q. 31, and the next two questions correspond to the titles of q. 33 and q. 34, although in the latter case, the full title is: “*Utrum elementa sint tantum in actu virtuali in mixto per modum quo effectus est in causa efficiente.*” A quick glance at the manuscript confirms that these are indeed our Francesco’s questions. Moreover, while q. 32 is not in the manuscript, the question ascribed to “Geraldus,” is in fact, the Appignanese’s q. 35: “*Utrum elementa sint tantum in actu perfectibili secundum quandam convenientiam equivocam et perfectionem ipsorum in mixto.*”

The contents of these questions gives a clue about why they appear in this collection. Question 31 concerns a classic problem of Aristotelian physics. For Aristotle, the place (in Latin, *ubi*, literally “where”) of a thing is described as the innermost surface of its

26 B.C. Bazàn, et al., “Introduction,” *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super secundum et tertium De anima* (Opera Philosophica 5), St. Bonaventure, NY, 2006, p. 40*.

27 Bazàn, et. al, “Introduction,” p. 43*.

containing body: as when water is in a jug, the innermost surface of the jug constitutes the “where” of the water. This well-known doctrine of “container-place” has some well-known problems, chief among which is that the movement of the containing surface does not always correlate to a movement of the contained thing’s place. Consider a boat anchored in a river: the water in contact with the boat is constantly changing, and yet the boat remains in the same place. Likewise, imagine that jug of water being carried across the room: the water remains contained by innermost surface of the jug, but we would say the place of the water changes.

John Duns Scotus proposed a solution to these problems. Place, for Scotus, is technically the innermost surface of the containing body, and when that surface changes, we can speak of numerically different places. But if those places are indiscernibly the same, then they are not different in *species*, and so the places can be said to be the same.²⁸

Scotus’ solution leaves one problem unresolved: the outermost sphere has no container, so how can it be in place? Francesco d’Appignano answers this question. If place, *ubi*, is the innermost surface of the containing body, then place is a relation between the containing body and the contained body:

I say that the heavens are neither in place (*locum*) nor are moved in place; but they are moved locally, because their motion ends at a *where* (*ubi*). To make this clear, it should be known that there are two kinds of *where*, just as there are two kinds of containment, namely active, which belongs to the containing body, and passive, which belongs to the contained body; so there are two kinds of *where*, namely passive – and this belongs to the localized or located body – and active – and this belongs to the localizer... Now to the argument at hand, I say that the motion of the first mobile is not to a passive *where*, since that first mobile is not contained in any place, but rather it is to an active *where*; for it does not move in place, but around what is localized.²⁹

28 See., e.g., Richard Cross, *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision* (Oxford 1998), pp. 208-213; Edward Grant, “The Medieval Doctrine of Place: Some Fundamental Problems and Solutions,” in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, eds. A. Maierù and A. Paravicini Bagliani (Storia et litteratura, 151), Roma 1981, pp. 55-79.

29 Francesco d’Appignano, *Reportatio IIA*, q. 31, ed. cit., v. 3, pp. 37-38: “Quantum

Since the contained body receives place, it can be said to have “passive place” (*ubi passivum*), while the container gives place and thus has “active place” (*ubi activum*).³⁰ The solution favored by Francesco d’Appignano gained currency, and is cited by the next generation of scholars, notably Francesc Marbres (who, as we saw above, just copies him entirely) and Nicholas Bonetus.³¹ On this point, Francesco’s doctrine complements that of Duns Scotus, resolving problems that his predecessor had not considered.

In the next series of questions copied in the Padova manuscript, Francesco d’Appignano addresses the problem of elements in mixtures.³² Yet the Padova manuscript only copies three of the four questions, reporting Francesco’s dialectical comments but skipping where Francesco delivers his new and interesting doctrine.

As theologians have two creation stories in the Bible, so Aristotelian philosophers have two accounts of what sublunar reality is made of: on the one hand, everything down here that is directly sensed can ultimately be led back to a composite of matter and form; on the other, all sensible substances ultimately come from the four elements – earth, water, air, and fire; and each of the four elements embodies a pair of fundamental qualities as properties: hot-dry, cold-wet: water is cold and wet, fire is hot and dry, and so on. These elements are continually transforming into each other: water becomes

ad secundum principale, ubi est dicendum aliter ad quaestionem, dico quod caelum non est in loco nec movetur in loco, movetur tamen localiter, quia motus eius terminatur ad ubi. Ad cuius evidenciam sciendum est quod duplex est ubi sicut et circumscriptio est duplex, videlicet activa, quae est corporis circumscribentis, et passiva, quae est ipsius corporis circumscripti et contenti; ita est duplex ubi, videlicet passivum – et istud est ipsius corporis localis sive locati – et activum – et hoc est ipsius locantis... Tunc ex hoc ad propositum dico quod motus primi mobilis non est ad ubi passivum, cum ipsum primum mobile non contineatur in aliquo loco, sed est ad ubi activum; movetur enim non in loco, sed circa locatum.”

30 For a detailed analysis of the doctrine, see Schneider, *Die Kosmologie*, pp. 238-252; see also the summary of q. 31 in Suarez-Nani and Duba, “Introduction,” *Reportatio IIA*, v. 3, p. xv.

31 See, Pierre Duhem, *Le système du monde*, Paris 1913-1959, v. 7, pp. 226-302; Cecilia Trifogli, “Il luogo dell’ultima sfera nei commenti tardo antichi e medievali a Fisica IV.5,” *Giornale critico della filosofia italiana* 68 (1989), pp. 144-160.

32 The following summary of the problem comes from a forthcoming article on William of Brienne and the doctrine of elements in mixtures.

air, earth becomes fire, etc. Yet things seem to be made up of these elements: marble is not just earth, but earth mixed with fire; the farmer does not put earth on his fields, but manure. The elements are also foundational to medical complexional theory. So how do these elements constitute such mixtures?

Of course, Anneliese Maier gave the answer long ago. She argued that medieval authors dealt with three major positions: Avicenna, Averroes, and the modern position, associated each with a different relationship between prime matter, elemental forms, and the forms of mixtures. Avicenna's solution, rejected by all theologians, is that the elements substantially remain in mixtures, but their accidents are blended. Averroes, on the contrary, insisted that the elements substantially did not persist, but only in a diminished way. Finally, the modern position, exemplified by Thomas Aquinas, applied simple hylomorphism rigorously, such that, in producing a form, the elemental forms were entirely corrupted, and with them their accidents, and in the new mixture the elemental qualities were only present *virtualiter*.³³

Maier singles out Francesco d'Appignano as a particularly creative innovator on Averroes' theme; Duns Scotus, on the other hand, falls in among the supporters of a modern solution, arguing for the entire corruption of the preceding substance and the persistence of those elemental features *virtualiter*. Indeed, in his works, Scotus seems to say as much. For example, in his *Reportatio*, he states that even Aristotle seems to be on the side of elements remaining virtually in mixtures:

Whence Aristotle, however much he seems to mean the contrary, his intention seems more for this side [=virtual persistence]. For he says in one place that the form of what is generated is more actual and the form of the element from which it comes is more potential. And when he says that the elements remain, he adds, "for their virtue is maintained"; therefore he seems rather to suppose that they remain virtually than that they remain according to their own forms.³⁴

33 Maier, *An der Grenze von Scholastik*, pp. 3-140.

34 Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* II, d. 15, q. un., ed. Vivès, v. 23, p. 65: "Unde Aristoteles quamquam videtur velle contrarium, magis videtur intentio sua pro ista parte. Dicit enim in uno loco quod actualior est forma generati, et potentialior forma elementi ex quo. Et cum dicit quod manent elementa, subdit *salvatur enim virtus eorum*; ideo magis videtur ponere ipsa manere in virtute quam secundum formas proprias."

Yet, although Maier classifies Scotus as a follower of the “Modern” school, Scotus’ doctrine of virtual persistence of elemental features differs significantly from that of Thomas Aquinas. In particular, Scotus argues that the qualities of mixtures that resemble elemental qualities are specifically different:

I say that a natural quality of an element does not show up in a mixture, but [rather the mixture has a quality] that is different in species, and yet more perfect, as is clear from *De anima*, book I, of the heat of fire and of a living mixture, because inanimate things do not properly grow, nor feed, nor on the other hand does the head in flesh generate fire, but rather it disposes for the generation of flesh, and yet some of their functions appear to be common to a mixture and to an element, or similar to some degree.³⁵

Just as the heat in a living body and the heat in fire appear to have the same accidents, but in fact are specifically different, and living heat is ontologically superior, so too for the qualities of mixtures and accidents. Compared to the qualities of elemental forms that compose them, the qualities of mixtures are specifically different and ontologically more perfect.

Francesco d’Appignano is more inspired by Scotus’ reference to Aristotle’s discussion of elemental forms as actuality mixed with potency than he is by the claim of a virtual persistence in a more perfect form. So, in his treatment, he first argues against a position, such as that of Avicenna, whereby the elements would be substantially present in the mixture; to the contrary, he argues that they persist in potency, specifically a kind of proximate potency that can co-exist with actuality (question 33). He then refutes the solutions associated with Thomas Aquinas, Giles of Rome, and the rest, that the elements are virtually present in mixtures, as effects are virtually present in their causes (question 34). Next, he implicitly targets Scotus’ inflection, which he interprets as the elements being “in perfectional act according to a certain equivocal suitability of their perfection in the mixture.” By arguing that the elemental qualities in mixtures are specifically different, but more perfect, Francis claims that Scotus falls into the trap

35 Scotus, *Reportatio* II, d. 15, q. un., ed. cit., p. 66: “Ad aliud, dico quod non apparet qualitas naturalis elementi in mixto, sed differens specie, perfectior tamen, sicut patet I *De anima*, de calore ignis et mixti animati, quia inanimata non augmentantur proprie, nec nutriuntur, nec calor in carne generat ignem, sed alterat ad carnem generandam, tamen aliquae operationes apparent esse communes mixto et elemento, vel similes in aliquo gradu.”

according to which “it follows that a mixture is in truth not a mixture, but only in a metaphorical sense” (question 35).³⁶

It is only in question 36 that Francesco produces his solution, explaining just how, as he alluded in question 33, elements really remain in mixtures according to a proximate potency mixed with actuality:

I therefore say that there are two actualities of the form, namely the actuality in absolute, in which the species of the form is maintained, whether that actuality is to a greater or lesser degree, and the actuality mixed with potency, in which the species of the form is not maintained, and this actuality can be called ‘the actuality of aptitude’ (*actus aptitudinis*) or ‘the actuality of confusion’ (*actus confusionis*). Then I say that the elements remain in the mixture in proximate potency and in actuality – not just in virtual nor in perfectional actuality, nor in formal actuality in which their specific nature is saved, but they remain in it in actuality mixed with potency in which their specific natures are not maintained.³⁷

Thus, to his statement in question 32 that the elemental forms remain in mixtures in a proximate potency mixed with actuality, Francesco now adds that they remain in actuality, an actuality that he calls *actus aptitudinis* or *actus confusionis*.

Francesco d’Appignano’s argumentation was innovative, but his position on the act of confusion did not get a warm reception. William of Brienne, the Franciscan in Paris

36 Francesco d’Appignano, *Reportatio IIA*, q. 35, ed. cit., v. 3, p. 74: “Hoc probo, quia nihil est secundum veritatem mixtum ex illis quae manent in ipso solum secundum convenientiam, non secundum veritatem aliquo modo realiter. Ergo, si elementa solum secundum convenientiam manent, sequitur quod mixtum secundum veritatem non est mixtum, sed tantum secundum metaphoram.”

37 Francesco d’Appignano, *Reportatio IIA*, q. 36, ed. cit., v. 3, p. 80: “Sic ergo dico quod duplex est actus formae, videlicet actus simpliciter, in quo salvatur species formae, sive ille actus sit intensus sive remissus, et actus potentiae permixtus, in quo non salvatur species formae, et iste actus potest vocari ‘actus aptitudinis’ vel ‘actus confusionis’. — Tunc dico quod elementa manent in mixto in potentia propinqua et in actu – non virtuali nec perfectionali tantum, nec formali in quo salvatur ratio specifica ipsorum, sed manent in ipso in actu permixto potentiae in quo non salvantur eorum specificae rationes.”

lecturing on the *Sentences* in Spring 1331, summarized Francesco's four questions as theses, then he defended Scotus' doctrine of more perfect containment. Returning to Marchia, he replies:

It is clear that said opinion that says the opposite does not state the truth. For he made a distinction about potency and through this distinction he proved his thesis by some arguments. Nevertheless, I concede the second thesis, speaking of the existence of the efficient cause in its effect. But with regards to the third thesis [against Scotus], I do not stand with him, as will be seen. Likewise, I do not understand the fourth thesis, because either actuality and potency are taken as they are the differences of being, as now something is in actuality that previously was in potency, or for the parts of being. Now, to say in the first way that potency is mixed with actuality is to say that something is a compound of actuality and potency. But if in the second way, as such it is beside the point, since then it is to say nothing other than that something is composed of matter and form, and his question is not meant in this way.³⁸

William of Brienne challenges the distinction on potency in the first thesis, accepts the arguments against Scotus' adversaries, rejects categorically the arguments against Scotus, and then explains that Francesco d'Appignano's *actus confusionis* is itself confused. The only way sense in which such potency can be understood as mixed with actuality is like in the case of motion, where the mobile successively actualizes its potency. But in that case, the potentiality of the elements would entail that mixtures were progressively becoming elements, which is not what anyone wants to argue.

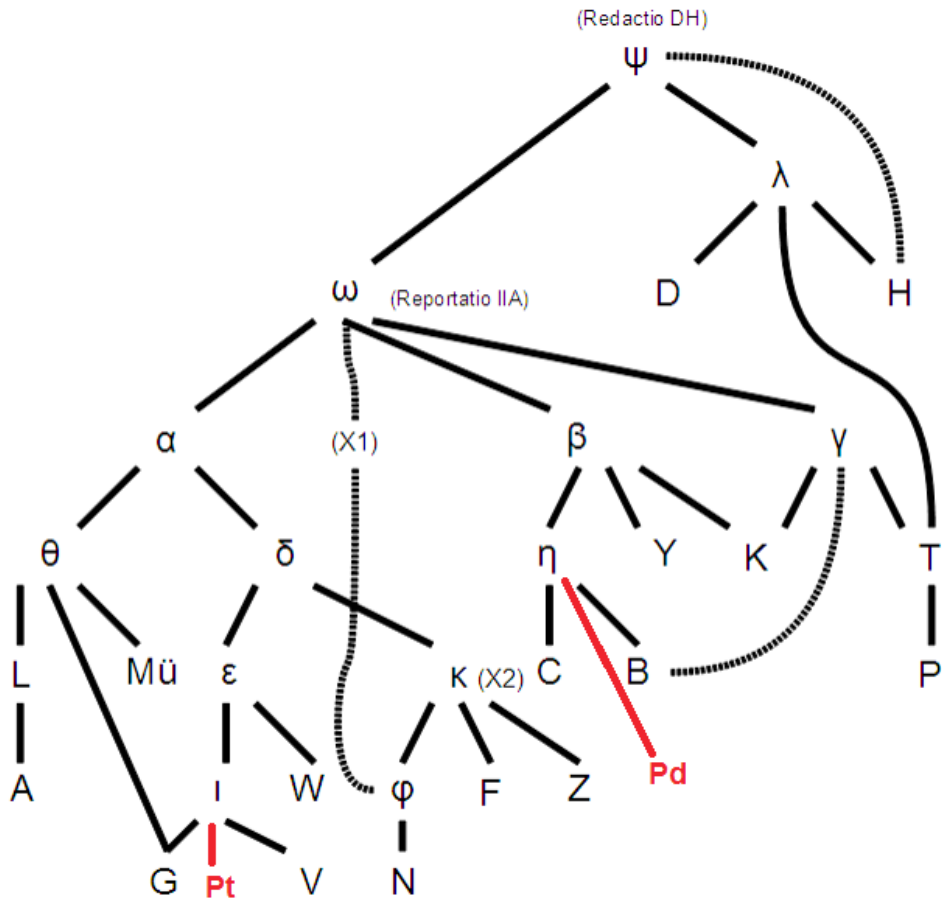
38 Guilelmus de Brena, *Reportatio in libros Sententiarum*, lectio 103, Ms. Praha, NKCR, VIII.F.14, f. 130r: "Ex illa conclusione patet quod opinio dicta dicens oppositum non dicit verum. Distinxit enim de potentia et per hoc probabat conclusionem per aliquas rationes. Conclusionem tamen secundam concedo, loquendo de existentia cause efficientis in suo effectu. Sed quantum ad tertiam suam ~~neg~~ conclusionem non sto cum eo ut videbitur. Similiter, quartam conclusionem suam non intelligo, quia vel actus et potentia capiuntur ~~vel~~ ut sunt differentie entis, ut modo aliquid est in actu, aliquando ~~entis~~ \in potentia erat/ vel pro partibus entis. Modo, primo modo dicere potentiam esse permixtam actui est dicere aliquid esse (Jest *cod.*) compositum ex actu et potentia. Si autem secundo modo, sic non est ad propositum, quia tunc non est ~~ad~~ aliud dicere quam aliquid esse compositum ex materia et forma, et sic non intelligitur questio querentis."

Similarly, the selection of questions in the Padova manuscript implicitly rejects Francesco's thesis. By including only the first three of the four questions on elements in mixtures, it reports Francesco's criticism of other views, including those of Scotus, but not his unique position. The manuscript contains largely texts by Scotus, with some texts by Scotists and by the critics of Scotus. If the copyist, or whoever selected the texts, were interested in defending the doctrine of the Subtle Doctor, he would above all want to have extensions of Scotus' opinions, criticism of them, and responses to that criticism. He would not have much interest in innovations away from Scotus. In not including question 36, this is what the copyist has done: he has recorded all of Francesco d'Appignano's discussion of elements in mixtures up to the point where he departs from Scotus and finds a new path. This hypothesis finds confirmation in another piece of negative evidence: the Padova manuscript skips from question 31, containing Francesco's popular doctrine of active and passive *ubi*, to q. 33, on elements in a mixture, passing over in silence his famous question 32, where he ascribes to the heavens the same kind of matter as below the sphere of the moon, another innovation from Scotus, and one that, as we saw above, Francisc Marbres wholeheartedly endorses.³⁹

In brief, the Padova manuscript contains the tools needed for someone to defend a philosophical doctrine inspired by Duns Scotus, but that does not contradict his major theses. It reports Francesco d'Appignano's solution to the problem of the localization of the last sphere by positing a distinction between active and passive *ubi*, but skips the question that argues for a single sense of matter in the heavens and below the sphere of the moon. Likewise, it gives Francesco's discussion of the persistence of elemental forms in mixtures, but stops with Francesco's criticism of Scotus, and does not record the final question, where Francesco sets out his unique teaching of the act of confusion.

In this way, the fragments discovered in the process of studying Francisc Marbres' *Questions on the Physics* confirm the critical edition's assessment of the textual witnesses to Francesco d'Appignano's *Reportatio IIA*, and a brief collation allows us to insert them into the *stemma codicum*, as Pt for the Paris fragment and Pd for the Padova one:

39 Schneider, *Die Kosmologie*, pp. 127-140 and 252-312; T. Suarez Nani, "Materia e forma nel commento di Francesco della Marca sul II libro delle *Sentenze*: l'uomo, l'anima, l'angelo e i cieli," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 22 (2011), pp. 493-536; cf. M. Thakkar, "Francis of Marchia on the Heavens," *Vivarium* 44.1 (2006), pp. 21-40.



These examples have shown, we hope, that editorial work is fundamental to understanding the reception of a text, an author, or even an entire intellectual movement. While we may disagree with Bert Roest on this small point, we share his enthusiasm and interest in exploring that reception in the vast bibliography that he has charted over the decades. In our experience, these explorations have only served to highlight the importance of Francesco d'Appignano's thought, especially in the physical realm, where it literally became canon.

PENITENZA E POVERTÀ

DUE ESEMPI DELL'USO DI FRANCESCO D'APPIGNANO IN GUGLIELMO DI RUBIÓ

Nella sua monografia del 2000 il mio concittadino onorario appignanese Christopher Schabel aveva dedicato alcune importanti pagine all'analisi della posizione di Guglielmo di Rubió sulla *prescientia Dei*¹. Grazie al suo contributo si veniva confermati nella convinzione che questo frate di origine aragonese non solo era stato il *reportator* di Francesco d'Appignano, ma anche che aveva tenuto presenti le dottrine dell'appignanese quando anche a lui era stato possibile tenere il corso sulle *Sentenze*. Non solo, ma Schabel era in grado di mostrare che nel redigere il suo commento, Guglielmo di Rubió aveva utilizzato una precisa *reportatio* del corso di Francesco². Schabel aveva anche evidenziato il fatto, tutt'altro che sorprendente, che Guglielmo aveva usato proprio quella versione che alcuni manoscritti gli attribuiscono in modo esplicito³. Dalla conclusione di Schabel, secondo il quale Rubió rielabora la soluzione di Francesco di

1 Chr. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the problem of divine foreknowledge and future contingents*, Aldershot et alibi, Ashgate 2000, pp. 210-214. Per una sintetica scheda bio-bibliografica, cfr. <http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/> (ultima consultazione: 4 giugno 2017).

2 L'acquisizione di una sostanziale convergenza di vedute tra gli esperti sulla questione è stata preceduta da una discussione, sollevata in particolare dall'articolo del pioniere delle edizioni di opere di Francesco, N. Mariani, *Certezze ed ipotesi sul Commento alle Sentenze di Francesco della Marca OMin.*, «Archivum Franciscanum Historicum» 95 (2002), pp. 83-183, è in parte riassunta in R. Lambertini, *A proposito del IV libro del Commento alle Sentenze di Francesco d'Appignano: la quaestio 37*, in D. Priori – M. Balena (cur.) *Atti del II Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Jesi 2004, pp. 9-26; una messa a punto si legge in T. Suarez-Nani – W. Duba, *Introduction a Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum, qq. 1-12)*, edd. T. Suarez-Nani – W. Duba – E. Babey – G. J. Etzkorn, Leuven 2008, pp. XXIX-XXX.

3 *Ibidem*, pp. 211. Ho potuto aggiungere qualche conferma relativa al *Commento* al libro IV delle *Sentenze* nel mio *Sulla ricezione delle tesi politiche di Francesco di Marchia: il caso di Guglielmo di Rubió*, in «Ratio practica» e «ratio civilis». *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Rodolfi, Pisa 2016, pp. 189-205, in particolare pp. 196-197.

Appignano, finendo per evidenziare le difficoltà insite nella sua soluzione⁴, si ricava che, se è stato *reportator*⁵, ciò non vuol dire che come teologo ne sia il semplice ripetitore. Piuttosto, Rubió ha ben presenti le posizioni del suo confratello, spesso le discute, ma talvolta le rifiuta proponendo una soluzione diversa. Nel presente contributo si propongono due ulteriori esempi di questa relazione tra i due teologi francescani.

Un primo esempio è costituito dalla discussione se la *poenitentia* sia una virtù. Il tema può apparire singolare, almeno di primo acchito, ma va tenuto presente che nel testo di Pietro Lombardo che sia Francesco di Appignano sia Guglielmo di Rubió commentano, la *poenitentia*, oltre che ovviamente un sacramento, era definita *virtus mentis*⁶. Come ho mostrato in un recente lavoro⁷, tra i commentatori precedenti Francesco si registrava un consenso di massima sulla risposta affermativa (cioè: la penitenza è una *virtus*), ma i pareri divergevano molto a proposito delle motivazioni di questo assenso. Come ha ben mostrato Lidia Lanza, la discussione sarebbe continuata anche in seguito, fino alla cosiddetta “Seconda Scolastica”⁸. Certo la *poenitentia* non era considerata nel novero delle virtù morali principali, dal momento che non era prevista nelle tavole delle virtù più tradizionali, né in quella inserite nell’*Etica nicomachea* di

4 Schabel, *Theology at Paris*, p. 214.

5 Sul “lavoro” del *reportator* si veda C. Flüeler, *From Oral Lecture to Written Commentaries: John Buridan’s Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, in *Medieval Analyses in Language and Cognition: Acts of the Symposium “The Copenhagen School of Medieval Philosophy”*, a cura di S. Ebbesen e R. L. Friedman, Copenhagen 1999, pp. 497-522. Rimando anche agli studi di W. Duba, di prossima pubblicazione, dedicati alla *reportatio* di Guglielmo di Brienne sulla scia della sua tesi d’abilitazione *The Forge of Doctrine*.

6 Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, l. IV, d. 14, t. II, Grottaferrata (Romae), Editiones Collegii S. Bonaventurae 1981, pp. 315-319; in part. p. 316: «Baptismus tantum est sacramentum, sed poenitentia dicitur et sacramentum et virtus mentis. Est enim poenitentia interior, et poenitentia exterior. Exterior sacramentum est; interior virtus mentis est».

7 R. Lambertini, *La penitenza è ancora una virtù? La posizione di Francesco di Marchia nel commento al IV libro delle Sentenze*, «Medioevo» 40 (2015), pp. 117-140.

8 L. Lanza, *Poenitentiam agite. “La penitenza è una virtù morale”: l’etica di Aristotele tra Tommaso d’Aquino, Durando di San Porziano e la Seconda Scolastica*, in «Ratio practica» e «ratio civilis», pp. 247-269.

Aristotele. Gli Scolastici del XIII secolo utilizzavano però il concetto di *pars virtutis*, una sorta di “sotto-virtù”, o una componente della virtù medesima, intesa in diversi modi. Un significativo esempio di questo modo di pensare e procedere è costituito da Bonaventura da Bagnoregio, per il quale la *poenitentia*, insieme con l’obbedienza, l’umiltà, la generosità, la *pietas*, è una parte della giustizia intesa come virtù cardinale⁹.

Il quadro è reso più complesso dal progressivo affermarsi della concezione aristotelica delle virtù etiche, che non conosce, in realtà, il concetto di virtù cardinale¹⁰. Alcuni autori negano che la *poenitentia* sia una virtù in senso proprio¹¹; Tuttavia, a testimonianza anche della “vischiosità della tradizione” anche autori che recepiscono la concezione aristotelica della virtù, continueranno a parlare della *poenitentia* come parte della giustizia. Tommaso dirà che si tratta di quell’abito grazie al quale detestiamo il male commesso con l’intento di espiarlo¹². Anche Scoto, seppur con accenti diversi, parla della *poenitentia* come

9 Bonaventura, *Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 14, art. 1, q. 3, Ad Claras Aquas 1899, p. 322: «Dico, quod poenitentia est virtus cardinalis, contenta sub iustitia. Sicut enim fortitudo multos habet ramos ab una radice procedentes, ut patientiam, perseverantiam, fiduciam, quae induunt unam rationem; sic etiam iustitia, ut puta largitatem, pietatem, humilitatem, obedientiam, poenitentiam, quae forte sunt partes potentiales iustitiae».

10 Sui prodromi alto-medievali della dottrina delle virtù cardinali, si veda S. Mähl, *Quadrige virtutum: die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit*, Köln et alibi 1969. Sul rapporto tra virtù cardinali e ricezione dell’*Etica nicomachea* si veda I.P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics, 1250-1350*, in *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics, 1200-1500*, a cura di I. P. Bejczy, Leiden-Boston 2008, pp. 199-221.

11 Guglielmo di Auxerre considera la *poenitentia* piuttosto un *motus virtuosus*, che si accompagna a più virtù; Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, IV, ed. J. Riballier, Paris-Grottaferrata (Roma) 1985, 201: «Unde dicimus quod poenitentia non est virtus neque motus alicuius virtutis specialis, sed motus cuiuslibet virtutis, et est in qualibet vi, et non in una sola». Testimonia questa tendenza anche Alberto Magno, che preferisce però, da parte sua, sostenere che *poenitentia* è virtù in senso lato; Albertus Magnus, *Commentarii in IV Sententiarum*, IV, dist. 14, art. 3, ed. S. Borgnet, Paris 1894, p. 409: «Aliter sumitur virtus qua recte vivitur, et extenso nomine et hoc praecipue a theologo, qui multa, quae in genere passionum ab Ethico ponuntur, virtutes dicit».

12 Thomas de Aquino, *Commentaria in IV libros Sent.*, IV, d. 14, q. 1, art. 1, quaestiuicola 3, ed. M. F. Moos, Paris 1947, p. 587: «et ita actus poenitentiae non est detestari peccatum absolute, quia hoc est cuiuslibet virtutis; sed detestari aliquid expiabile per actionem ejus et

di una parte della giustizia: si tratterebbe di quell'abito in forza del quale ci si impone una punizione per il male commesso¹³. Francesco di Appignano si muove nella scia di Scoto, aggiungendo tuttavia una specificazione singolare e interessante, secondo la quale *poenitentia* come virtù si potrebbe intendere anche l'abito virtuoso posseduto da chi impone la punizione per il peccato commesso di cui ci si pente: in una parola, del confessore¹⁴.

Quando apriamo il *Commento alle Sentenze* di Rubió, ci accorgiamo che il frate aragonese ha ben presente la posizione di coloro per i quali la penitenza è una parte della giustizia, ma la rifiuta, preferendo pensare che non si tratti dell'espressione di una virtù in particolare, ma che, piuttosto, sia un atto tipico di ogni virtù. Per fare un esempio, pentirsi di un atto di superbia è espressione della virtù dell'umiltà, pentirsi di un atto di lussuria, un atto della virtù della castità¹⁵. Sembrerebbe che, in questo caso, ben poco resti di Francesco d'Appignano nel commento del suo *reportator*; invece, poche linee più avanti, emerge proprio che uno dei sensi possibili di *poenitentia* è l'abito virtuoso che il buon confessore acquisisce ripetendo buoni atti di imposizione della penitenza¹⁶. La penitenza

quantum ad culpam et quantum ad reatum; hoc enim nulla alia virtus facit»; discussione più ampia della posizione di Tommaso in Lanza, *Poenitentiam agite*, cit., pp. 253-256.

13 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, IV, d. XIV, q. 1, in Idem, *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, v. XIII, Città del Vaticano 2011, p. 16: «Poenitere est vindicare peccatum a se commissum».

14 Franciscus de Marchia, *In IV Sententiarum*, rep IVB, q. 28, ms. Città del Vaticano, Chis. lat. B VII 113, f. 209va: «Penitentia autem que est virtus est habitus adequativus inequalium ut supra dictum est siue habitus rationes punitivus secundum quantitatem culpe commisse et hoc sive habitus sit in sacerdote quo ipse novit infligere penam culpe correspondentem sive sit ipso confitente». Il brano è stato confrontato con il ms. Praha, Knihovna Metropolitní Kapituly, 531 (C 99), f. 218rb, anch'esso testimone della *reportatio* IVB. Sulla complessa questione delle *reportationes* secondo le quali ci è tramandato questo lavoro di Francesco, si veda: R. L. Friedman – Chr. Schabel, *Francis of Marchia's Commentary on the Sentences: Question List and State of Research*, «Mediaeval Studies», 63 (2001), pp. 31-106.

15 Guillelmus de Rubione, *Disputata in quatuor libros Magistri Sententiarum*, IV, d. XIV, q. 3 Parisius, J. Badius Ascensius 1518, f. 168ra: «Aliter dicunt alii et rationabilius ut videtur videlicet quod detestatio peccati sive respuitio licet sit actio virtutis appetitive, non tamen alicuius specialis sed cuiuslibet».

16 Ibidem, f. 168rb: «Habitus virtuosus (...) ille qui inclinatur ad actum idoneum ad actum

può essere concepita ancora come *habitus*, non più tuttavia di chi si pente, ma di chi riceve sacramentalmente il suo pentimento e comunica l'assoluzione; diversamente che in Francesco, tuttavia, per Guglielmo di Rubió questo non è uno dei sensi, ma l'unico senso in cui si può parlare della *poenitentia* come abito virtuoso.

Certo, queste riflessioni sul rapporto tra *poenitentia* e virtù paiono configurarsi come un faticoso tentativo, da parte di molti teologi, di individuare un senso in cui l'affermazione di Pietro Lombardo, «*poenitentia est virtus mentis*», formulata nel XII secolo, in un contesto in cui era prevalente una concezione etica ormai tramontata già un secolo dopo, potesse essere ancora accettata. L'autorevolezza del testo di riferimento inclina alla ricerca di alcune soluzioni, il cui carattere *ad hoc*, almeno in alcuni casi, sembra palese: quella di spostare l'attenzione dal penitente al ministro della penitenza, che Rubió riprende, con alcuni adattamenti, da Francesco d'Appignano, ha per esempio come risultato quasi paradossale che l'unico soggetto che può possedere una virtù detta *poenitentia*, vale a dire il confessore, quando esercita questa virtù, in realtà non ha nulla di cui pentirsi.

Lo scopo del presente contributo non è comunque quello di emettere giudizi sulle soluzioni proposte, ma di evidenziare modalità di ricezione di un autore nell'opera di un altro. In questo primo caso una delle possibilità contemplate dall'appignanese diviene l'unica possibile risposta per il suo confratello aragonese. Il secondo esempio consiste in una diversa modalità di ricezione di Francesco d'Appignano da parte del suo *reportator*. L'ambito problematico è quello della teoria francescana della povertà e della separabilità tra *usus* e *dominium*. È anche possibile che la presenza di temi come questi possa essere all'origine della vicenda testimoniata dall'estratto di un documento che l'editore del commento di Rubió nel 1518 ha pubblicato insieme al *Commento*

absolutionis que absolutio est ipsius poenitentie sacramentum debite exercendum. Cum enim ex omni bono actu moraliter et virtuose possit virtuosus habitus generari ad consimilem inclinans actum prompte et delectabiliter exercendum, hinc est quod cum actus absolutionis quo sacerdos absolvit modo debito penitentem sibi confessum sit actus virtuosus, potest ex ipso frequentato in sacerdote ipso virtuosus habitus generari».

del francescano aragonese. Non siamo infatti a conoscenza di manoscritti che ci abbiano trasmesso l'opera di Rubio, la quale però è stata edita a stampa¹⁷, in un singolare ribaltamento della sorte del suo maestro di Appignano, il cui lavoro è testimoniato da numerosi manoscritti, ma non ha conosciuto l'onore delle stampe fino ai nostri giorni¹⁸. Per quanto tarda, la testimonianza della *editio princeps* è quindi preziosissima, anche perché – inserendo la trascrizione del documento prima del testo del *Commento* vero e proprio¹⁹ - ci mette a conoscenza di un fatto che altrimenti ci rimarrebbe sconosciuto.

Nel 1333 l'allora ministro generale dell'Ordine, Geraldo Oddone, recepiva il parere di una commissione da lui stesso istituita per esaminare l'opera di Guglielmo di Rubió e attestava che essa non conteneva nulla contro la fede e i buoni costumi, ma solo tesi cattoliche oppure tesi opinabili sulle

17 Oltre al testo di Schabel sull'opera di Guglielmo si segnalano alcuni recenti contributi, che rimandano anche a testi più recenti: W. Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus in Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, ed. Chr. Schabel, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 569-649, su Rubió pp. 628-629; F. Fiorentino, *Gli esordi dello scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, in *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia. Atti del congresso internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008)*, a cura di F. Fiorentino, FIDEM, Porto, 2010, pp. 211-244, su Rubió pp. 240-243; Chr. D. Schabel – G. R. Smith, *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, in *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, edd. K. Emery, Jr – W. J. Courtenay – S. M. Metzger, Turnhout, Brepols 2012, pp. 359-392, in part. 386-388.

18 Pionieristico e fondamentale l'apporto di N. Mariani, che, oltre ad aver edito *Improbacio*, il *Quodlibet*, il *Commento alla Fisica*, e quello alla *Metafisica*, ha completato l'edizione delle questioni del commento al I libro delle *Sentenze*: Francisci de Marchia sive de Esculo *Commentarius in 4. libros Sententiarum Petri Lombardi. 4: Distinctiones primi libri a vigesima nona ad quadagesimam octavam*, ed. N. Mariani, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009. Tutti questi suoi lavori sono editi nella collana *Spicilegium Bonaventurianum* dei Frati di Quaracchi – Collegio san Bonaventura. L'edizione della *Reportatio A* del commento al II libro è stata invece portata a termine da un gruppo di studiosi che hanno pubblicato presso la Leuven University Press: Francisci de Marchia *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, I, qq. 1-12, edd. T. Suarez-Nani – W. Duba – E. Babey – G. J. Etkorn, Leuven 2008; Francisci de Marchia *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, II, qq. 13-27, edd. T. Suarez-Nani – W. Duba – E. Babey – G. J. Etkorn, Leuven 2010; Francisci de Marchia *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, III, qq. 28-49, edd. T. Suarez-Nani – W. Duba – D. Carron – G. J. Etkorn, Leuven 2012.

19 Guillelmus de Rubione, *Disputata*, ed. cit., fol. 1b.

quali è usuale che i *viri scholastici* discutano tra di loro²⁰. Tra i membri della commissione menzionati in questo testo, sono noti in particolare Pietro d'Aquila, allora ministro provinciale di Toscana²¹, e Bernardo d'Arezzo²². Questo esame era senza dubbio avvenuto in conformità con quanto il capitolo generale dell'Ordine, ormai guidato da Geraldo Oddone, aveva stabilito a Perpignan nel 1331, proibendo la circolazione, in qualsiasi forma, di scritti dei frati che non fossero stati preventivamente esaminati²³. La preoccupazione dell'ortodossia

20 Guillelmus de Rubione, *Disputata*, ed. cit., fol. 1b: «Noverint universi quod nos fratres Petrus de Aquila, minister in provincia Tuscana, Bernardus de Aretio, Simon de Spoletio, Nicolaus de Interamne lector Romanus, Iacopus de Iora lector Paduanus auctoritate reverendi in Christo patris fratris Geraldi Ordinis fratrum minorum generalis ministri commissarii deputati ad examinando novum opus editum a fratre Guilielmo de Rubione, ministro provincie Aragonie super quatuor libros Sententiarum: ipsum opus tenuimus, legimus et diligenter inspeximus, in quo per dei gratiam nihil comperimus contra fidem vel contra bonos mores, sed conclusiones catholicas vel opinabiles per viros scholasticos secundum diversa principia doctrinarum. In cuius rei testimonium presentem scripturam fecimus fieri et nostrorum sigillorum impressione muniri. Actum et datum in sacro loco Assisii, xxv die mensis Maii Anno domini MCCCXXXIII. Et ego praefatus frater Geraldus fratrum minorum generalis minister praenominatorum commissariorum meorum tamquam fide dignorum examine et relatione contentus iuxta nostri ordinis instituta, praefato F. Guillelmo prememoratum opus sic examinatum et in nullo penitus condemnatum publicandi et copiandi licentiam duxi tenore praesentium concedendam. In cuius rei testimonium praesentem scripturam feci sigilli mei officii impressione muniri. Actum et datum Anno et mense et die praefatis». Il testo è edito anche in Z. Kaluza, "E serbi un sasso il nome". *Une inscription de San Gimignano et le rencontre entre Bernardo d'Arezzo et Nicholas d'Autrecourt*, in *Historia philosophiae Medii Aevi*, edd. B. Mojsisich – O. Pluta, vol. I, Amsterdam 1991, pp. 437-66, nello specifico, p. 446.

21 Su questo autore si veda il recente F. Amerini, *La dottrina dell'univocità dell'essere nel commento alle Sentenze di Pietro d'Aquila*, in *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, cit., pp. 303-328, ma vedi anche Schabel, *Theology at Paris* cit., 262-264.

22 A proposito di Bernardo, si veda la messa a punto di Ch. Grellard, *Introduction* a Idem, *Nicolas d'Autrecourt, Correspondance. Articles condamnés*, Paris 2001, in part. pp. 9-16, con riferimento alla bibliografia precedente.

23 *Constitutiones Generales Perpinianenses anni 1331, [XX]*, in *Constitutiones generales ordinis fratrum minorum, II (saeculum XIV/1)*, edd. C. Cenci – R. G. Maillieux, Grottaferrata 2010, pp. 285-286: «Novum opus theologicum, iuristicum vel physicum, puta librum seu libellum, summam, compendium, postillam, expositiones, glossas, tractatum vel collectionem aut compilationem questionum vel sermonum, a quocumque fuerit editum, nullus frater, sine capituli vel ministri generalis examine previo et obtenta licentia, intra vel extra ordinem publicare, comunicare vel copiare presumat».

non era certo nuova tra i frati Minori²⁴, ma è difficile non porre tali decisioni in connessione con la tempesta in cui si trovava l'Ordine in quel momento, visto che solo tre anni prima, nel 1328, il precedente ministro generale dell'Ordine si era ribellato al papa tacciandolo di eresia. Come è noto, tra i protagonisti di questa ribellione c'era anche Francesco d'Appignano, Nel medesimo capitolo di Perpignan, Geraldo Oddone aveva anche ribadito la condanna dell'intero gruppo, Francesco compreso²⁵. È verosimile quindi che il lavoro di Guglielmo di Rubio, *reportator* di un teologo poi ribelle, fosse guardato con particolare attenzione.

È interessante notare la strategia adottata dal francescano d'Aragona: nella questione sulle origini della proprietà, inserita come nel caso di Francesco nella sezione che riguarda confessione e restituzione del mal tolto²⁶, Guglielmo adotta in pieno l'originale posizione del maestro, sulla quale si è già scritto molto²⁷. Ricordo solo che per entrambi, diversamente che per la tradizione

24 Una norma analoga, ma meno dettagliata, è infatti già contenuta nelle *Constitutiones narbonenses VI*, in *Constitutiones generales ordinis fratrum minorum, I (saeculum XIII)*, edd. C. Cenci – R. G. Mailleux, Grottaferrata 2007, p. 84. Una recentissima traduzione in italiano di queste costituzioni, opera di Luca Marcelli, è edita in *Fonti normative francescane*, a cura di R. Lambertini, con la collaborazione di F. Bartolacci, L. Marcelli, C. Melatini, A. Montefusco, F. Mores, L. Pellegrini, A. Restaino, D. Ruiz e F. Sedda, Padova 2016, pp. 143-195, per il brano in questione, pp. 173-174.

25 A questo riguardo rimando al mio *Letters and Politics: Gerald Odonis vs. Francis of Marachia*, «Vivarium» 47 (2009), pp. 364-373; cfr anche: *Geraldo Oddone contro Francesco d'Ascoli*, «Schede medievali» 51 (2013), pp. 75-82.

26 Sulla rilevanza del tema della *restitutio* per il discorso economico del basso medioevo, basti il rimando a G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età Moderna*, Bologna, il Mulino 2002, pp. 133-185.

27 R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena, Mucchi editore 2000, pp. 189-226; Idem, *Oltre la proprietà, alle origini del potere: Francesco d'Appignano nel pensiero ecclesiologico-politico del Trecento*, Atti del I Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto: Centro Studi Francesco d'Appignano 2002, pp. 51-66; Idem, *Questioni di Francesco d'Appignano nel Vat. lat. 943: Nuove tracce di tesi politiche di Francesco d'Appignano*, Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto, Centro Studi Francesco d'Appignano 2008, pp. 151-167; Idem, *La filosofia contemporanea legge Francesco d'Appignano: Altissima povertà di Giorgio Agamben*, in Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano, a cura di D. Priori, Jesi 2014, pp. 146-152.

francescana precedente, la legge di natura è posta ad un livello superiore della comunità dei beni e del suo opposto, la proprietà privata. Nessuno dei due modi di organizzare la fruizione dei beni di questo mondo è, in senso stretto, un comando della legge naturale, ma sempre il risultato di una legge positiva, posta da una decisione, non dall'evidenza razionale²⁸. A questa posizione, finalizzata a sostenere l'immutabilità della legge di natura, prima e dopo il peccato originale, entrambi aggiungono però una gerarchia tra i diversi modi di possedere, in cui la rinuncia individuale e comunitaria (quella rivendicata per sé stessi dai Frati Minori) costituisce il livello più elevato e meritorio²⁹. Come è ben noto, il papa regnante, Giovanni XXII, era intervenuto con la bolla *Ad conditorem canonum* (dicembre 1322) su questa espropriazione totale, obiettando che essa non era possibile per le cose consumabili con l'uso³⁰. Rubió mostra di esserne consapevole perché, nel riproporre la posizione di Francesco d'Appignano non fa che aggiungere una piccola clausola: la forma di di possesso più meritoria è quella che rinuncia, individualmente e comunitariamente alla proprietà di tutto ciò la cui proprietà è separabile dall'uso.

Una sinossi consente di apprezzare l'intervento, minimo nell'estensione testuale, ma di grande momento, perché proprio sulla separabilità di *usus* e *dominium* in tutti i beni, anche in quelli consumabili con l'uso, avevano insistito Michele da Cesena e i suoi sostenitori, giungendo a considerare ereticale la tesi enunciata, come si è visto, dal pontefice³¹.

28 Ho approfondito il confronto in *Sulla ricezione delle testi politiche di Francesco di Marchia: il caso di Guglielmo di Rubió*, in «Ratio practica» e «ratio civilis», cit., pp. 189-205.

29 Ibidem, p. 199.

30 Per l'analisi di questo documento si veda A. Tabarroni, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Roma 1990, pp. 73-83; per un esame complessivo dell'atteggiamento del pontefice si veda J. Miethke, *Papst Johannes XXII. und der Armutsstreit*, in *Angelo Clareno Francescano, Atti del XXXIV Convegno internazionale*, Assisi 5-7 ottobre 2006, Spoleto 2016, pp. 263- 313.

31 Per un'esposizione sintetica, si veda R. Lambertini, *Dalla propaganda alla teoria politica: esempi di una dinamica nello scontro tra Giovanni XXII e Ludovico IV di Baviera*, in *La propaganda politica nel Basso Medioevo, Atti del XXXVIII Convegno Storico Internazionale*, Todi, 14-17 ottobre 2001, Spoleto 2002, pp. 89-313.

In questo modo - almeno ad una prima lettura – la posizione del maestro (quella che quest’ultimo aveva sostenuto durante il suo ciclo di lezioni sulle *Sentenze*³²) è mantenuta senza entrare in rotta di collisione diretta con le direttive papali; del resto, proprio in apertura della trattazione aveva scritto che ci sono beni la cui proprietà è inseparabile dall’uso, «secundum determinationem domini pape»³³. In questo caso, l’accorta mossa del *reportator*, evitando possibili censure del proprio commento, ha consentito ad alcune posizioni di Francesco d’Appignano di essere tramandate, ancorché in modo anonimo, nonostante le condanne.

32 Cfr. Lambertini, *La povertà pensata*, cit., pp. 214-218, dove si confrontano le posizioni assunte da Francesco durante il corso sulle *Sentenze* e nell’*Improbatio*, scritta dopo la ribellione a Giovanni XXII.

33 Guillelmus de Rubione, *Disputata*, IV, d. 16, q. 2, ed. cit., fol. 173 vb: «Sed licet dominium rerum consumptibilium sit inseparabile ab usu ipsarum secundum determinationem domini nostri pape». Il riferimento è inequivocabilmente alla bolla *Ad conditorem canonum*.

Guglielmo di Rubió	Francesco di Appignano
<p>Confirmatur, quoniam ius nature non determinat sibi infimam speciem iuris positivi, sed distinctio dominiorum est de infima specie et imperfectiori iuris positivi: supremus enim et perfectissimus modus videtur esse non habere alicuius rei dominium ab usu separabile¹ in proprio nec in communi, infimus autem habere dominium proprium seu in proprio, medius modus autem habere talium rerum temporalium dominium non in proprio sed in communi².</p>	<p>Preterea illud quod est de infima specie iuris positiui non est de iure nature, quoniam ius nature non determinat se ad infimam speciem iuris positiui, sed distinctio dominiorum est de infima specie iuris positiui, ergo etc.</p> <p>Probo minorem: quia supremus et perfectissimus viuendi modus est nihil habere in proprio nec in communi, infimus autem modus est habere aliquid in proprio, et medius non habere aliquid in proprio sed habere in communi, ut habent communiter religiosi, ergo dominiorum distinctio est de infima specie iuris positiui etiam secundum philosophos³.</p>

1 Il grassetto evidenzia qui la specificazione decisiva.

2 Guillelmus de Rubione, *Disputata*, IV, d. 16, q. 4. ed. cit, fol.174rb-va.

3 Il testo, rappresentativo della reportatio IV B, è già stato pubblicato in Lambertini, *A proposito*, cit., p. 14

FORZE IMPRESSE E QUALITÀ VIRTUALI

FRANCESCO D'APPIGNANO E GIOVANNI BURIDANO SULLA RELAZIONE SOSTANZA/
ACCIDENTE IN NATURA

1. Introduzione

Vent'anni fa il nome di 'Francesco d'Appignano' era associato quasi esclusivamente al concetto di "vis derelicta".¹ Oggi è disponibile il suo commento alla *Metafisica*,² mentre il lavoro sulla *Reportatio* del commento alle *Sentenze* è ad uno stadio avanzato.³ Con riferimento alla teoria del moto dei proietti, avendo una mole di testi in edizione critica ben più vasta di quella di cui potevano

1 Secondo Schabel, la teoria del moto dei proietti di Francesco d'Appignano, basata sulla *vis derelicta*, non ha precursori nel mondo latino, vedi Ch. Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta and the Context of Its Development*, «Vivarium», 44/1 (2006), 47: «Among Christians no true precursor to Marchia had been found». Silvia Donati ne ha trovato quantomeno delle anticipazioni in alcuni commenti inglesi alla *Fisica* composti dopo il 1270, in S. Donati, "Utrum accidens possit existere sine subiecto". *Aristotelische Metaphysik und christliche Theologie in den Physikkomentaren des 13. Jahrhunderts*, in Aertsen J.A.-Emery jr. K-Speer A. (cur.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie and der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2000, 611: «Im Kommentar des Bartholomaeus von Bodekisham besonders interessant an der Analyse dieses Autors ist sein Vergleich der Hypothese von einem abgetrennten Akzidens mit dem physikalischen Phänomen der Projektionsbewegung. [...] Wie der Bewegter, der einen schweren Körper nach oben wirft, die Widerstandskraft des Körpers überwinden muß, so muß auch der Agent, der einem Akzidens die abgetrennte Existenz verleiht, den Widerstand des Akzidens überwinden. Genauer gesagt ist nach Meinung des Bartholomaeus von Bodekisham die Verleihung der abgetrennten Existenz an ein Akzidens eine Wirkung, die einen Agenten von unendlicher Kraft erfordert».

2 Francisci de Marchia O.M. *Quaestiones super Metaphysicam*, critiche editae a N. Mariani O.F.M., Editiones Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2012. La tradizione manoscritta ci ha peraltro conservato solo i primi sette libri del commento.

3 L'ultimo volume pubblicato dal *team* di studiosi coordinato da R.L. Friedman è Francisci de Marchia *Reportatio IIA (Questiones in secundum librum Sententiarum) qq. 28-49*, ediderunt Suarez Nani T.-Duba W.-Carron D.-Etkorn G., Leuven University Press, Leuven 2012.

usufruire Annelise Maier e Marshall Clagett,⁴ siamo in grado di comprendere l'uso che Francesco fece del concetto di “*vis derelicta*” nel suo contesto storico-culturale e di valutare in modo più ragionato le conseguenze del suo contributo allo sviluppo della filosofia naturale del XIV sec.

Se si parla di eredità della teoria della *vis derelicta*, il primo nome che è associato ad essa è quello di Giovanni Buridano, maestro per un trentennio alla Facoltà delle Arti di Parigi, dalla fine degli anni '20 alla metà del XIV sec., e per due volte rettore di quella Facoltà.⁵ Il confronto tra Francesco e Buridano è già stato più volte proposto,⁶ ma pare ora opportuno collocare l'*impetus/vis derelicta* sullo sfondo della più generale riflessione dei due filosofi sul rapporto tra forma e materia nelle sostanze naturali, stante non solo la disponibilità sempre più ampia di testi dell'appignanese, ma anche di quelli di Buridano.⁷ Se si tiene presente, peraltro, che i commenti di quest'ultimo a nostra disposizione risalgono quasi tutti all'ultimo periodo del suo insegnamento a Parigi (fine degli anni '40 e ini-

4 A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1968, 161-200; Eadem, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1949, cap. 6, 133-137; M. Clagett, *Science of Mechanics in the Middle Ages*, The Wisconsin University Press, Madison (Wisc) 1959, 509-511, 543-547.

5 Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta*, 48: «In the 1320s and early 1330s several major thinkers were aware of the *virtus derelicta* theory, which is understandable given that Marchia had held the Franciscan chair of theology at Paris, at that time arguably the top position in theology in the world. A couple of his chronological successors were perhaps lukewarm supporters».

6 L'ultimo in ordine di tempo è proposto da Chris Schabel e dal sottoscritto in due diversi articoli pubblicati nel numero monografico dedicato nel 2006 dalla rivista «Vivarium» a Francesco d'Appignano. Vedi Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta*, 41-80 e F. Zanin, *Francis of Marchia, Virtus derelicta, and Modifications of the Basic Principles of Aristotelian Physics*, «Vivarium», 44/1 (2006), 81-95.

7 Di recente, per esempio, sono state pubblicate le edizioni critiche sia del commento alla *Generazione e corruzione* (Johannes Buridanus, *Quaestiones super libros de generatione et corruptione Aristotelis*, a critical edition with an introduction, edited by Streijger M.-Bakker P.J.J.M.-Thijssen J.M.M.H., E.J. Brill, Leiden-Boston 2010), sia quella dei primi due libri del commento alla *Fisica* secondo l'*ultima lectura* (John Buridan, *Questiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam). Libri I-II*, ed. by Streijger M.-Bakker P.J.J.M.M., introduction by Thijssen J.M.M.H., a guide to the text by Sylla E.D., E.J. Brill, Leiden 2015).

zio del decennio successivo del XIV sec.),⁸ possiamo farci un'idea abbastanza precisa del fatto che l'originale contributo dell'appignanese all'analisi del moto dei proietti acquista un senso all'interno di uno sfondo concettuale a quell'epoca in continua mutazione.

Le posizioni di Francesco d'Appignano e Giovanni Buridano sulla causa del moto dei proietti saranno date per scontate, vista la loro notorietà.⁹ Ciò non equivale a dire che tutto ciò che si può comprendere del concetto di “*impetus*” (o di “*vis derelicta*”) sia stato esplicitato; l'analisi delle posizioni di Francesco d'Appignano e di Giovanni Buridano sulla relazione tra forma e materia nelle sostanze naturali mira, piuttosto, a riprendere la discussione su quel concetto all'interno di un quadro teorico ben più ampio di quello del problema del moto dei proietti.

La mia intenzione è di indagare, innanzitutto, quale sia la relazione tra forma e materia nella costituzione dei *synola* o composti naturali delineata dai due filosofi. Non avendo a disposizione il vero e proprio commento alla *Fisica* dell'appignanese, si farà riferimento a *quaestiones* del commento alla *Metafisica* che concernono direttamente lo stato delle forme (sostanziali o accidentali)

8 Si veda per esempio la cronologia proposta da J.M.M.H. Thijssen, *The Debate over the Nature of Motion: John Buridan, Nicole Oresme, and Albert of Saxony*, with an edition of John Buridan's *Quaestiones super libros physicorum secundum ultimam lectionem*, book III, q. 17, «Early Science and Medicine», 14/1-3 (2010), 190-191.

9 Per Francesco d'Appignano, la fonte principale da consultare è la prima *questio* del IV libro del commento alle *Sentenze*, edita da Chris Schabel: Francisci de Marchia *Principium in quartum librum Sententiarum*, redactio B, in Ch. Schabel, *Francis of Marchia's Virtus derelicta and the Context of Its Development*, «Vivarium», 44/1 (2006), 60-80. Per Buridano, si deve fare riferimento sia al suo commento alla *Fisica* sia a quello al *Cielo*. In particolare, per il commento alla *Fisica*, si veda Johannes Buridanus, *Questiones super octo libros physicorum Aristotelis diligenter recognitae et revise a magistro Johannes Dullaert de Gandavo*, Dionisius Roca, Paris 1509 (Unver. Nach. Minerva, Frankfurt a.M. 1964), VIII, q.12 (*Utrum proiectum post exitum a manu proicientis moveatur ab aere vel a quo moveatur*), 70rb-71rb; per il commento al *Cielo*, invece, le qq. 12-13 del libro II, che possono essere consultate anche nell'edizione italiana curata da Ghisalberti (Giovanni Buridano, *Il cielo e il mondo. Commento al trattato Del cielo di Aristotele*, intr., trad., sommari e note di A. Ghisalberti, Rusconi, Milano 1983, 319-333), oltre che nella classica edizione critica curata da E.A. Moody (Johannis Buridani *Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo*, ed. by E.A. Moody, The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass) 1942, 176-184).

nella materia, mentre per il maestro piccardo si potranno utilizzare i commenti alla *Generazione e corruzione* e alla *Fisica*. Successivamente il confronto tra Francesco d'Appignano e Buridano riguarderà il problema dello stato nel quale si trovano le qualità nei *mixta*. Di tale problema Francesco si occupa in quattro *quaestiones* del commento al II libro delle *Sentenze*, dalle quali emerge la tesi secondo la quale le qualità fondamentali in natura si alterano nei *mixta*, producendo delle qualità medie che conservano in una certa misura la capacità di agire delle forme elementari. Tale tesi si ritrova nei commenti di Buridano, nei quali il maestro piccardo afferma che nei corpi naturali le qualità sono in uno stato virtuale, cioè solo come forze capaci di agire in un certo modo, e non in quello che le caratterizza quando sono forme in sé separate dalla materia.

Si dovrebbero così cominciare a delineare, al termine di tale analisi, contorni più definiti all'*impetus/vis derelicta*, in quanto *forma quasi media* (per dirla con Buridano) o *neutra* (per dirla, invece, con Francesco d'Appignano). Essa non si mostrerà, così, semplicemente come un elemento introdotto per risolvere uno specifico problema (quello dei moto dei proietti), ma come una forma accidentale coerente con una complessa ontologia che rende ragione della sua azione. Si vuole così, dunque, costruire una base concettuale più ampia del passato per meglio intendere uno dei contributi più importanti allo sviluppo della teoria del moto apportato dalla filosofia naturale tardo-medievale.

2. Forma, materia e composto

Ci si inoltra in un ambito scarsamente esplorato, per quel che riguarda soprattutto Francesco d'Appignano, se si analizza la sua posizione sulla relazione forma/materia nell'*ordo naturae*; confrontando tale posizione con quella di Buridano, si farà perciò un primo tentativo in questa direzione, caratterizzato da un grado di approssimazione non trascurabile, che avrà bisogno in futuro di essere portato a compimento.

Francesco e Buridano propendono per una relazione stretta tra forma e materia in natura, sebbene siano rilevanti alcune differenze riguardanti lo *status* ontologico del composto. Se guardiamo ad Aristotele, questi afferma nel capitolo 8 del libro VII della *Metafisica* che non c'è propriamente generazione della forma, essa cioè non diviene, dal momento che è ciò che si realizza in altro, per opera della natura o dell'arte. Ciò non implica che si debbano ammettere delle forme separate: tra la forma e ciò che si genera c'è un'identità di numero, ma non di specie, e gli individui si diversificano in virtù della materia, che risulta diversa nei diversi *synola*, mentre sono identici per la forma, che di per sé è indivisibile. Aristotele aggiunge, al capitolo 9, un'interessante precisazione: qualora la forma del generato fosse incompleta, allora tale generato sarebbe incapace di generare qualcosa di simile a sé, come ad esempio nel caso del mulo, la cui forma non è né quella del cavallo né quella dell'asino.¹⁰ Si può, dunque, porre una distinzione tra forme perfette e imperfette, che sia Francesco sia Buridano accettano e analizzano.

Francesco d'Appignano interviene nella discussione sulla relazione forma/materia a partire dalla *quaestio* 4 del suo commento al libro VII della *Metafisica*, dedicata al problema “se la forma sostanziale sia più sostanza del composto”.¹¹ La sua opinione è che forma e materia possano essere considerate o *simpliciter* o secondo il loro *modus essendi*; se si guarda al *modus essendi positivus* (che consiste nell'*esse in alio subiective et in aliis*) la forma è più sostanza della materia, dato che il composto è costituito dagli accidenti in virtù della forma, mentre la materia è più sostanza secondo il *modus essendi negativus* (*esse in nullo alio subiective*).¹² Si ha una relazione diversa a proposito della forma e del composto, poiché in questo caso la forma è più nobile del tutto *secundum quid*, il tutto, invece, è più nobile della forma *simpliciter*: «Il tutto e la forma si

10 Arist., *Metaph.*, VII, 1033b 5-7, 20-31, 1034a 5-b 7.

11 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 4 (*Utrum forma substantialis sit magis substantia quam compositum*), 753-764.

12 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 4, 757¹¹⁵-758¹³⁷.

possono considerare in due modi: o *simpliciter* o *secundum quid*; se *simpliciter*, allora l'entità "tutto" è più attuale dell'entità "forma", se invece *secundum quid* l'entità "forma" è più attuale dell'entità "tutto"». ¹³

Francesco approfondisce il rapporto tra forma e materia nella *quaestio* successiva, dove discute "se la materia prima possieda qualche attualità". ¹⁴ Posto che la materia è, in qualche modo, soggetto della *transmutatio*, poiché ogni accidente si appoggia in atto sul fatto che ci sia tale soggetto, ma che l'atto conviene in primo luogo e per sé alla forma e a tutto il resto in ragione di essa, a suo dire l'opinione di Aristotele sembra essere che la materia non sia dotata di alcuna attualità. ¹⁵ L'opinione di Francesco è, invece, che come la forma è limitata nella sua attualità, poiché ha una qualche potenzialità, essendo generabile e corruttibile nella materia, così la materia è limitata nella sua potenzialità, poiché ha una certa attualità, essendo incorruttibile in sé. ¹⁶ In quanto tale, è necessaria e, perciò, deve per forza essere in qualche modo attuale: «La materia prima, benché sia un ente semplicemente in potenza, tuttavia possiede qualcosa dell'attualità, la qual cosa, cioè che qualcosa sia semplicemente in potenza e secondo un certo aspetto attuale, non comporta alcun inconveniente». ¹⁷

13 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 4, 761²⁰¹⁻²⁰⁴: «Totum et forma possunt considerari dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter: entitas totius est actualior entitate forme; secundum quid vero: entitas forme est actualior entitate totius».

14 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 5 (*Utrum materia prima habeat aliquam actualitatem*), 765-770.

15 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 5, 769⁵⁵⁻⁷⁹.

16 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 5, 767⁸³-768⁸⁶.
N. Schneider, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie* (Metaph. VII q. 5), «Franziskanische Studien» 71 (1989), 139: «Es geht ihm nicht mehr um eine Konfrontation von Theologie und Philosophie in den Gestalten von Augustinus und Aristoteles – wie man sie z. B. bei Petrus Johannis Olivi noch deutlich beobachten kann – und damit um eine theologische Kritik an den "philosophi", sondern um eine durchaus philosophische Auseinandersetzung mit Aristoteles (bzw. genauer dem scholastischen Aristotelismus), die mit den begrifflichen und argumentativen Mitteln ebendieser Philosophie geführt wird».

17 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 5, 768¹¹⁰⁻¹¹³: «Materia prima, licet sit ens simpliciter in potentia, tamen habet aliquid actualitatis, quia, quod aliquid sit simpliciter in potentia, et secundum quid in actu, nullum inconveniens sequitur».

La posizione di Francesco risulta piuttosto innovativa, se confrontata con quella di Aristotele, per il quale la materia è, di per sé, ciò che non è in alcun modo determinato e, di conseguenza, non può essere in senso proprio sostanza.¹⁸ Ad onor del vero, alcune considerazioni dello Stagirita aprivano comunque la strada all'ammissione di una certa attualità nella materia: essa è ciò che preesiste al cambiamento, ma che viene al contempo anche prodotta dal cambiamento; ad esempio, una statua non diventa legno, ma lignea, e una casa marmorea, non marmo, perché nella cosa che è sottoposta al cambiamento qualcosa, che preesiste, muta rimanendo se stesso, e questo elemento è la materia.¹⁹ Francesco parte da queste considerazioni per sostenere che la materia possiede l'atto in varie forme, tra le quali l'atto come opposto alla *fluxibilitas*, che è lo stato nel quale si trova ciò che esiste nella successione e che, in quanto tale, ha un essere in atto misto alla potenza. La materia, di per sé, possiede interamente il proprio essere in uno stato di permanenza:²⁰

18 Arist., *Metaph*, VII, 3, 1029a 20-30.

19 Arist., *Metaph*, VII, 7, 1033a 1-20.

Schneider, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit*, 141: «Duns Scotus vollzieht [...] eine folgeschwere und aufschlußreiche Distinktion, die zwei Weisen der Potenz bzw. des "In-Potenz-Seins" unterscheidet [...]. Alles, was in "subjektiver Potenz" ist, d.h. was vorliegt als ein für Einwirkungen eines ihm äußeren *agens* empfängliches Zugrundliegendes ('*subiectum*'), als Substrat von Veränderungen, befindet sich zugleich auch in "objektiver Potenz", und zwar insofern es dem durch jenes *agens* herbeiführbaren Ziel ('*terminus*') verglichen wird. Im strapazierten aristotelischen Bild gesprochen stellt der Marmor in seiner vorliegenden Stofflichkeit die subjective, die projizierte Statue hingegendie objective Potenz dar».

20 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 5, 769¹²⁴⁻¹²⁷.

Schneider, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit*, 152-153: «Größerer Aufmerksamkeit bedarfe die dritte Argument, das einen neuen Gesichtspunkt in die Diskussion einbringt: "Was sich im Fluß und im Übergang befindet, ist potentielles Sein, so wie permanentes Sein in gewisser Weise aktuales Sein ist". Wenn hier die Materie mit dem "*esse permanens*" identifiziert wird, liegt es nahe, einen Bezug zum aristotelischen Materiebegriff aus *Phys. I* herzustellen, wo die Materie als das bei Prozessen beharrend Zugrundliegende erscheint. Die Zuerkennung von Aktualität an diese Materieauffassung zu knüpfen, entspräche dem Vorgehen, das bei Johannes Duns Scotus beobachtet werden kann. Möglicherweise setzt Franciscus die Kenntnis dieses Zusammenhang voraus, nutzt den sich anbietenden Rekurs auf die Autorität jedoch nicht explizit. Die Argumentation wird am ehesten klar, wenn die Materie, die "ihr ganzes Sein gleichzeitig, faktisch und dauerhaft" besitzt, wie im ersten Schluß mit der geschaffenen Materie gleichgesetzt wird. Entscheidend ist jedoch, daß die Materie sich selbst als Materie stets gleich bleibt, alle Veränderungen

La forma è *simpliciter* più attuale della materia, mentre la materia è *secundum quid* più attuale della forma. Infatti ciò che è necessario, in quanto necessario, è più attuale di ciò che è possibile. La materia prima ha, d'altra parte, un essere necessario in rapporto all'agente naturale, ossia non è sottoponibile alla corruzione naturale, mentre la forma ha un essere possibile, in quanto è generabile e corruttibile.²¹

La relazione che in natura si realizza *effettivamente* tra forma e materia è trattata nelle ultime *quaestiones* del commento al libro VII della *Metafisica*, dall'ottava alla dodicesima, dedicate alla generazione naturale, a proposito della quale si comincia dal problema "se gli animali che appartengono alla stessa specie siano generabili sia per propagazione sia per putrefazione".²²

Francesco discute una *prima opinio extrema*, quella di Averroè, per il quale ciò che è generato in uno dei due modi è diverso per specie da ciò che è generato nell'altro modo: se la stessa specie fosse infatti determinata in due modi diversi, allora sarebbe determinata casualmente, poiché non vi sarebbe una finalità nell'*intentio agentis*.²³ Francesco rileva, contro Averroè, che in natura il fuoco è generato dal fuoco stesso, ma anche dal movimento della pietra e della legna. Esso ha, dunque, una materia che è di volta in volta diversa e risulta da diversi modi di generare e da diversi agenti. Egli riconosce, tuttavia, che il caso del fuoco non è quello che ha in mente Averroè, il quale si riferisce piuttosto alla

vollziehen sich "an" ihr, nicht "mit" ihr».

21 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 5, 770¹⁷⁰⁻¹⁷⁵: «Simpliciter, forma est actualior materia; materia autem secundum quid, actualior forma, nam necessarium, in quantum necessarium, est actualius possibili; materia autem prima habet esse necessarium respectu agentis naturalis, vel quia non est subicibilis corruptioni naturali, forma autem habet esse possibile quia est generabile et corruptibile».

22 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 8 (*Utrum eadem animalia specie sint generabilia per propagationem et putrefactionem*), 789-799.

23 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 8, 790²⁷-792⁷⁸.

generazione degli animali, i quali si generano per una sola via. A suo parere, la ragione della diversità del modo di generarsi degli animali non è la materia, né l'agente, ma la *perfectio geniti*: la perfezione della forma dell'animale che si genera implica un unico modo di generarlo.²⁴

Francesco espone, poi, una *secunda opinio extrema*, che attribuisce ad Avicenna. Questi aveva sostenuto che qualunque animale si genera per propagazione e per putrefazione, dato che ogni animale generato si risolve alla fine negli elementi primi, in particolare nella terra, e da lì trae la via per la generazione.²⁵ Francesco si allontana da questa posizione estrema, anche se non in modo radicale. A suo parere, infatti, si deve sostenere in merito una *via media*, secondo la quale gli animali perfetti si generano per propagazione, poiché richiedono un determinato luogo, un principio preciso e un ben definito modo di generare, mentre gli animali imperfetti non richiedono tutta questa determinatezza. È possibile così sostenere, dando parzialmente ragione ad Avicenna, che alcuni animali, quelli imperfetti, si generano per entrambe le vie. È difficile, tuttavia, sapere quali essi siano; Francesco cita ad esempio i topi e i serpenti, mentre ritiene che cavalli, asini e uomini siano animali perfetti.²⁶

Nella successiva *quaestio 9 (Utrum forma generetur per se vel per accidens)*, Francesco sostiene che è la forma che si genera per sé, poiché con la generazione acquisisce tutto il suo essere, mentre ciò non accade al composto.²⁷ L'*opinio communis*, che si basa su quanto affermano in merito Aristotele ed Averroè, è che invece la forma (compresa quella sostanziale) si genera e si corrompa in conseguenza del composto, cioè per accidente, e che il composto, invece, si genera e corrompa per sé:

24 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 8, 792⁸¹-793^{85, 93-102}.

25 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 8, 794¹¹³⁻¹²⁹.

26 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 8, 796¹⁵⁵-797¹⁹⁰.

27 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 9, 801²²⁻²⁴.

La materia non è nulla della forma che si deve generare, dunque la forma non può generarsi da qualcosa di suo, e perciò essa non si genera per sé; d'altra parte, solo il composto si genera da qualcosa di suo, poiché la materia è qualcosa del composto. Dunque, solo il composto si genera per sé, la forma, invece, per accidente.²⁸

Francesco sostiene l'esatto opposto: la forma è la causa intrinseca del composto, lo precede per natura e con la generazione acquista un nuovo essere *per productionem*; essa è il fondamento, o soggetto, della generazione del composto e, perciò, non riceve il suo essere dalla generazione del composto.²⁹ Il processo causale in natura presuppone un ordine di cause essenziali e necessarie; tali sono, per il composto, la materia prima e la forma, che non ricevono, dunque, l'essere dal composto, ma lo possiedono per sé, o per generazione prima.³⁰ In particolare, la forma va intesa in due modi, (1) come qualcosa in sé e (2) come qualcosa del composto; intesa nel primo senso, di essa si ha (1) *generatio simpliciter*, intesa nel secondo senso (2) *generatio communis*, quella che dà origine al composto e che, in un certo modo, è a metà strada tra la generazione della forma in sé e l'essere che la forma riceve quando si trova nel composto.³¹ A conclusione della *quaestio* Francesco aggiunge che la forma non si genera come ente separato, ma è *educta de potentia materiae*; generandosi dalla forma e dalla materia

28 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 9, 803⁵⁸⁻⁶¹: «Materia nichil est forme generande; ergo forma non potest generari ex aliquo sui, et ita non generatur per se; solum autem compositum generatur ex aliquo sui, quia materia est aliquid compositi; ergo solum compositum generatur per se, forma autem per accidens».

29 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 9, 805¹¹⁸⁻¹²¹: «Subiectum sursum datum, sive fundamentum, non accipit esse per actionem fundatam in ipso; sed forma est subiectum sive fundamentum generationis compositi, ut probabo; ergo forma non accipit esse per generationem compositi».

30 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 9, 806¹²⁷⁻¹³⁴; in particolare 810²⁴²⁻²⁴⁸: «Est duplex relatio geniti ad generans: una consequens immediate formam, alia consequens immediate compositum; sed in homine relatio, consequens immediate formam, est innominata, relatio vero consequens compositum, vocatur filiatio: et ita ex hoc, quod filiatio est relatio primo compositi, et non forme, non sequitur quod forma per se non generetur».

31 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 9, 808¹⁸²⁻¹⁸³: «Generatio compositi mediat inter generationem forme in se et generationem forme ut accipit esse compositi».

assieme, il composto acquisisce per sé un essere perfetto, che invece in natura non appartiene mai alla forma.³²

La posizione generale di Francesco sulla relazione tra forma, materia e composto nell'*ordo naturae* può essere a questo punto compresa appieno. Essa è fondata sull'assunzione che il livello in cui una cosa esiste quanto al suo puro e semplice essere è ontologicamente distinto da quello in cui esiste in natura. Il valore di questa assunzione si misura nella *quaestio* 10,³³ dove l'appignanese si oppone all'*opinio communis* per la quale il composto si genera solo dalla materia, in quanto suo *subiectum*. Tale sembra sia l'opinione di Aristotele. Per lo Stagirita, infatti, il composto non si può che generare da ciò in cui si risolve, ed è chiaro che esso si risolve alla fine nella materia; è evidente, d'altra parte, che la causa della generazione muta la materia e non la forma.³⁴ L'opinione di Francesco si discosta da quella di Aristotele, poiché ritiene che la materia sia *subiectum generationis* del composto solo come soggetto remoto e mediato, mentre la forma lo è come *subiectum* proprio e immediato.³⁵ Il composto non si corrompe immediatamente nella sola materia, ma nella forma e nella materia; in altre parole, ad esempio, quando un organismo vivente muore, la forma e la materia si separano, nel senso che la forma cessa progressivamente di agire su una materia che non è più capace di accoglierne l'azione, e solo dopo la fine del processo di corruzione rimane esclusivamente la materia, la quale si corrompe *in esse per accidens*.³⁶ Se ne deve concludere che la materia preesiste al composto nell'ordine del tempo (*in natura*), la forma nell'ordine della natura (*in esse*): «In primo luogo la forma è ricavata dalla potenza della materia e, in secondo luogo,

32 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 9, 809²¹⁴-810²³².

33 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 10 (*Utrum subiectum generationis compositi sit materia et forma simul vel sola materia*), 811-818.

34 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 10, 812³⁹⁻⁴⁶.

35 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 10, 816¹⁴⁹⁻¹⁵⁶.

36 Francisca *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 10, 814⁸⁴⁻⁹¹.

il composto è ricavato dalla materia mediante la forma».³⁷

Francesco si oppone, poi, all'idea che la forma, prima che si unisca alla materia, possieda un *esse imperfectum*, come chiarisce nella *quaestio* 11 dedicata al problema “se la forma di ciò che è generabile abbia un qualche essere reale proprio, distinto dall'essenza della materia”.³⁸ Secondo un'*opinio communis* non meglio precisata, prima della generazione la forma possiede un qualche essere *deminutum* e incompleto, conreato alla materia. Tale *esse deminutum* equivale a quello stato che Francesco chiama di '*incohatio forme*', una sorta di principio incompleto della forma che l'agente porta ad atto completo e perfetto.³⁹ Contro tale opinione Francesco replica che, se la forma fosse tratta dalla potenza di un atto incompleto, non sarebbe la materia il *subiectum* immediato della sua generazione; d'altra parte, se l'atto completo della forma fosse invece tratto immediatamente dalla potenza della materia, allora la forma sarebbe creata, poiché sarebbe tratta *ex nichilo sui*.⁴⁰ La sua opinione è che la forma, prima della generazione, non abbia un essere attuale né completo, né *deminutum*, altrimenti non sarebbe generata *simpliciter*, ma *secundum quid*:

Quando preesiste un qualche grado attuale di ciò che si realizza nel cambiamento, non c'è un processo di generazione, ma di aumento dell'intensità [di una certa forma]; [...] la generazione della forma non sarebbe, allora, se non un'intensificazione secondo un grado più o meno elevato. In questo modo, però, la generazione

37 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 10, 818¹⁹³⁻¹⁹⁵: «Forma prius educitur de potentia materie et secundario compositum educitur de materia mediante forma».

38 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 11 (*Utrum forma generabilis ante sui generationem habeat aliquod esse reale proprium distinctum ab essentia materie*), 819-833.

39 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 820³⁵⁻⁴².

40 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 822^{89-93, 97-99}: «Sequitur quod forma incompleta sit forme complete subiectum, [...] forma incompleta et completa differunt per essentiam, quia subiectum et forma differunt per essentiam; et sic formaliter erit quoddam compositum ex materia et forma. [...] Quando aliqua differunt per essentiam, unum eorum nichil est alterius, etsi forma incompleta nichil est forme complete».

non sarebbe una mutazione, ma sarebbe piuttosto un certo tipo di movimento.⁴¹

La generazione è preceduta, nell'ordine della natura, dall'alterazione della materia, che è resa così più o meno disposta a ricevere una forma; quanto più essa è disposta, tanto più naturale è il processo che si realizza. In particolare, ciò vale soprattutto nella generazione della forma sostanziale, dove la materia è da considerarsi non semplicemente come un passiva, ma dispositiva.⁴² Francesco aggiunge, infine, un'annotazione riguardante quelle forme neutre, cioè prive di contrario (tra le quali è compresa la *vis derelicta*), come la luce e le forme intenzionali (cioè le forme delle sensazioni e degli atti di intellesione): la loro generazione non è propriamente naturale, ma nemmeno violenta; essa è piuttosto neutra, ma è lecito comunque, *lato sensu*, chiamarla 'naturale'.⁴³

In conclusione, Francesco ritiene che la forma non abbia una potenzialità distinta dalla materia, cioè un *esse potentiale obiectivum distinctum ab essentia materie*, poiché la forma in atto e la forma in potenza non possono differire per essenza;⁴⁴ la forma generata e la forma generabile sono identiche *secundum rationem*, ma non realmente, ossia la forma generabile è un mero *ens rationis*; prima della generazione la forma è realmente qualcosa per una *realitas aliena*, quella della materia.⁴⁵

Infine, nella *questio* 12 (*Utrum possit accidens generari a non acciden-*

41 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 823¹²⁷⁻¹²⁸-824¹³⁰⁻¹³²: «Illud, cuius preexistit aliquis gradus actualis eius fieri, non est generari, sed magis intendi; [...] generatio forme non esset nisi quedam intensio secundum magis et minus: et ita generatio non esset mutatio, sed magis esset motus».

42 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 825¹⁶⁵⁻¹⁷⁹.

43 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 826¹⁸⁴⁻¹⁸⁷: «In formis [...] que non habent contrarium, sicut est lux et forme intentionales, generatio istarum proprie non est naturalis, nec violenta, sed neutra; potest tamen large dici naturalis».

44 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 828²⁵³⁻²⁶³.

45 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 11, 831³³⁴⁻³³⁷.

te),⁴⁶ l'appignanese risponde all'obiezione di chi sostiene che, essendo la sostanza e l'accidente essenzialmente ordinati in natura, l'accidente non può che agire come mero strumento della sostanza.⁴⁷ Francesco parte dalla constatazione che il calore generato dall'acqua calda è generato esclusivamente dal calore inteso come accidente dell'acqua, dal momento che quest'ultima è fredda per natura; questo caso mostra che l'accidente non agisce solo come strumento, dato che il calore è contrario alla natura dell'acqua. La forma dell'acqua semmai agisce *in se* per raffreddare, se scalda qualcosa lo fa solo per accidente: «L'accidente possiede una qualche azione che esplica come agente principale, nella quale la sostanza non coopera in alcun modo; dunque, la sostanza ha a maggior ragione la possibilità di effettuare azioni nelle quali l'accidente non coopererà in alcun modo, visto che la sostanza è più nobile dell'accidente».⁴⁸

46 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, q. 12, 835-843.

47 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 12, 838⁸⁷⁻⁹⁰: «Agere principaliter est nobilius quam agere instrumentaliter; substantia autem agit principaliter per modum agentis principalis, accidens autem agit instrumentaliter per modum instrumenti».

48 Francisci *Quaestiones super Metaphysicam*, VII, 12, 839¹²³⁻¹²⁶: «Accidens habet aliquam actionem sicut agens principale in quo nichil cooperatur substantia; ergo multo magis substantia habet aliquam aliam actionem in qua accidens nichil cooperabitur quia substantia nobilior est accidente».

Soffermandosi solo sulla *questio* VII, 1, Amerini non ha perciò colto appieno la posizione di Francesco, che appare piuttosto originale se si considera il rapporto accidente/sostanza nell'*ordo naturae*. Vedi F. Amerini, *Utrum inherentia sit de essentia accidentis. Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, «Vivarium» 44/1 (2006), 139: «According to Marchia's theological treatment, we must conclude that it is logically impossible to find in the actual natural world accidents that are actually non-inhering in a subject, so even separate accidents continue to be related to the Host to a certain degree». Lo stesso Amerini, peraltro, ritiene che concepire gli accidenti come forme capaci di esistere senza un sostrato ne abbia favorito un trattamento puramente quantitative e abbia così aperto le porte ad un'analisi matematica del cambiamento in natura. Su questo punto, peraltro, concorda anche l'autore del presente contributo. Vedi, in merito, F. Amerini, «La natura della sostanza nel commento alla *Metafisica* di Francesco d'Appignano», in Priori D. (cur.), *Atti del 4° Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Centro Studi "Francesco d'Appignano", Appignano del Tronto (AP) 2008, 46-47: «La progressiva separazione degli accidenti dalla sostanza è ciò che ha permesso, nel corso del XIV secolo, un trattamento quantitativo, quindi logico-matematico, delle qualità e delle loro proprietà. [...] Inerire in una sostanza, attualmente o potenzialmente, non fa parte dell'essenza degli accidenti, ma esprime una proprietà che consegue alla loro essenza e che gli accidenti possiedono, di necessità, solo in quanto enti così fatti nel mondo attuale»; Zanin, *Francis of Marchia*, 92: «A form with no

La posizione di Buridano in merito alla relazione forma/materia tende ad attribuire un ruolo ancora maggiore alla materia nella generazione rispetto a quello che Francesco sembra già assegnarle. Se consideriamo la *quaestio* 21 del primo libro del commento alla *Generazione e corruzione*, infatti,⁴⁹ Buridano afferma che, propriamente parlando, non è la qualità (cioè la forma) che aumenta o diminuisce, ma è il soggetto che è in grado di acquistare più o meno gradi di una qualità. In particolare, non aumentano né diminuiscono le forme sostanziali, sono le loro proprietà che aumentano o diminuiscono, e ciò dipende dal mutamento del soggetto cui esse ineriscono.⁵⁰ Ad esempio, quando la terra o l'acqua si riscaldano in modo veemente, ciò si nota con chiarezza, ma non è affatto evidente che muti la sostanza dell'acqua o della terra, anzi è probabile che non siano esse ad aumentare o a diminuire d'intensità.⁵¹ Quanto all'essere dei gradi delle qualità che aumentano o diminuiscono, Buridano è del parere che ogni grado abbia la stessa *ratio specifica* di un altro, in quanto appartiene alla medesima specie di qualità. Ciò che realmente esiste, per il maestro piccardo, è un *esse calidum*, i cui gradi di calore differiscono tra loro e da ciò che è caldo *secundum rationem*. Tali gradi sono, dunque, degli *entia rationis*.⁵²

Risulta, però, veramente decisiva, per comprendere appieno la posizione di Buridano, la *quaestio* 5 del libro II del commento alla *Fisica*, la cui formulazione è piuttosto complessa: «Ci si chiede se in queste sostanze materiali le

natural tendency or disposition, which causes the motion [...] really shows a decisive departure from Aristotelian point of view concerning nature and its laws. [...] It contains implicitly the theoretical possibility of a quantification of motive force as a form».

49 Johannes Buridanus, *Super libros de generatione*, I, q. 21 (*Utrum formae substantiales elementorum suscipiunt magis et minus*), 156-162.

50 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 21, 158^{14-16, 19-24}.

51 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 21, 159^{17-20, 23-24}: «Non est ponendum quod formae substantiales intendantur vel remittantur, nisi hoc sit ad intensionem vel remissionem suarum qualitatum, quia aliter non apparet unde proveniret intensio vel remissio earum [...]. Terra aut aqua vehementer calefiunt et notabiliter; et tamen non mutatur notabiliter substantia aquae vel terrae; igitur substantia aquae vel terrae non diminuitur ad diminutionem frigiditatis».

52 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 21, 160¹⁹⁻²⁵.

forme sostanziali siano i principi realmente attivi dei loro moti e delle loro operazioni, o non lo siano piuttosto le disposizioni qualitative di quelle sostanze; ad esempio, ci si chiede se la forma sostanziale del fuoco sia il principale agente che riscalda, o non piuttosto il suo calore, o ancora se la terra che si trova in alto scenda naturalmente verso il basso, se la forma sostanziale della terra si muova in modo attivo o non [sia] la pesantezza [il principale agente], e così negli altri casi». ⁵³

Dapprima Buridano avanza degli argomenti a favore della tesi per cui l'agente principale è la *qualitas dispositiva* e non la forma sostanziale, adducendo esempi che richiamano quelli usati da Francesco nel commento alla *Metafisica*: ad esempio, l'acqua riscalda, quando è calda, ma ciò è contrario alla sua forma sostanziale, per la quale normalmente raffredda;⁵⁴ la *levitas* generata nell'acqua, trasformata in vapore, è l'agente che fa ascendere il vapore verso l'alto, nella regione dell'aria, e non la forma sostanziale dell'acqua, che di per sé manterrebbe più in basso il vapore; infine, il maggiore argomento che si può utilizzare in proposito è il sacramento eucaristico, nel quale gli accidenti che ci appaiono non ineriscono ad alcuna sostanza, e tuttavia agiscono e mutano.⁵⁵

Contro questi argomenti, e a favore della tesi per la quale è la forma sostanziale il principale agente, Buridano ricorda che, se così non fosse, l'ordine della natura sarebbe ribaltato: la *gravitas*, ad esempio, e non la forma sostanziale

53 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, q. 5 (*Utrum in istis substantiis materialibus forme substantiales sint principaliter active suorum motuum et earum operationum vel magis qualitative dispositiones illarum substantiarum*), 22ra: «Utrum in istis substantiis materialibus forme substantiales sint principaliter active suorum motuum et earum operationum vel magis qualitative dispositiones illarum substantiarum, verbi gratia utrum substantia ignis principaliter calefaciat vel eius caliditas, vel si terra existens sursum descendit naturaliter deorsum, utrum substantia terre movet se active vel gravitas et sic de aliis».

54 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22ra-rb: «Pro nunc multi dicunt quod aqua calefacta refrigeret se remota calefactione vel impediante, ergo sola caliditas aque erat calefaciens».

55 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22rb: «Magnum argumentum ad propositum est ex eo quod fide credimus de sacramento altaris, videlicet quod ibi accidentia nobis apparentia non habent substantiam sibi subiectam et tamen ita agunt et movent».

della terra sarebbe l'agente principale dei moti locali.⁵⁶ Egli riconosce, prima di rispondere al problema, che la questione posta è molto difficile da trattare e che la sua analisi induce a convenire con Avicenna che in natura c'è un agente comune, primo e principalissimo, Dio supremo, rispetto al quale gli esseri inferiori sono agenti secondari che partecipano alla produzione degli effetti, senza che nessuno di essi sia mai, in nessun caso, agente principale *simpliciter* di un qualche effetto naturale.⁵⁷ A parere del maestro piccardo, in primo luogo è la diversità degli agenti secondari che determina la diversità degli effetti e le eventuali deviazioni dal corso ordinario della natura, perché tali agenti cambiano, mentre Dio non è mutevole (e non lo sono nemmeno i corpi celesti; questi agenti secondari sono, da un lato, le forme e, dall'altro, le disposizioni della materia, che determinano il modo in cui una forma si attua in natura:

Dalle diverse disposizioni della materia derivano spesso effetti diversi e dissimili dagli stessi agenti, come il fatto che il medesimo fuoco liquefaccia o renda molli la cera o il piombo, e coaguli, ossia renda duri, il fango o i mattoni.⁵⁸

In secondo luogo, nella generazione per putrefazione, o nel caso della generazione dei pesci, che non covano le loro uova, appare evidente a Buridano

56 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22rb.

57 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22va: «Ista questio est difficilis et statim apparet credendum quod unus est dator formarum sicut dicit Avicenna, qui ad omne quod fit agit tamquam agens commune et primum et omnino principalissimum et iste est dues supremus. Sed tamen ad omnes actiones in istis inferioribus, si non sint actiones miraculose et supernaturales concurrunt alia agentia per que fit determinatio ad talem vel talem effectum».

S. Caroti, *Generatio/generare: Ontological Problems in John Buridan's Natural Philosophy*, «Medioevo», 27 (2002), 376: «As far as motion is concerned, Buridan is more respectful of the common opinion according to which God's power to act instead of secondary causes is allowed only by admitting the separability of accidents from substance. In dealing with coming-to-be such separability is no longer a *conditio sine qua non*»; Donati, «Utrum accidens possit existere sine subiecto», 584: «Grundlegender Gedanke bei dieser Analyse [d.h. von Thomas von Aquin] ist das sogenannte "Prinzip der Unmittelbarkeit", nach dem die erste Ursache auch unmittelbar und allein die Wirkungen produzieren kann, die sie sonst durch die Vermittlung der sekundären Ursachen hervorbringt».

58 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22vb: «Ex diversis dispositionibus materie proveniunt sepe diversi et dissimiles effectus ab eisdem agentibus ut quod idem ignis liquefacit et mollificat ceram vel plumbum, et coagulat sive durificat lutum sive lateres».

che non vi intervengano cause secondarie, ma che solo Dio, o le intelligenze celesti o i corpi celesti agiscano, dato che un effetto nuovo non può avvenire senza il concorso di un agente altrettanto nobile quanto l'effetto; la materia da sola non possiede, in quanto agente, un grado di nobiltà tale da produrre quegli effetti.⁵⁹ A parte Dio e le intelligenze, o i corpi celesti, tutte le altre cause naturali sono dispositive e strumentali; analogamente, negli esseri viventi la forma sostanziale è l'agente principale e le altre qualità sono strumenti o disposizioni che realizzano o ostacolano la sua azione,⁶⁰ che corrispondono nella materia a mutazioni o stati di quiete convenienti o inconvenienti per la forma sostanziale.⁶¹ Quest'ultima è, in definitiva, l'agente primo e principale delle mutazioni ad essa convenienti, mentre non lo è per quelle che non le convengono, per le quali invece sono le qualità accidentali gli agenti principali.⁶²

3. Lo stato delle qualità nei *mixta*

Scendiamo nel dettaglio del rapporto forma/materia, per indagare come gli elementi naturali si modifichino per produrre i *mixta*, cioè praticamente tut-

59 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 22vb.

S. Ebbesen, *Concret Accidental Terms: Late Thirteenth-Century Debates about Problems relating to such Terms as 'Album'*, in Kretzmann N. (cur.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Kluwer, Boston 1988, 114: «The development of the notion of common natures and of modistic theory in general owed much to the influence of Avicenna, whose works enjoyed the greatest esteem in the period immediately before the *floruit* of modism. Avicenna also persuaded many that they must distinguish between existential and essential being. Finally, he was responsible for a widespread identification of common nature with essence/quiddity».

60 J. Biard, *Science et nature. La théorie buridanienne du savoir*, Vrin, Paris 2012, 320-321: «Cette réduction de la finalité à une finalité interne de la nature dans son ordre proper s'accompagne, on l'a vu, d'une certaine promotion de l'efficace au sein même des étants matériels. Ces transformations du sens même de la causalité, jointes à l'ontologie particulariste et à l'univocité de l'être qu'elle suppose, interdisant toute causalité par participation ou emanation, ne sont pas sans conséquences sur le plan de la cosmologie et de la théologie naturelle. Ainsi, il n'y a aucune hiérarchie essentielle entre divers types de causes au sein du monde créé [...] De telles précisions reviennent à bannir toute la métaphysique du flux, qui avait été fondamentale dans la conception de la causalité à partir de la réception latine du *Liber de causis*, et si fortement présente chez Albert le Grand».

61 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 23ra.

62 Buridanus, *Super libros physicorum*, II, 5, 23ra-rb.

te le sostanze naturali, salvo quelle che corrispondono agli elementi puri (aria, acqua, terra e fuoco). Ai *mixta* Francesco dedica quattro *quaestiones* del II libro del suo commento alle *Sentenze*, dalla 33 alla 36. La prima della serie concerne il problema “se gli elementi permangano nel *mixtum* soltanto secondo la loro potenza passiva” (cioè come ciò che resiste all’azione).⁶³ Francesco sostiene che gli elementi rimangono nel *mixtum in potentia propinqua* e non *in potentia remota*; con tali espressioni egli indica il fatto che la capacità di agire che gli elementi conservano non è quella che avevano all’inizio del processo di formazione del *mixtum*, ma è una capacità che ha realizzato una parte della potenzialità iniziale e che predispone ad ulteriori cambiamenti nel *mixtum*. Francesco afferma, per la precisione, che gli elementi vi rimangono in qualche modo in atto, dato che la *potentia propinqua* è di fatto l’atto della *potentia remota*.⁶⁴

Nella *quaestio* successiva (*Utrum elementa sint in mixto tantum in actu virtuali per modum quo effectus est in causa efficiente*) precisa ulteriormente che la *forma mixti* (cioè la forma sostanziale della sostanza naturale derivata dalla mescolanza) contiene le forme degli elementi in uno stato modificato rispetto a quello che è loro proprio.⁶⁵ Cosa sia questo peculiare stato in cui le forme degli elementi esistono nel *mixtum* non viene chiarito nella *quaestio* 35, ma solo nella 36:⁶⁶ nella prima, infatti, Francesco si limita a precisare, rispetto a quanto ha già affermato, che gli elementi devono rimanere nel *mixtum*, altrimenti esso non sarebbe tale realmente, ma solo metaforicamente, ed inoltre che essi concorrono alla mescolanza senza corrompersi totalmente, ma unendosi dopo avere subito una certa alterazione. Gli elementi rimangono nella mescolanza *secundum essentiam aliquo modo*, come accade per le qualità contrarie, che altrimenti non

63 Francisca *Reportatio IIA*, q. 33 (*Utrum elementa maneant in mixto tantum in potentia passiva*), 68-70.

64 Francisca *Reportatio IIA*, 33, 69-70⁵⁶⁻⁶².

65 Francisca *Reportatio IIA*, 34, 71-73 (in particolare, 71²¹⁻²⁶ e 73³⁸⁻³⁹).

66 Francisca *Reportatio IIA*, q. 35, 74-76 (*Utrum elementa sint tantum in actu perfectionali secundum quamdam convenientiam aequivocam perfectionis ipsorum in mixto*).

potrebbero coesistere.⁶⁷

Nella *quaestio* 36, invece, Francesco definisce in modo più chiaro la sua posizione in merito, ponendosi la domanda “se gli elementi si trovino nel *mixtum* nell’atto formale e secondo le loro proprie essenze e forme”.⁶⁸ Come d’abitudine, egli inizia la sua analisi facendo alcune distinzioni di ordine ontologico. Innanzitutto, un atto formale (cioè il modo di esistere in atto della forma) è o completo, quando la forma esiste secondo il suo essere più intenso, oppure incompleto, quando la forma esiste secondo il suo essere *remissum*;⁶⁹ essere in atto, infatti, è qualcosa che si realizza in due modi, o *simpliciter*, quando nulla rimane di potenziale, o mescolato alla potenza, quando non si conserva per intero la *ratio specifica* o *species formae* di ciò che è in atto. Si tratta in questo caso dell’*actus aptitudinis* o *actus confusionis*, ed è esattamente questo l’atto in cui permangono nel *mixtum* gli elementi.⁷⁰ Ogni forma, dunque, esiste in generale secondo un duplice atto, quello nel quale si mantiene la *species formae* (sia nel suo grado intenso, sia in quello *remissum*) e quello in cui tale *species* non si conserva per intero. La forma sostanziale esiste generalmente nella *mixtio* secondo quest’ultimo tipo di atto, che è una sorta di atto medio tra la *pura potentia* e l’*actus simpliciter*.⁷¹

Tutti i quattro elementi sono ridotti [allo stato in cui si trovano nel *mixtum*] da qualunque parte della materia del *mixtum* –non uno da una parte e un altro da un’altra-, come appare evidente per il legno verde bruciato; infatti esso è ridotto in una parte qualsiasi in terra, cioè in cenere, in acqua, cioè in umidità acquosa, in fuoco e in aria. Non una parte del legno è ridotta ad un elemento e un’altra ad un altro, ma ognuna in tutte le parti. Una parte qualsiasi del *mixtum* non potrebbe, però, essere ridotta in ciascuno degli elementi se quegli elementi non fossero tut-

67 Francisci *Reportatio IIA*, 35, 75³²-76⁴⁵.

68 Francisci *Reportatio IIA*, q. 36 (*Utrum elementa sint in mixto in actu formali et secundum proprias essentias et formas eorum*), 77-91.

69 Francisci *Reportatio IIA*, 36, 77⁷⁴-78⁸³.

70 Francisci *Reportatio IIA*, 36, 78⁸⁴⁻⁸⁷.

71 Francisci *Reportatio IIA*, 36, 80¹⁰³-81¹¹¹.

ti, in qualche modo, in qualsiasi parte; non possono, tuttavia, trovarsi in qualsiasi parte al modo di una forma, cioè nell'atto formale. Ne consegue che vi rimangano nell'atto *confusus*, nel quale non permangono, come si è detto, le loro *rationes specificae*.⁷²

Una qualità che si corrompe in un *mixtum* e che diviene progressivamente il suo contrario non conserva la sua *ratio formalis*, poiché le *rationes* dei contrari non possono coesistere; meglio ammettere che tale qualità esista secondo un atto medio, così si può continuare a sostenere che il *mixtum* è realmente un'unica cosa, e non *per accidens*, ed inoltre che esso è costituito da delle entità che non sono puri enti di ragione.⁷³ L'*actus medius sive permixtus* che caratterizza le qualità contrarie che esistono nel *mixtum* è, da un punto di vista ontologico, un atto che manca della perfezione che è propria degli estremi quando sono considerati come forme a sé stanti. Francesco si spinge ad affermare che le qualità "medie" che esistono nel *mixtum* sono dotate di un grado di nobiltà maggiore dei loro estremi perfetti, allo stesso modo in cui il *mixtum* è più nobile degli elementi puri; esso contiene, infatti, gli estremi secondo un certo grado di perfezione o secondo una qualche *convenientia aequivoca*, ma non vale il contrario:⁷⁴

Gli elementi si trovano nel *mixtum* in atto, ma non in un atto virtuale, al modo [dell'effetto] di una causa efficiente, e nemmeno in un atto *perfectionalis*, ossia soltanto secondo una certa somiglianza equivoca [con l'atto vero e proprio cui

72 Francisca *Reportatio IIA*, 36, 82¹²⁵⁻¹³⁷. «Omnia quatuor elementa resolvuntur ex quacumque parte materiae mixti –non unum ex una parte et aliud ex alia– sicut patet in ligno viridi combusto; ipsum enim secundum quamlibet partem resolvitur in terram, puta in cineres, aquam, videlicet in humiditatem aquosam, ignem et aerem; non [...] una pars ligni resolvitur in unum elementum et alia in aliud, sed quaelibet in omnia. Sed non posset quaelibet pars mixti resolvi in omnia elementa nisi omnia essent aliquo modo in qualibet eius parte; sed non possunt esse in qualibet parte omnia formaliter, sive in actu formali, [...] sequitur quod manenti ibi in actu confuso, in quo non salvantur, ut dictum est, eorum specificae rationes».

73 Francisca *Reportatio IIA*, 36, 83^{160-173, 177-186}.

74 Francisca *Reportatio IIA*, 36, 87²⁴⁴-88²⁴⁵.

corrispondono] –benché si trovino in uno stato simile-, ma in un atto misto che caratterizza la loro potenza, nel quale non si conserva la loro *ratio specifica*, come è stato detto.⁷⁵

Quanto a Buridano, sia nel suo commento alla *Generazione e corruzione*, sia in quello alla *Fisica*, il problema dello stato in cui si trovano le forme degli elementi nei *mixta* è ancor più direttamente collegato allo statuto ontologico di certe *forme mediae*, come la *vis derelicta*, di quanto non lo sia nelle *quaestiones* di Francesco. Infatti, nella *quaestio 22 (Utrum formae substantiales elementorum maneat in mixto)* del primo libro del commento alla *Generazione e corruzione*, il maestro piccardo opera una distinzione fondamentale tra le forme sostanziali degli elementi e le *virtutes derelictae* nei *mixta* dagli elementi puri. Le forme sostanziali vi si corrompono, lasciando dietro di sé delle forze (*qualitates virtuales*, dove ‘*virtuales*’ acquisisce un senso diverso da quello inteso da Francesco) che conferiscono al *mixtum* capacità di agire e *passiones* proprie. Se esiste un elemento dominante del *mixtum*, esso non domina per se stesso, ma per la sua *virtus*:

Il *mixtum* è tale perché è generato da ciò che è vicendevolmente contrario, e perché conserva qualche *virtus* di questi contrari, e possiede qualche qualità e qualche *virtus* che provengono dalle azioni e dalle *passiones* di quegli elementi mescolabili tra di loro. Non è detto, quindi, ‘*mixtum*’ perché in esso rimangano le forme sostanziali degli elementi. [...] Nel *mixtum* si dice che un elemento domina non in ragione della sua forma sostanziale, ma in ragione della *virtus* da esso rilasciata.⁷⁶

75 Francisci *Reportatio IIA*, 36, 90²⁹⁶⁻³⁰⁰: «Elementa sunt in mixto in actu, et non tamen in actu virtuali per modum causae efficientis, nec in actu perfectionali sive secundum convenientiam aequivocam tantum –licet sic sint in ipso-, sed in actu permixto potentiae in quo non salvatur ratio specifica, ut dictum est».

76 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, q. 22, 168¹⁶⁻²⁰: «Mixtum ex eo dicitur mixtum, quod ex pluribus habentibus ad invicem contrarietatem, ex ipsis est genitum, et quia retinet aliquas virtutes eorum et habet etiam qualitates et virtutes provenientes ex actionibus et passio-

A conclusione della *quaestio* Buridano aggiunge che aria, acqua, terra e fuoco che esistono in natura sono volgarmente chiamati ‘elementi’, perché non si comprende la loro composizione “*per ignorantiam elementorum*”. La sua posizione potrebbe essere riassunta come segue: in tutto ciò che è fatto di materia, salvo che negli elementi puri, non sussistono le forme sostanziali degli elementi stessi, ma le loro *virtutes*; da una materia così costituita, dotata di diverse *dispositiones* ad agire e a patire, in base alle *virtutes derelictae* dagli elementi, viene tratta la forma sostanziale del *mixtum*.⁷⁷

Nella *quaestio* successiva (*Utrum mixtio sit possibilis*),⁷⁸ tra le ragioni addotte contro l’ipotesi che la mescolanza sia possibile, la quinta riveste una certa importanza, poiché a partire da essa Buridano precisa quale sia la *mixtio* di cui si discute. Se si esamina il caso del legno (di nuovo un esempio identico a quello di Francesco), si deve ammettere che esso non è semplicemente misto, poiché non è omogeneo, non essendo le sue parti *eiusdem rationis*: alcune si infiammano e si trasformano in fumo e fuoco, altre, invece, si trasformano in cenere.⁷⁹ Buridano parte da qui per distinguere la *mixtio* impropria da quella propria: nella prima le parti sono giustapposte e mantengono ciascuna la propria attività, in quella propria ciascuna parte quantitativa della *mixtio* è *mixta* e il tutto che ne risulta è omogeneo.⁸⁰ Quando si realizza una *mixtio* propria, gli elementi che la compongono o si alterano reciprocamente, o “vengono ridotti ad un grado

nibus istorum miscibilium ad invicem. Et non dicitur mixtum ex eis quia formae substantiales eorum maneant. [...] In mixto dicitur elementum dominari non ratione suae substantiae, sed ratione virtutis ex eo derelictae».

77 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 22, 169¹¹⁻¹⁵: «Ad hoc quod materia recipiat formam elementi non oportet quod sit disposita qualitatibus seu virtutibus alterius corporis derelictis ex alio corpore; sed ad hoc quod materia recipiat forma mixti, oportet quod sit disposita qualitatibus et virtutibus derelictis ex aliis corporibus».

78 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, q. 23, 172-178.

79 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 23, 173¹²⁻¹⁷.

80 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 23, 174²⁻¹⁹.

medio temperato delle qualità, [che corrisponde] alla *virtus* dell'agente superiore che realizza il *mixtum*".⁸¹ Ciò che si genera, dunque, partecipa delle *virtutes* degli elementi che si sono mescolati.⁸² Rispondendo alle *rationes in oppositum*, il maestro piccardo precisa che gli elementi che non si mescolano non tendono comunque verso le nature elementari (gli elementi puri), ma a quelle superiori, cioè a quelle dei cieli e dei *semina*, ossia alla "natura comune" che ha il dominio sulle nature elementari e le fa tendere verso le forme dei *mixta*:

Se il sole che splende sul mare non vi genera la sostanza del fuoco, tuttavia vi genera delle qualità convenienti al fuoco, benché di grado inferiore. Perciò nel mare si genera calore. Le qualità di questo tipo sono sufficienti a disporre la materia a far sì che l'agente principale produca in essa la forma che tende verso il *mixtum*.⁸³

Infine, nel commento alla Fisica, Buridano dedica una quaestio, la terza del terzo libro, al problema "se le qualità contrarie come il bianco e il nero, il caldo e il freddo, possano coesistere allo stesso tempo nello stesso soggetto, secondo qualche grado della loro intensità".⁸⁴ Buridano precisa che, se è vero che le qualità contrarie sono per definizione quelle che si corrompono a vici-

81 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 23, 174²⁶-175¹⁸, in particolare 175¹³⁻¹⁴: «Re-diguntur ad medium temperatum qualitatatum in virtute agentis superioris intendentis mixtum».

82 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 23, 176⁸⁻¹²: «Ex ipsis corruptis esset aliud generatum participans virtutes eorum. Igitur non sequitur sic 'haec sunt mixta, igitur sunt'. Immo magis sequitur 'sunt mixta, igitur non sunt', sicut sequeretur 'sunt corrupta, igitur non sunt'. Sed esse mixtum per modum termini ad quem est ipsum esse genitum ex aliis corruptis. Igitur sequitur 'est mixtum igitur est'».

83 Buridanus, *Super libros de generatione*, I, 23, 177¹⁷⁻²¹: «Si sol lucens super mare non generet ibi substantiam ignis, tamen generat qualitates igni convenientes, saltem remissas; unde generat in mari calorem. Et huiusmodi qualitates sufficiunt ad disponendum materiam ad hoc quod principale agens producat in ea formam mixti intentam».

84 Buridanus, *Super libros physicorum*, III, q. 3 (*Utrum qualitates contrarie ut albedo et nigredo, caliditas et frigiditas possint se compati simul in eodem subiecto secundum aliquos gradus ipsarum*), 42vb-44ra.

da e che possono stare solo successivamente nello stesso soggetto,⁸⁵ tuttavia il rapporto di contrarietà vale solo tra qualità al loro massimo grado. I gradi di una qualità possono stare con quelli della qualità contraria, purché non siano né per l'una né per l'altra i massimi:

Da quanto detto segue [...] che la contrarietà tra le forme non si sviluppa a partire dalle semplici rationes delle forme, ma dalla quantità dei loro gradi. Infatti, la contrarietà si deve dispiegare nella maniera in cui la loro incompatibilità appare, ma non c'è incompatibilità [apparente] tra freddezza e calore, dal momento che possono coesistere, ma sono incompatibili la freddezza ad un certo grado con calore ad un certo suo grado, come ad esempio un grado intensissimo ad un altro intensissimo, o uno molto intenso ad un altro molto intenso, ma tra un grado intenso e uno indebolito o tra uno medio e uno indebolito non c'è incompatibilità.⁸⁶

Ogni qualità perfetta ha un suo determinato numero massimo di gradi secondo il quale può esistere in un composto; se esiste ad un grado inferiore, essa può coesistere con la qualità ad essa contraria, con la quale può costituire così forma media:

Quando si dice che la contrarietà è una differenza specifica, si deve concedere questa affermazione, se si intende non solo una differenza specifica secondo le semplici rationes delle forme, ma anche secondo le rationes quantitative dei loro gradi.⁸⁷

85 Buridanus, *Super libros physicorum*, III, 3, 43vb: «Contraria non repugnant simpliciter in essendo simul in eodem sed repugnant in essendo simul per potentiam naturalem».

86 Buridanus, *Super libros physicorum*, III, 3, 44ra: «Et ex dictis sequitur [...] quod contrarietas formarum non attenditur ex simplicibus rationibus formarum, sed ex quantitate graduum. Sic enim debet attendi contrarietas sicut apparet earum impossibilitas, sed frigiditatis ad caliditatem non est impossibilitas, cum possit esse simul, sed frigiditatis tantorum graduum ad caliditatem tantorum est impossibilitas, ut intensissime ad intensissimam vel multum intense ad multum intensam, sed intense ad remissam vel medio modo remissarum ad invicem nulla est impossibilitas».

87 Buridanus, *Super libros physicorum*, III, 3, 44rb: «Quando etiam dicitur quod contrarie-

4. Conclusioni

Il significato e il valore del concetto di “*vis derelicta*”, o “*impetus*” che dir si voglia, possono essere correttamente compresi all’interno dell’analisi che Francesco d’Appignano e Giovanni Buridano fanno, sul piano fisico, della relazione forma/materia. La *vis derelicta/impetus* risulta una *forma media*, o una *virtus neutra*, al pari del *lumen* e di tutte quelle forme che non hanno un contrario; inoltre, pare che possa essere accostata alle qualità che esistono nei *mixta*, le quali conservano la *virtus* ma non la *ratio specifica* delle forme pure da cui derivano, e sono perciò definibili come qualità *virtuales*. L’inserimento del concetto di “*vis derelicta/impetus*” all’interno di un contesto teorico ben più ampio di quello dell’analisi del moto dei proietti dovrebbe aver così restituito consistenza e coerenza a quello che sembrerebbe una sorta di *deus ex machina*; se preso isolatamente, esso ha tutta l’apparenza, infatti, di una mera ipotesi *ad hoc*, introdotta per risolvere pochi, specifici problemi.

Si nota, nel passaggio da Francesco d’Appignano a Giovanni Buridano, che la materia acquisisce un ruolo preponderante rispetto alla forma nell’ambito della natura.⁸⁸ Che questa tendenza fosse implicita già nell’analisi del movi-

tas est differentia specifica, hoc est concedendum sed non solum specifica secundum rationes simplices formarum, sed etiam secundum rationes quantitativas graduum».

Biard, *Science et nature*, 340-341: «Le fait de qualifier une telle tiédeur de “parfait” revient, on le comprend, à vider ces formes de toute teneur ontologique. La “perfection” ne désigne plus que la complétude d’une designation quantitative aboutissant, selon une certaine proportion, à une ensemble de dix degrés. [...] Il s’agit de s’en tenir à une variation correlative des qualités contraires en évitant tout ce qui tendrait à la reification d’une forme accidentelle absolue dont les degrés mesureraient la réalisation. [...] Il ne recuse cependant pas toute interrogation de portée métaphysique, puisqu’il est justement de la première importance de ne pas poser de différence réelle entre la qualité et ses degrés. C’est pourquoi, au sens strict, il n’est exacte de dire que la qualité augmente ou diminue, mais que c’est le sujet qui devient plus intensément de telle out elle sorte».

88 Schneider, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit*, 142: «Außerdem bahnt sich nun die gerade im naturphilosophischen Zusammenhang äußerst fruchtbare Wandlung eines Verständnisses der “Potenz” als “(noch) nicht wirklich sein” hin zu einem solchen der “Potenz” als “Vermögen”, gra “Kraft” (“*virtus*”) an»; ibidem, 156: «Die grundlegende Kehre, die Franciscus de Marchia vollzieht, besteht darin, daß die Materie ihre traditionell (und das gilt weitgehend auch für die Ordenstradition) durchgängige ontologische und gnoseologische Abhängigkeit von der Form verliert: Weder Realität noch Erkennbarkeit kommen der Materie nur als geformter

mento di Francesco, in particolare nella sua disamina della generazione degli enti naturali, è difficile da sostenere, stante la pressoché totale assenza dei suoi commenti ai *libri naturales* di Aristotele. Ciò che con certezza possiamo dire, dell'immagine che l'appignanese ci presenta dei fenomeni naturali, è che essa mostra già i segni di una perdita di valore del mondo delle forme eterne, di derivazione platonico-aristotelica, reso sempre più frammentario e meno separabili dal mondo naturale dalle sottili distinzioni che Francesco stesso opera per spiegare come forma e materia si congiungano per produrre il cambiamento. L'evoluzione di questa tendenza, almeno nel pensiero di Buridano, si concretizza nella riduzione di tutte le cause del cambiamento in natura a meri strumenti del creatore; questi le lascia agire dopo averle messe in azione ed esse risultano incapaci di cooperare effettivamente con Dio nella produzione del movimento. Potremmo parlare in proposito di una progressiva "naturalizzazione" dell'intero ambito dell'essere delle creature, nel quale la causa principale interviene raramente e solo per operare miracoli.

Materie zu. [...] Form und Geformtes weisen nicht länger den allein gangbaren Weg zur Materie, sondern werden nur noch als gleichsam heuristische Instrumente zur Auffindung der "*conditiones materiae*" genutzt. Diese "*conditiones*" oder Bestimmungen aber kommen der Materie von ihr selbst her zu. Sind diese jeder Formung vorgängigen Bestimmungen erst einmal bekannt [...], so ist die Materie selbst der Erkenntnis zugänglich, was sich daran zeigt, daß nunmehr positive Aussagen über die Materie getroffen werden können».

DOTTRINE DELLA VOLONTÀ A CONFRONTO

**DISCUSSIONI SULLA LIBERTÀ DELLA VOLONTÀ E SULL'INFLUENZA
DELL'ESSENZA DIVINA *BEATIFICE OSTENSA* TRA FRANCESCO D'APPIGNANO E
GIOVANNI DA RIPA**

1. Francesco d'Appignano: dalle proposizioni alla questione de *frui et uti*

1.1 Il ruolo centrale dell'intelletto nella proposta di Francesco d'Appignano

Francesco d'Appignano dedica la *dist.* 1 del *Commentarius in IV libros Sententiarum* alla questione, tradizionalmente oggetto di questo luogo, del *frui* e dell'*uti* di agostiniana memoria. Più che la natura stessa della differenza tra *utilizzo* e *godimento*, però, l'intento di Francesco può essere letto dal punto di vista (a) di una verifica della tenuta della tesi secondo la quale la volontà umana –sulla scorta della proposta originale di Duns Scoto– non sarebbe necessitata in maniera rigorosa dall'essenza divina che si mostra come oggetto beatifico¹, e del conseguente tentativo (b) di mantenere vivo il cuore della proposta scotiana, che attribuiva alla libertà della volontà il carattere di assoluta autodeterminazione. Il percorso scelto dal maestro di Appignano è tuttavia singolare, anche se l'esito²

1 Cf. Guido Alliney, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in *Atti del III Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a c. di D. Priori, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi 2006, p. 9-34. Sul pensiero scotista vero e proprio cf. Idem, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XVI (2005).

2 Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 14: «Francesco d'Appignano, dunque, si trova ad operare in un ambiente dottrinale caratterizzato, come si è brevemente accennato,

–per certi aspetti– rimane opaco, come vedremo dalla successiva analisi della proposta del francescano Giovanni da Ripa, che discute a più riprese alcuni degli elementi centrali della dottrina dall'appignanese.

Partendo, *quaestio* 1, dall'interrogativo se sia il medesimo l'atto in virtù del quale si gode del fine e delle cose che sono ad esso ordinate («*utrum eodem act qo voluntas fritur fine utatur hiis que sunt ad finem*»)³, e seguendo uno schema di raffronto costante tra intelletto e volontà che sarà costantemente richiamato il *Doctor Succintus* decide di porre come quesito iniziale se il medesimo atto con il quale il nostro intelletto concepisce la proposizione sia lo stesso atto per mezzo del quale ne concepisce i singoli termini. Secondo Durando di S. Porciano gli atti in virtù dei quali si conoscono la proposizione e i suoi termini sono molteplici e cronologicamente distinti (dapprima si conoscono i termini, poi si conosce la proposizione), ma in virtù di un singolo concetto, terzo rispetto all'apprensione dei singoli termini, si possono conoscere tanto i termini quanto la proposizione stessa⁴. Una tesi simile è sostenuta da un *alius Doctor*⁵, tanto che il *Succintus* risolve e riassume entrambe le opinioni in una sorta di doppia conclusione: «primo, che l'intelletto, in quell'istante nel quale deve comprendere la proposizione, si forma un concetto o un atto terzo che contiene nella sua forza (*continentem in uirtute*) tutti gli atti precedenti in virtù dei quali si sono compresi i termini prima della conoscenza della proposizione; secondo, di conseguenza, che l'intelletto conosce per mezzo dello stesso atto la proposizione e i [suoi] termini»⁶. Tesi comune ad entrambe le opinioni è, dunque, la possibilità di conoscere mediante lo stesso *ens* (la proposizione) tutti gli elementi – in un certo senso 'anteriori' – che lo compongono (i termini). Francesco giunge ad una

dalle accese discussioni fra i teologi francescani che, pur facendo uso proficuo di diversi punti della lezione di Scoto, ne disattendono in diverse maniere la sua conclusione ultima».

3 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. N. Mariani, Quaracchi, Grottaferrata 2006, I, dist. 1, q. 1, p. 17.

4 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 1, § 6, pp. 18-19.

5 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 1, § 9, pp. 20; d. 1, q. 1, a. 1, § 14, pp. 21.

6 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 1, § 17, p. 22.

posizione leggermente differente, individuando una triplicità simultanea di atti, distinti tuttavia per natura:

Sostengo qualcosa di diverso: così come vi si trovano, simultaneamente quanto al tempo, tre oggetti – ossia i due termini incompletti e la complessione proposizionale che presuppone, secondo l'ordine di natura, i termini – allo stesso modo si trovano nell'intelletto, simultaneamente secondo l'ordine del tempo o della durata, tre atti che sono naturalmente (o secondo l'ordine di natura) ordinati: due atti cioè semplici, che riguardano i termini, e un terzo [atto che riguarda] la stessa complessione proposizionale e che presuppone [quei due precedenti] secondo l'ordine di natura, così come la proposizione stessa [pre richiede] i termini; né [si deve dire] che un certo atto ne presuppone un altro se non [quello] il cui oggetto presuppone l'oggetto dell'altro, e perciò, dal momento che i termini non presuppongono la proposizione, neppure i loro atti [presuppongono] l'atto della proposizione, ma viceversa .

La simultaneità temporale degli atti coincide con una loro distinzione secondo natura, in virtù della quale ad ogni atto corrisponde l'elaborazione/comprendimento di un singolo elemento (termine incompleto o proposizione complessa) in modo tale che –nonostante la simultaneità temporale– è impossibile che in virtù del medesimo atto si conoscano termini e proposizione; si avranno, al contrario, molteplici atti, simultanei ma formalmente distinti. Francesco è chiaro: «ogni comparazione, così come qualsiasi relazione e i suoi estremi, sono simultanei quanto al tempo, e perciò è necessario che l'atto che conduce sulla comparazione stessa, e l'atto [della comparazione] che conduce sui suoi termini siano simultanei quanto al tempo, dal momento che, esattamente come quegli oggetti sono simultanei quanto al tempo ma si distinguono formalmente, così questi atti, nonostante accadano nel medesimo istante di tempo, sono distinti formalmente»⁷.

Un quesito simile riguarda il rapporto tra i principi e la conclusione: l'atto in virtù del quale si conosce la conclusione di un sillogismo, è il medesimo grazie

7 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 1, § 40, p. 31.

al quale se ne conoscono i principi primi, ossia le premesse? Francesco risponde al quesito in modo interessante: se anche si concede che l'atto sia di fatto il medesimo (chi conosce *demonstrative* la conclusione, deve conoscerne anche le premesse, altrimenti non c'è –formalmente– dimostrazione), si deve comunque concedere, anche in questo caso, che sono presenti le concezioni distinte dei vari elementi, ossia delle premesse e della conclusione in quanto oggetti distinti. È peraltro impossibile che l'atto sia il medesimo, perché altrimenti la conclusione sarebbe inferita o dalla sola premessa minore o dalla sola maggiore, poiché è impossibile che con un singolo atto si comprenda la maggiore e la minore⁸, e di conseguenza non è possibile neppure comprendere la minore, la maggiore e la conclusione per mezzo di un singolo atto.

Sostengo dunque una tesi affine alla precedente, perché nello stesso modo in cui l'intelletto comprende per mezzo di atti distinti la proposizione e i suoi termini, così [comprende anche] la conclusione e le sue premesse, in modo tale che vi siano tre atti complessi distinti: due [concernenti] le premesse, e il terzo la conclusione⁹.

L'insistenza su questi elementi all'apparenza noti e ridondanti si spiega perché i ragionamenti concernenti termini e proposizione, premesse e conclusione –finalizzati a mostrare come siano *diversi* gli atti in virtù dei quali si apprendono questi elementi– sono propedeutici a dimostrare che non può essere il medesimo neppure l'atto in virtù del quale si *gode* del fine e quello mediante cui ci *si serve* delle cose necessarie a raggiungere il fine ultimo («*utrum voluntas viatoris eodem actu quo fruitur fine utatur his que sunt ad finem*»)¹⁰. Francesco giudica infatti chiara la soluzione sulla base di quanto ammesso in precedenza¹¹ –chiara naturalmente nel senso che gli atti non sono i medesimi– anche se l'occasione è

8 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 2, § 52, p. 35.

9 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 2, § 60, pp. 37-38. Corsivo mio.

10 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 3, pp. 42-44.

11 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 3, § 69, p. 42.

fertile per introdurre una interessante distinzione che riguarda il fine in quanto tale. Per Francesco infatti il fine è *duplex*: in un senso è motivo del volere le cose che sono ordinate ad esso, sia per quanto concerne la causa che muove la volontà a volerle, sia per quanto concerne il termine stesso dell'atto della volontà¹²; in un secondo senso il fine riguarda semplicemente la mozione della volontà e non il suo termine, nello stesso modo in cui il principio non rappresenta il termine della conoscenza della conclusione, ma il suo *incipit* "motivo"¹³. L'appignanese riconduce la mozione della volontà ad una previa conoscenza del fatto che l'oggetto della mozione è finalizzato al raggiungimento del fine, introducendo in questo modo una molteplicità di atti del tutto simile alla condizione che si verifica per l'intelletto, implicitamente affermando (a) l'antiorità dell'intelletto sulla volontà –non è possibile volere l'ignoto¹⁴– (b) la superiorità di *nobilitas* della volontà sull'intelletto:

Così come si richiede che l'intelletto disponga di due premesse conosciute in atto o *in habitu* affinché conosca la conclusione in virtù del principio, allo stesso modo neppure la volontà vuole qualcosa che è rivolto al fine in virtù del fine se non grazie a due premesse, delle quali la prima tiene il posto della [premessa] maggiore, ed è questa: 'si deve volere ciò che è rivolto al fine', sotto la quale si apprende questa minore: 'questa o quella cosa è ordinata al fine', e così si inferisce che [la tal cosa] deve essere voluta. Dico quindi che, come l'intelletto conosce in virtù di atti diversi la conclusione e il principio, così *la volontà per mezzo di atti differenti desidera il fine e le cose che sono ordinate ad esso*, in quanto esse sono volibili in sé nello stesso modo in cui le cose intelligibili [sono intelligibili]¹⁵.

12 Ibidem, *ibid.*, d. 1, q. 1, a. 3, § 70, p. 42.

13 Ibidem, d. 1, q. 1, a. 3, § 71, p. 42.

14 Si tratta di un punto che Giovanni da Ripa modificherà sostanzialmente; non nel senso che sia possibile conoscere l'ignoto (prerogativa necessaria per la conoscenza intellettuale), ma nel senso che la volontà può volere e tendere in un oggetto che non è stato necessariamente conosciuto tramite l'intelletto. Cf. *infra*, nota 272.

15 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 1, a. 3, §§ 76-77, pp. 43-44.

A questo punto diventa anche chiara la soluzione alla q. 1 condensata in un brevissimo articolo quarto che afferma semplicemente che non è il medesimo l'atto di godere il fine (*frui*) e l'atto di servirsi (*uti*) delle cose che sono ordinate al fine, e questo perché l'*actus fruendi* è l'atto di desiderare il fine per sé stesso, mentre l'*actus utendi* è l'atto di volere le cose che sono necessarie al raggiungimento del fine in quanto tale, e i due atti rimangono chiaramente distinti nello stesso modo in cui le premesse di un sillogismo conducono alla sua conclusione pur rimanendo distinte dalla conclusione.

La q. 2 scende nel dettaglio della sincronicità temporale, domandando se nel medesimo atto l'intelletto possa conoscere *in atto* il principio e la conclusione. Francesco ritiene opportuno inserire una serie di rilevanti distinguo, che vanno a circoscrivere sempre più in dettaglio l'*obiectum quaestionis*: spiega il *Succintus* che la «questione (1) indaga circa il nostro intelletto congiunto [alla materia], non di quello separato, del quale si parlerà nel II libro; (2) indaga poi non del modo di conoscere soprannaturale che pure è a noi possibile, ma del modo di conoscere naturale in virtù del quale, di fatto, conosciamo; (3) non ricerca, in terzo luogo, intorno alla conoscenza abituale della conclusione e del principio, ma intorno alla conoscenza attuale che è stata prodotta [*elicit*a]¹⁶; (4) non domanda, in quarto luogo, se il nostro intelletto conosca la conclusione e il principio mediante un singolo atto o mediante atti diversi, perché di ciò si è discusso nell'altra questione immediatamente precedente. Il senso della questione è dunque il seguente: se il nostro intelletto, nel medesimo istante nel quale conosce la conclusione, conosca anche –per mezzo di un atto voluto e pienamente conforme al suo modo naturale di conoscere che possiede *in via*– il principio di quella conclusione mediante un atto voluto»¹⁷.

L'impostazione della questione è funzionale ad escludere una *communis opinio*

16 La distinzione tra *habitus* ed *actus* indica, naturalmente, la distinzione tra una semplice disposizione abituale, non necessariamente attualizzata (*habitus*) e la sua espressione effettiva (*actus*).

17 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 1, §§ 4-5, p. 47.

secondo la quale l'intelletto, nell'ultimo istante del discorso sillogistico, conosce in atto *simultaneamente* il principio e la conclusione («est hic communis opinio quod intellectus in ultimo instanti discursus sillogistici intelligit simul actu principium et conclusionem»)¹⁸. Francesco d'Appignano rifiuta la tesi in virtù dell'assunto secondo il quale il *discorso* sillogistico, che genera conoscenza scientifica, procede necessariamente –proprio in quanto “discorso”– attraverso uno sviluppo discorsivo che si articola in una successione di atti ciascuno dei quali giustifica e dimostra il successivo («nell'istante in cui si conosce la conclusione non c'è alcun discorso, anzi, il discorso cessa, dal momento che la conclusione stessa è il suo termine; il nostro intelletto, tuttavia, in quanto conosce scientificamente la conclusione attraverso le premesse, discorre attraverso le premesse e giunge alla stessa [conclusione], dato che non la può conoscere scientificamente senza discorso; pertanto non conosce simultaneamente in atto il principio e la conclusione»)¹⁹. Francesco d'Appignano *dicit ergo diversimode* rispetto alla *communis opinio* oggetto di critica: in primo luogo, premette Francesco, “bisogna sapere che il nostro intelletto, nello stato attuale [*pro statu isto*], in riferimento alla conclusione e al principio, e oltre all'atto semplice [di apprensione dei termini], possiede un triplice atto”²⁰:

- 1) Il primo è l'atto stesso di formazione della conclusione, e coincide con l'atto di comporre e dividere (*actus componendi et dividendi*) proprio dell'attività intellettuale; con il primo si genera una conclusione affermativa, con il secondo una conclusione negativa. Francesco ritiene opportuno puntualizzare circa l'esistenza effettiva di questo atto: «che un tale atto esista, si dimostra a partire dal fatto che l'atto di conoscere o di apprendere dello stesso intelletto presuppone l'oggetto di cui [l'intelletto] è il costituito, e pertanto dall'intelletto viene appreso [proprio] l'esistenza di un qualcosa di [già] costituito; ma l'oggetto complesso, ossia la proposizione, non si trova costituita [di per sé] nella realtà esterna, pertanto, affinché sia compresa, è in primo luogo necessario che sia costituita mediante un intelletto in atto; e ciò non è altro se non l'atto di comporre e dividere; quindi ecc.», per poi sottolineare, in secondo luogo, che non si tratta di un atto cognitivo –non c'è

18 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 8, p. 48.

19 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 15, p. 50.

20 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 31, p. 54.

giudizio o conoscenza nell'atto di semplice formazione della proposizione—ma più che altro di un atto del genere dell'azione e della passione, o che implica entrambi («iste actus non est actus cognitiuus, set est de genere accionis uel passionis, uel utrumque implicans»)²¹.

- 2) Con il secondo atto entriamo in prossimità di un vero e proprio atto di apprensione, che si appoggia al semplice riconoscimento (1) di un preesistente *constitutum ex parte intellectus* (la proposizione), che è proprio il 'costituito' di cui si faceva menzione nel punto precedente: «il secondo atto dell'intelletto relativo alla proposizione è l'atto di apprendere o di pensare l'oggetto costituito (*actus apprehendendi uel cogitandi obiectum constitutum*), e risulta evidente che questo è un atto differente dal primo; questo secondo [atto], infatti, presuppone un oggetto già dapprima costituito; ciò che invece non presuppone, ma costituisce questo [oggetto], è un altro atto»²². A giudizio di Francesco, poi, questo atto è un atto che formalmente appartiene al genere della qualità ed è un reale atto cognitivo («iste actus est cognitiuus et de genere qualitatis formaliter»)²³.
- 3) Il terzo atto dell'intelletto, che presuppone un oggetto preventivamente costituito (1: la proposizione *ut composita uel diuisa*) e precedentemente appreso (2: la proposizione *ut apprehensa*) è l'atto di giudizio con il quale si giudica che le cose (*ex parte rei*) stanno realmente come la proposizione (*ex parte intellectus*) afferma: «il terzo atto dell'intelletto, relativo a questo oggetto complesso, è l'atto di giudicare in virtù del quale [l'intelletto] giudica che questa cosa che apprende è oppure non è; e questo atto differisce dal secondo perché tra di essi c'è opposizione: l'assenso infatti e il giudizio circa i contrari, sono contrari, così come gli opposti dei contrari [sono contrari]; tra di essi dunque c'è contrarietà o opposizione esattamente come tra i primi (n.d.c.: *compositio/divisio*), mentre non c'è tra i secondi, dal momento che le apprensioni dei contrari non si ripugnano vicendevolmente nel medesimo intelletto, esattamente [come neppure le apprensioni] di qualsiasi contrario»²⁴.

21 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 32, pp. 54-55.

22 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 33, p. 55.

23 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 36, p. 55.

24 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 37, p. 56. Francesco sta dicendo che mentre *compositio* e *divisio* (atti individuati al punto 1) sono contrari e dunque impossibili, e ugualmente contrari e impossibili sono l'assenso e il dissenso (atti individuati al punto 3), ossia il giudizio con il quale si concorda/discorda con quanto appreso, le apprensioni semplici (atto individuato al punto 2) di quanto *compositum* o di quanto *diuisum* dall'intelletto non sono necessariamente contrarie,

Per quanto la differenza tra i tre atti sia di per sé evidente, Francesco insiste particolarmente nel sottolineare come gli atti più avanzati richiedano necessariamente gli atti anteriori, mentre non vale il viceversa (posso ad esempio formare una proposizione “distrattamente”, senza riflettere in dettaglio sul suo contenuto; la posso poi apprendere senza giudicare che sia vera o falsa. Al contrario: non posso giudicare vera o falsa una proposizione che non è stata formata e che non è stata poi successivamente appresa), anche se la non-sincronicità dei tre atti è funzionale a collocare la verità e la falsità al livello del terzo atto, il giudizio: «i predetti tre atti differiscono in ciò: perché né nel primo né nel secondo si incontrano la verità o la falsità, ma soltanto nel terzo. Del primo [atto] risulta evidente, ossia dell’atto di comporre l’oggetto complesso; anche del secondo risulta evidente, e cioè dell’atto di apprendere, perché colui che dubita, in quanto dubita, apprende entrambi gli estremi della dubitazione, come si è detto, e tuttavia, poiché non giudica di nessuno dei due, perciò non è né vero né falso; quindi l’intelletto può comporre qualsiasi cosa con qualsiasi altra, e apprendere [qualsiasi cosa] senza alcuna falsità, fintantoché non intervenga l’assenso o il giudizio (*assensu uel iudicio non superueniente*)»²⁵. Francesco d’Appignano sposta dunque la verità e la falsità dall’atto di comporre/dividere a quello successivo di giudicare ciò che è già stato composto o diviso: («ueritas proposicionis sit tantum et inmediate in tercio actu, uidelicet iudicandi uel affirmandi, unde illud dictum Philosophi, VI *Metaphysicae*, quod “ueritas et falsitas in compositione consistit”, intelligendum est non inmediate set

anzi: a rigore di termini sono della stessa specie, ossia è formalmente indifferente apprendere una divisione o apprendere una composizione per dire di avere una semplice apprensione. L’inferenza successiva è che il giudizio, esattamente come la composizione stessa della proposizione, sono atti formalmente differenti dalla sua semplice apprensione. La stessa distinzione (eliminando il punto 1 relativo alla costituzione della proposizione), è presente anche in Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. T. Suarez-Nani -W. Duba- E. Babey-G. J. Etkorn, Leuven University Press, Leuven 2010 (Francisci de Marchia *Opera Philosophica et Theologica*, II.2), q. 21, p. 189: «Dico quod duplex est actus intellectus, uidelicet simplicis apprehensionis et actus iudicii».

25 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 2, a. 2, § 40, p. 57.

mediate»)»²⁶.

- 4) A questo punto Francesco introduce un quarto atto, posteriore al giudizio, che è l'*assenso* “in virtù del quale l’intelletto *assente* (4) a ciò che *giudicava* (3) essere proprio così”²⁷ sulla base di quanto appreso (2) grazie ad un oggetto complesso –il *complexum*, la proposizione– composto dall’intelletto (1).

Grazie alla divisione di questi atti, Francesco è in grado di normare in dettaglio in che modo la conclusione dipenda dalle premesse, riportandosi in prossimità del quesito iniziale della q. 2 (l’intelletto può conoscere *in atto* il principio e la conclusione *nel medesimo atto*?). Innanzitutto Francesco sottolinea che non sempre e non necessariamente la conclusione dipende strettamente dalle premesse, ma solo quando la conclusione voglia proporsi come vera: poiché infatti l’intelletto può comporre qualsiasi cosa con qualsiasi altra (atto 1), è possibile formulare innumerevoli proposizioni senza la minima pretesa di verità (atto 2), così come –peraltro– anche l’assenso (atto 4) dato ad una conclusione può essere interamente scisso dal giudizio di verità (atto 3); ma per giudicare che le cose stanno così come la proposizione afferma (atto 3: giudizio) e dare il proprio consenso (atto 4: assenso) è necessario basarsi su premesse dalle quali inferire la conclusione vera e cassare le innumerevoli conclusioni false («dico quod conclusio, quantum ad primum actum quem intellectus habet circa eam et quoad quartum, non dependet ab ipso principio nec etiam quantum ad secundum, set tantum quantum ad tertium qui est actus iudicandi»²⁸:

quod dependeat quantum ad tertium actum et quartum, probatur quod nullus potest iudicare nisi de sibi eidente, ergo nec de aliquo sibi non per se eidente; set <nec> per aliud iudicare potest, nisi per illud mediante quo est sibi eidens; sed conclusio non est intellectui per se eidens, set per

26 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 42, p. 57.

27 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 44, p. 58.

28 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 45, p. 58.

principium; ergo etc.²⁹.

L'occasione è dunque propizia per avanzare due conclusioni responsive per la questione. (1) La prima riguarda il necessario (*de inesse*) e afferma che «non è necessario che l'intelletto, che in atto giudica circa la conclusione, in atto comprenda o giudichi [anche] circa le premesse: e questa conclusione è comune al nostro intelletto e a quello angelico»³⁰. Francesco è infatti convinto che se un elemento (la conclusione) dipende da un altro (le premesse) soltanto per quanto riguarda la mozione dell'intelletto alla sua conoscenza e non per quanto riguarda il completamento della conoscenza stessa, può essere conosciuto in atto senza la necessaria presenza del secondo, che è invece è comunque richiesto per quanto riguarda la conoscenza abituale³¹. La spiegazione di Francesco è la seguente: «l'essere conosciuto (*esse cognitum*) è l'essere termine della conoscenza (*est esse terminum cognitionis*); pertanto ciò il cui atto non dipende da qualcosa d'altro per quanto riguarda l'approdo (*in racione terminandi*), né dipende da altro quando è conosciuto in atto, in quanto dipende cioè da un oggetto conosciuto in atto, né lo richiede insieme a sé (...). Ma il principio o le premesse non finalizzano (*non terminant*) l'atto di conoscere la conclusione, ma la conclusione stessa [termina o finalizza la sua stessa conoscenza] in quanto distinta da essi, in virtù della sua propria natura»³². Un secondo argomento è maggiormente esplicativo: la dipendenza della conclusione dai principi non è maggiore o maggiormente essenziale rispetto alla dipendenza delle cose che sono ordinate ad un fine nei confronti dello stesso fine; ma –dice Francesco– le cose che sono volute in atto e che sono ordinate ad un fine richiedono necessariamente il fine insieme a loro, mentre le cose che sono volute in atto e che sono ordinate ad un fine non richiedono necessariamente, insieme a loro, il fine *voluto in atto*, benché lo

29 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 48, p. 59.

30 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 51, p. 60.

31 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 52, p. 60.

32 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 53, p. 60.

richiedano in quanto voluto secondo una disposizione abituale. Dunque anche la conclusione conosciuta in atto non richiede insieme a sé anche la conoscenza attuale dei principi attraverso i quali è inferita.

(2) La seconda conclusione riguarda il contingente (*de possibili*) e afferma che «il nostro intelletto, che conosce in atto la conclusione nel momento conclusivo del discorso (*in termino discursus*), non può simultaneamente conoscere in atto le premesse che sono il principio di quel discorso», benché Francesco proponga questa seconda conclusione «non asserendo sicut primam»³³. La spiegazione della conclusione è più lineare:

È infatti impossibile che il medesimo intelletto, in virtù del medesimo principio e nel medesimo istante nel quale conosce il principio, aderisca in atto e si muova in atto da quel [principio a cui ha aderito] al non-aderirvi; il nostro intelletto, però, nel medesimo istante nel quale conosce il principio, vi aderisce, mentre in quell'altro istante nel quale conosce e inferisce la conclusione, si muove realmente dal principio alla conclusione; se dunque il nostro intelletto, nel medesimo istante [in cui aderisce alla conclusione] aderisse in atto al principio, si troverebbe nel medesimo istante nella condizione di aderire e non-aderire alla medesima cosa³⁴.

Francesco assimila il procedimento discorsivo che conduce dalle premesse alla conclusione ad un vero e proprio movimento³⁵, cosicché l'*incipit* –la premessa– e il *desinit* –la conclusione– di questo movimento non possono strutturalmente essere la medesima cosa, quindi neppure conosciuti simultaneamente in atto per mezzo di un singolo atto, perché altrimenti sarebbero il medesimo oggetto. Un intero ed autonomo paragrafo (§ 58) è dedicato a sottolineare come la situazione descritta valga anche per l'intelletto angelico che conosce in modo naturale la

33 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 55, p. 61.

34 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 56, p. 61.

35 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 57, p. 61.

conclusione, e che quindi non è in grado –simultaneamente– di conoscere *e* il principio *e* la conclusione, perché si muoverebbe e contemporaneamente sarebbe in quiete (si muoverebbe dalle premesse, ma sarebbe fermo sulla conclusione), mentre il paragrafo successivo (§ 59) restringe la validità di una condizione particolare al solo intelletto umano, escludendo quello angelico: l'intelletto umano, infatti, non è in grado di conoscere simultaneamente quegli oggetti complessi dei quali la fantasia non è simultaneamente in grado di produrre un'immagine:

impossibile est intellectum nostrum, pro statu isto, simul intelligere illa obiecta complexa quorum fantasmata non potest fantasia simul fantasiari; nichil enim potest intellectus actu intelligere sine fantasmate ei in fantasia corrispondente; set fantasia non potest simul ymaginari uel fantasiari fantasmata complexa propositionis affirmatiue et negatiue, ergo nec intellectus ipsa simul intelligere, set ipsa sunt premissae ad conclusionem negatiuam inferendam; ergo etc.³⁶.

Su questo punto il Succinto si sofferma: Francesco vuole infatti brevemente toccare la questione della fantasia e dell'organo corporeo localmente mosso da questa facoltà, con l'intento di escludere una simultaneità, contraddittoria, di movimenti locali in direzioni opposte. All'obiezione secondo la quale non è possibile che la fantasia immagini simultaneamente molteplici oggetti perché sarebbe mossa localmente, e simultaneamente, nelle varie direzioni in cui la muoverebbero le immagini dei diversi oggetti, Francesco risponde che «l'organo della fantasia non è mosso localmente se non nell'apprensione di un oggetto complesso, come nel caso dell'affermazione o della negazione, ma non [è invece mosso localmente] nell'apprensione semplice di un oggetto semplice, laddove non c'è negazione né affermazione; e pertanto, benché da ciò si possa concludere che il nostro intelletto, *pro statu isto*, non può simultaneamente conoscere molteplici oggetti complessi in modo naturale ed in atto, cosa che concedo, non

36 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 59, p. 62.

conclude invece in riferimento agli atti degli oggetti semplici incomplessi»³⁷.

Francesco prosegue poi nella sua disamina osservando che i termini della proposizione possono essere comparati o ai relativi concetti semplici, e in questo modo non è possibile che siano compresi simultaneamente, nonostante abbiano comunque un certo ordine essenziale nei confronti della proposizione (non è possibile che i termini si combinino in ogni modo possibile, ma solo nel modo determinato e ordinato che genera la proposizione, nello stesso modo in cui non tutte le premesse determinano una precisa conclusione, ma solo le premesse che la sostengono), o possono essere comparati al concetto complesso della proposizione (*ad conceptum complexum propositionis*), e in questo modo i termini hanno un ordine nei riguardi della proposizione come i loro concetti lo hanno nei riguardi del concetto complesso della proposizione, anzi l'appignanese giudica che l'ordine essenziale del concetto semplice di ogni singolo termine nei riguardi del concetto complesso della proposizione sia decisamente "più essenziale" (*essentialior*) dell'ordine essenziale che le premesse hanno nei confronti della conclusione³⁸. Il rilievo ha una funzione ben precisa, quella cioè di sottolineare come l'intelletto umano, che opera discorsivamente nel passaggio dalle premesse alla conclusione, non opera invece discorsivamente nella comprensione della proposizione, dal momento che comprende *uno actu e* i termini che compongono la proposizione *e* la proposizione stessa, indizio ulteriore del fatto che non può essere il medesimo l'atto in virtù del quale si apprendono le premesse e la conclusione:

E questo si verifica per una ragione precisa: perché il nostro intelletto non procede discorsivamente dalla conoscenza dei termini alla conoscenza della proposizione complessa, ma comprende sia la proposizione stessa sia ciascuno dei suoi termini per sé ed assolutamente, non uno in virtù dell'altro, e così non è mossa da un elemento compreso all'altro. Stessa cosa è per la conclusione e le premesse: [l'intelletto] conosce infatti la conclusione in virtù delle premesse, e poiché è mosso alla [conclusione]

37 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 63, p. 64.

38 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 64, p. 64.

dalle [premesse] conosciute in atto, è impossibile che la stessa cosa sia in quiete in un certo elemento e simultaneamente mossa da quello [stesso elemento]; quindi ecc.³⁹.

La questione dell'ordine essenziale è anche funzionale a stabilire l'esatto rapporto tra premessa e conclusione. Per Francesco infatti l'ordinamento essenziale è almeno duplice: (a) in un senso è assoluto (*simpliciter*), come è ad esempio l'ordinamento dell'accidente al soggetto, (b) in un altro senso è "parziale/legato ad alcuni aspetti" (*secundum quid*) e "*in fieri*", dovuto all'imperfezione dell'agente, come è ad esempio l'ordinamento essenziale del soggetto e della sostanza nei confronti dell'accidente, perché la generazione della sostanza presuppone un'alterazione, e così l'accidente, e questo a causa dell'imperfezione dell'agente naturale che non è in grado di introdurre immediatamente (senza mediazione/alterazione) la forma sostanziale nel soggetto⁴⁰. In questo modo si stabilisce un ordinamento essenziale di un certo tipo nel caso del rapporto (a), e di un tipo diverso nel caso del rapporto (b): nell'ordinamento essenziale "assoluto e *simpliciter*" il posteriore richiede sempre insieme a sé l'anteriore, e così anche nell'essere (quantomeno per le realtà naturali), come ad esempio l'accidente che richiede necessariamente la sostanza perché senza di essa non può esistere; nell'ordinamento essenziale "secondo alcuni aspetti" invece, benché il posteriore richieda *che dapprima ci sia stato* l'anteriore, non lo richiede tuttavia necessariamente sempre in atto per la sua esistenza attuale, di modo che può esistere senza l'anteriore, come ad esempio nei casi dell'alterazione e della generazione.

Francesco rubrica il rapporto di ordinamento essenziale tra la conclusione e le

39 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 65, pp. 64-65.

40 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 66, p. 65: «dico quod duplex est ordo essentialis: quidam simpliciter, qualis est accidentis ad subiectum; alius secundum quid, in fieri, propter imperfectionem agentis, qualis est, e conuerso, subiecti et substancie ad accidens; generacio enim substancie presupponit alteracionem, et ita accidens, et hoc propter imperfectionem naturalis agentis non potens immediate in ipsam substancialem formam introducere».

premesse all'ordinamento essenziale di tipo (b), “*secundum quid et in fieri*”, in modo tale che è assolutamente necessario che le premesse siano state e che siano state comprese in atto, in modo tale da generare il *discursus* che conduce alla conclusione, ma non è altrettanto assolutamente necessario che le premesse si mantengano intellette in atto affinché sia compresa in atto anche la conclusione, di modo che il rapporto premesse-conclusione si può mantenere, in questo caso, soltanto come semplice disposizione abituale⁴¹. Peraltro il rapporto premesse-conclusione, sulla scorta di quanto già osservato, è differente dal rapporto termini-proposizione: mentre questi ultimi costituiscono le “parti” del “tutto” che è la proposizione, e quindi sono *necessariamente e simultaneamente* richieste ai fini dell'esistenza e della comprensione stessa della proposizione, le premesse sono soltanto le cause *in fieri* del movimento discorsivo che conduce alla conclusione, ma non ne sono in alcun modo parti o componenti essenziali, tanto che Francesco d'Appignano si sente sicuro nell'affermare che il principio è fondamentale per inferire la conclusione, ma non in quanto *actu cognito*, bensì soltanto *habitualmente*: «in eodem instanti in quo conclusio est actu cognita, oportet principium esse in habitu cognitum; non enim infertur conclusio ex principio in actu cognito, set in habitu (...). In illo instanti quo cognoscitur conclusio, intellectus assentit ei propter principium cognitum in habitu, non in actu»⁴², e per rimarcare la scansione cronologica che in istanti successivi (del tutto affini ad un qualsiasi movimento) conduce l'intelletto a conoscere la premessa maggiore (istante 1), la minore (istante 2, ritenendo *habitualmente* la conoscenza della maggiore), ed infine la conclusione (istante 3, ritenendo *habitualmente* la conoscenza della premessa maggiore e di quella minore).

41 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, § 67, pp. 65-66.

42 Ibidem, d. 1, q. 2, a. 2, §§ 69, 71, pp. 66-67.

1.2 Scansione e successione tra volizione del fine e volizione delle cose ordinate al fine

Stabilito il rapporto tra premessa e conclusione all'interno del discorso, Francesco passa a trattare problemi più affini alle questioni tradizionali sul *frui* e sull'*uti*, ponendo inizialmente il quesito se la volontà nel medesimo istante temporale in cui vuole il fine, voglia anche le cose che sono ad esso ordinate⁴³. La soluzione della questione passa attraverso l'analisi di alcuni elementi previ, che ricalcano esattamente quanto già osservato a proposito degli atti dell'intelletto. Ritiene infatti Francesco che «così come il nostro intelletto ha, nei riguardi dell'oggetto complesso, un triplice atto, e cioè (a) l'atto di comporre e dividere in virtù del quale l'oggetto viene costituito nel suo essere; (b) l'atto di apprendere in virtù del quale l'oggetto dapprima costituito viene in secondo luogo compreso (*obiectum primo constitutum, secundo concipitur*); e possiede (c) un terzo atto, con il quale giudica ciò che è stato appreso, in modo affermativo oppure in modo negativo, e nel quale terzo atto soltanto –non nel primo né nel secondo– ci sono la verità e la falsità e la contrarietà, come si è precedentemente mostrato, allo stesso modo anche nella volontà si dà un triplice atto, che corrisponde esattamente al predetto triplice atto dell'intelletto»⁴⁴:

- 1) In primo luogo la volontà possiede un atto mediante il quale è in grado di relazionare un oggetto ad un altro, e questo atto corrisponde all'atto intellettivo di comporre e dividere («habet enim uoluntas actum referendi obiectum ad obiectum et iste correspondet actui componendi et diuidendi intellectus») ⁴⁵. Francesco d'Appignano ritiene che questo atto appartenga alla volontà perché, considerando la volontà decisamente più perfetta e nobile dell'intelletto («uoluntas est activior intellectu et nobilior, saltem quantum ad exercitium actus») ⁴⁶, è impossibile che all'intelletto appartenga la capacità di ordinare i propri oggetti –cosa

43 Ibidem, d. 1, q. 3, p. 69: «utrum uoluntas in eodem instanti velit finem et ea que sunt ad ipsum».

44 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 1, § 4, p. 70.

45 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 1, § 5, p. 70.

46 Ibidem.

che accade proprio nella composizione e nella divisione– e che tale capacità non appartenga alla volontà. Come peraltro al corrispettivo atto dell’intelletto (*componi et dividi*) non appartiene né verità né falsità, così a questo primo atto della volontà non appartengono bontà o malvagità morali («in isto actu primo uoluntatis non consistit bonitas nec malicia moralis, ergo nec in primo actu intellectus consistit ueritas nec falsitas»)⁴⁷.

- 2) Il secondo atto della volontà, posteriore allo stabilirsi di una relazione tra vari oggetti, è la tensione stessa nell’oggetto che è stato in prima battuta collegato, e questo atto è, per la volontà, il corrispondente dell’apprensione della proposizione («secundus actus uoluntatis est actus tendendi in ipsum obiectum relatum, et iste actus uoluntatis correspondet actui intellectus apprehendendi»)⁴⁸. La caratteristica di questo secondo atto è che, esattamente come l’intelletto apprende ciò che è stato in prima battuta costituito, ma senza assentire o dissentire, allo stesso modo la volontà “tende semplicemente” in questo oggetto relato, senza aderirvi o non-aderirvi («uoluntas in obiectum primo relatum, tendit secundo, non adherendo nec non adherendo ad hoc pro illo instanti, set tantum absolute tendit, sicut intellectus in secundo instanti, absque assensu et dissensu, absolute obiectum constitutum primo, apprehendit»)⁴⁹. Poiché inoltre l’intelletto può semplicemente apprendere qualcosa senza dare il proprio assenso, è altrettanto evidente che la volontà –potenza maggiormente libera e nobile– può fare altrettanto nei confronti dell’oggetto verso il quale si appresta a tendere (potendo sempre sospendere la tensione stessa, *prima ancora di volere/nolere*). È dunque evidente che la bontà o la malizia morali non si trovano neppure in questo atto di semplice “tensione-in”.

Vale la pena notare, incidentalmente, che è difficile comprendere che cosa sia un atto volitivo di “semplice tensione-in”, senza che a ciò si accompagni una volizione di qualche tipo, e non è superfluo neppure constatare preventivamente che Giovanni da Ripa eliminerà questo tipo di atto, ricomprendendolo all’interno della più specifica teoria della *perceptio vitalis* di ciascuna potenza dell’anima. Altrettanto significativa è la particolare connotazione della volontà che il

47 Ibidem.

48 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 1, § 6, p. 71.

49 Ibidem.

Succinto propone: nella q. 21 della *Reportatio A in II Sententiarum*, chiaramente opponendosi a Tommaso d'Aquino, Duns Scoto ed Enrico di Gand –che a diverso titolo collocavano la distinzione tra intelletto e volontà nella tensione del primo nell'*ens* e della seconda nel *bonum*– Francesco d'Appignano critica questa impostazione⁵⁰, rigenerando una convergenza della volontà nella *ratio entis* (comune all'intelletto)⁵¹ che riapre uno spazio di tensione “entitativa” che non sia necessariamente tensione in qualcosa di *bonum* –se a ‘*bonum*’ si attribuisce il carattere di volubile/nolibile come *desideratum* volitivo che tiene il posto dell'*ens* come *cognitum* intellettuale– ma che incontra una sfasatura proprio grazie alla teoria delle proprietà trascendentali dell'*ens*, che subordina il *bonum* alla *ratio entis* di cui rappresenta una *passio* («dico aliter, videlicet quod idem est obiectum primum et sub eadem ratione formali intellectus et voluntatis. Licet enim sit ordo ex parte actuum istarum potentiarum, obiectum tamen motivum unum et idem est utriusque ipsarum»)⁵². Non solo infatti l'identità dell'oggetto non incrina la distinzione delle potenze⁵³, ma in questo modo non è detto che la volontà debba sempre e necessariamente “volere” (o *nolere*) l'*ens* già qualificato

50 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani-Duba-Babey-Etzkorn cit., q. 21, p. 183: «Contra omnes istos tres modos dicendi arguo (...). Omnes enim supponunt et dicunt bonum esse obiectum voluntatis, quare per hoc ponunt obiectum voluntatis distingui ab obiecto intellectus».

51 Ibidem: «Arguo primo quod bonum non sit obiectum adaequatum et primum voluntatis. Primo sic: nulla potentia fertur plus seu perfectius in obiectum aliquod materiale quam feratur in suum obiectum formale; sed voluntas perfectius fertur in rationem entis quam in rationem boni; ergo bonum non est ratio formalis obiecti voluntatis et ratio entis ratio materialis, ut dicis. Probatio minoris primo sic: voluntas recta magis et efficacius fertur in omne illud quod magis est diligibile quam in illud quod minus est diligibile; sed quodcumque subiectum de se magis est diligibile quam aliqua eius passio, cum sit perfectius ea eo modo quo distinguitur ab ipsa (...). Sed bonitas eo modo quo distinguitur ab ipso ente est passio eius sicut et unitas. Ergo ipsa voluntas recta nata erit magis diligere rationem entis quam rationem boni ut distinguitur ab ente; ergo etc».

52 Ibidem, p. 185.

53 Ibidem, p. 187: «Licet ad diversitatem obiectorum sequatur diversitas potentiarum, tamen ad identitatem ipsorum non sequitur identitas potentiarum. Potentiae enim distinguuntur et possunt distingui aliunde quam ex obiectis, puta vel ex subiectis vel ex suis rationibus propriis, et ideo potentiae possunt esse diversae respectu eiusdem obiecti».

come *bonum*, perché può considerare l'oggetto propositole anche –e prima– come *ens* in quanto tale, *simpliciter* («la volontà può mantenere l'intelletto nella considerazione dell'ente in quanto tale [*praecise*], in quanto si distingue dal vero e dal buono, e da qualunque altro [carattere trascendentale]; è infatti possibile che l'intelletto consideri o conosca l'ente in quanto tale; ed è anche possibile che la volontà mantenga lo stesso intelletto in quella considerazione. Perciò la volontà può avere un determinato atto rivolto all'ente considerato assolutamente ed in quanto tale, senza il buono e il vero»)⁵⁴.

- 3) Il terzo atto della volontà è definito da Francesco d'Appignano “atto di accettare o rifiutare, approvare o disapprovare, perseguire o allontanarsi” dall'oggetto verso il quale si era inizialmente protesa (nel secondo istante), e questo atto è pienamente conforme all'atto in virtù del quale l'intelletto giudica ciò che è stato semplicemente appreso, ed è in questo punto che si genera la bontà o la malvagità dal punto di vista morale:

Il terzo atto è l'atto di accettare o rifiutare, approvare o reprobare, perseguire o fuggire: e questo [atto] corrisponde all'atto terzo dell'intelletto, che è l'atto di giudicare, e così come in quell'atto dell'intelletto si incontrano la verità e la falsità, così in questo atto della volontà si incontrano la malvagità e la bontà morali⁵⁵. Come infatti l'intelletto è in prima battuta vero quando giudica che le cose stanno così come sono nella realtà, e falso quando giudica che le cose non sono come stanno nella realtà, o che sono invece come non stanno nella realtà (*intellectus est primo uerus quando iudicat esse quod est, et falsus quando iudicat non esse quod est uel esse quod non est*), allo stesso modo la volontà è in primo luogo moralmente buona quando accetta ciò che è fatto per essere desiderato, e [quando] non accetta ma respinge ciò che non è da desiderare bensì da rifuggire; al contrario è malvagia quando accetta ciò che è da rifiutare o rifiuta ciò che

54 Ibidem, p. 184.

55 Sulla malvagità dell'azione volontaria si diffonde *Reportatio II A*, q. 47. Cf. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. T. Suarez-Nani-W. Duba-D. Carron-G. J. Etzkorn, Leuven University Press, Leuven 2012 (Francisci de Marchia *Opera Philosophica et Theologica*, II.3), q. 47, pp. 260-261: «facta quacumque determinatione intellectus in universali et in particulari in actu, voluntas ex sua libertate potest non velle quod determinatum sive iudicatum est esse volendum; et non solum potest non velle illud, immo etiam potest velle oppositum illius. Et hoc est quod expresse intendit dicere Augustinus, XII *De civitate* capitulo 6 (...). Sola causa ergo [malae volitionis] est voluntas potens contra determinationem rationis eligere».

è da desiderare⁵⁶.

Francesco d'Appignano è poi, su questo punto, convinto di muoversi in linea con Aristotele, glossando in questo modo *Ethica* VI: «e ciò è quanto intende dire il Filosofo nel VI libro dell'*Etica*, dove dice: “ciò che nella mente è l'affermazione e la negazione, nell'appetito [è il perseguimento o la fuga]’, e cioè che, come la verità o la falsità si trova nell'atto di affermare o negare, di comporre o di dividere, così la bontà morale o la malvagità si trova[no] nell'atto con cui [la volontà] persegue o fugge, e non nel primo atto con cui rapporta gli oggetti, o nel secondo, in virtù del quale semplicemente tende nell'oggetto così rappresentato”»⁵⁷.

La questione può dunque essere risolta esattamente come è stata risolta la precedente (negando la simultaneità degli atti intellettivi o degli atti in virtù del quale la volontà si rappresenta il fine e gli elementi necessari al raggiungimento del fine), anche se Francesco fa transitare la soluzione della *quaestio* attraverso tre conclusioni: 1) «in relazione alle cose che sono ordinate al fine, né il primo atto, né il secondo atto della volontà dipendono dall'atto [con il quale si desidera] il fine stesso»⁵⁸, e questo perché la volontà può comparare tra loro gli elementi ordinati al fine senza compararvi anche il fine, esattamente come può semplicemente tendere in uno di questi elementi senza tendere anche in atto verso il fine; 2) «il terzo atto della volontà, ossia l'atto di volere o di accettare le cose che sono ordinate al fine, non presuppone necessariamente in atto l'atto di volere le cose che sono ordinate al fine stesso»⁵⁹. La conclusione risulta evidente perché nello stesso modo in cui il principio è semplicemente causa motrice della 'produzione' della conclusione, ma non è il termine stesso della conoscenza della conclusione (che è la conclusione stessa), allo stesso modo il

56 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 3, a. 1, § 8, pp. 71-72.

57 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 1, § 9, p. 72.

58 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 2, § 11, p. 73.

59 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 2, § 12, p. 73.

fine è semplicemente causa assoluta del volere, mentre le cose che sono ordinate al fine si danno soltanto in ragione del movimento stesso, e non come termini della volizione del fine. 3) «L'atto della volontà mediante il quale si vogliono le cose ordinate al fine presuppone il fine desiderato non in atto bensì *in habitu*»⁶⁰.

Si giunge dunque alla stessa conclusione valida per l'intelletto: il fine e le cose ordinate al fine non possono strutturalmente essere volute simultaneamente o mediante un singolo atto; tra di essi, al contrario, c'è un ordine essenziale "*in fieri et secundum quid*" in virtù del quale le cose ordinate al fine richiedono preventivamente il fine stesso per essere "generate" in quanto volute (al raggiungimento del fine), ma una volta che la volontà le abbia selezionate e volute, il desiderio del fine può rimanere confinato sullo sfondo come *desideratum* necessario ma solo *in habitu* e non *in actu*. La convergenza di volontà e intelletto è enfatizzata in *Reportatio II A* anche a proposito di questa distinzione, benché parzialmente riformulata alla luce del problema della distinzione tra volontà e intelletto:

Quando si dice che il primo oggetto della volontà è il fine ecc., dico che ciò è falso, anzi [l'oggetto primo della volontà] è l'ente in senso assoluto (*immo ens absolute*). Come infatti il primo atto semplice della volontà non è il volere qualcosa [in un modo determinato] – né al modo in cui si desidera il fine, e neppure al modo in cui si desidera ciò che è ordinato al fine – ma è il volere qualcosa in assoluto (*velle aliquid absolute*), allo stesso modo anche il primo atto di assentire dell'intelletto non è l'atto di assentire a qualcosa nel modo in cui si comprende il fine o si comprende l'effetto – ossia per sé o per altro – ma è l'atto di assentire a qualcosa in senso assoluto⁶¹.

60 Ibidem, d. 1, q. 3, a. 2, § 13, p. 73.

61 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani-Duba-Babey-Etzkorn cit., q. 21, pp. 189-190.

1.3 Atto di volere (*volendi*) e atto di non volere (*nolendi*) differiscono specificamente?

La questione 4 procede con insistenza sul tema della volontà domandando se volere e non-volere differiscano dal punto di vista essenziale, oppure no («*utrum actus volendi et nolendi differant specie*»)⁶². Il momento per porre l'interrogativo è propizio perché, dopo avere mostrato che esiste una pluralità di atti, tanto nell'intelletto quanto nella volontà, è opportuno indagare se volere e non-volere (naturalmente con lo sguardo rivolto verso la tensione al fine ultimo, che porta con sé il volere alcune cose e il non volerne altre) costituiscano due atti distinti essenzialmente o solo due espressioni del medesimo atto. Come di consueto Francesco d'Appignano mette in primo luogo fuori gioco un'opinione, in virtù della quale «benché l'atto di volere sia positivo, non lo è tuttavia l'atto di non-volere, che è negativo»⁶³.

L'opinione in questione introduce una doppia negazione, (a) una che si mantiene dal lato dell'atto e si esercita *per modum formae*, (b) l'altra che si mantiene dal lato dell'oggetto e, presupponendo l'atto in sé rivolto all'oggetto, lo nega⁶⁴, in modo tale che la negazione non è altro –come dicono i sostenitori di questa opinione– che l'atto di volere che cade però non sull'oggetto stesso dell'atto di nolizione, ma sulla negazione dell'oggetto in quanto tale («*actus nolendi non est aliud [...] quam actus uolendi cadens non super obiectum ipsum actus nolendi, set super negacionem ipsius obiecti, quia nolle lapidem non est nisi uelle negacionem lapidis*»)⁶⁵, cosicché il non-volere la pietra non è altro che volere la negazione della pietra. Su questa via risulta evidente che atto di volere e atto di non-volere sono formalmente identici («*uelle cadit directe et transit super obiectum, nolle autem super negacionem obiecti: ex quo sequitur quod est idem actus, solum*

62 Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 4, p. 75.

63 Ibidem, d. 1, q. 4, a.1, § 19, p. 76.

64 Ibidem.

65 Ibidem.

differens penes rationes obiecti connotatas»⁶⁶, e che differiscono semplicemente in ragione dell'oggetto (volere l'oggetto/volere la negazione dell'oggetto)⁶⁷. Le ragioni a sostegno dell'opinione vertono sia sull'esperienza che su argomenti di ragione, ad esempio perché, in virtù di un criterio di economia, è insensato porre una molteplicità di atti che differiscono per specie all'interno della medesima potenza⁶⁸, o ancora perché la medesima potenza raggiunge nello stesso modo i suoi oggetti potenziali, e a maggior ragione lo può fare dunque la volontà, che è una potenza libera e in quanto tale può volere o non volere il medesimo oggetto⁶⁹.

Francesco rifiuta però questi argomenti, impostando il suo ragionamento a partire dal rilievo in base al quale volere e *nolere* sono atti differenti secondo la specie, che si riconducono agli atti contrari di amore e di odio («actus nolendi et uolendi sunt idem cum actu amoris et odii, qui quidem sunt actus contrarii»)⁷⁰ che non possono essere considerati –come vorrebbe l'opinione esaminata–

66 Ibidem.

67 Sulla distinzione di questi atti *–velle, nolle, non velle–* e sull'appartenenza ad una determinata potenza in riferimento al pensiero di Francesco d'Appignano cf. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari secondo Francesco d'Appignano*, in *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a c. di D. Priori, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi 2008, p. 34-35: «Bisogna supporre un principio attivo nell'anima umana che sia capace di produrre ambedue gli atti positivi, *velle* e *nolle*, senza con questo andare contro la propria essenza. Si deve perciò trattare di un principio precedente sia alla volontà sia alla nolontà, ma che assume queste denominazioni estrinseche in base all'atto che produce. Così, quando tale principio vuole una cosa è chiamato 'volontà', quando invece non-vuole la stessa cosa è chiamato 'nolontà', ma si tratta sempre dello stesso principio che manifesta le diverse capacità operative ad esso intrinseche. Di conseguenza, l'attribuzione del nome 'volontà' al soggetto della volizione è un'attribuzione puramente denominativa ed estrinseca, dato che il principio attivo non è formalmente, cioè essenzialmente, una volontà, ma lo è solo in senso derivato, ovvero per il rapporto che esso ha con la volizione, allo stesso modo in cui un manufatto è detto umano in quanto prodotto dall'uomo. Il soggetto di questi atti potrebbe essere chiamato con egual ragione 'nolontà', ma per la maggiore importanza dell'atto di volere esso è più frequentemente chiamato 'volontà'. Per Francesco questo orizzonte prospettico degli atti psichici è dunque un principio senza nome, al quale fa riferimento come ad un *aliquod absolutum*».

68 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 4, a. 1, § 21, p. 76.

69 Ibidem, d. 1, q. 4, a. 1, § 22, pp. 76-77.

70 Ibidem, d. 1, q. 4, a. 1, § 25, p. 77.

specificamente identici in quanto amare e odiare sarebbero il medesimo atto, che si direzione ora sull'oggetto (amare) ora sulla negazione dell'oggetto (odiare). Al contrario l'appignanese ritiene che a passioni contrarie corrispondano atti essenzialmente contrari, come ad esempio nel caso della gioia e della tristezza, alle quali seguono movimenti opposti di espansione o di contrazione del cuore; a queste passioni, tuttavia, corrispondono rispettivamente gli atti di *volere* (che rafforza l'espansione del cuore generando gioia) e gli atti di *nolere* (che incitano la contrazione del cuore generando tristezza), che dunque sono essenzialmente differenti. In sostanza, dunque, *actus volendi* e *actus nolendi* sono essenzialmente e specificamente distinti.

Più marcatamente ancora, Francesco riconduce la diversità essenziale tra *actus volendi* e *actus nolendi* alla parallela distinzione essenziale che intercorre tra atti dell'intelletto, rispettivamente l'*actus componendi* e l'*actus dividendi*⁷¹, cosicché si arriva al *dicam aliter* che apre il secondo articolo. L'ipotesi alternativa di Francesco coincide con l'individuazione di un doppio ordine di atti contrari, sia nell'intelletto che nella volontà; da un lato, infatti, si ha una contrarietà tra atti 'operativi' (affermare/negare per l'intelletto; atto semplice di volere/nolere per la volontà), dall'altro lato una contrarietà dal punto di vista passivo (assentire e dissentire nel caso dell'intelletto; provare piacere o dispiacere per la volontà) che presuppone la prima forma di contrarietà:

Nello stesso modo in cui dal lato dell'intelletto si incontra un doppio genere di atti contrari – alcuni infatti sono contrari secondo il modo delle operazioni, come l'atto di affermare e [l'atto] di negare, altri invece secondo il modo delle passioni, come l'atto di assentire e [l'atto] di dissentire che seguono, secondo il modo delle passioni, l'atto di giudicare, e perciò assento a una determinata cosa perché giudico che [nella realtà] sia così, e non viceversa – così, in modo identico, dal lato della volontà, alcuni atti sono contrari secondo il modo delle operazioni, come l'atto semplice di volere e l'atto semplice di *nolere*⁷²; altri, che seguono i primi, secondo

71 Ibidem.

72 Bisogna prestare attenzione al fatto che *nolere*, inteso come atto semplice, non è necessariamente un non-volere, ma piuttosto un atto essenzialmente differente con il quale non

il modo delle passioni, come l'atto di compiacimento o di dispiacere, che non appartengono propriamente al genere dell'azione o dell'operazione, ma piuttosto al genere della passione⁷³.

La tesi di fondo veicolata è, naturalmente, l'affermazione della diversità essenziale tra questi atti, in virtù della quale alla *q. 4* si può rispondere che atto di volere e atto di non-volere sono essenzialmente distinti, nello stesso modo in cui sono distinti affermazione e negazione già secondo Aristotele⁷⁴. Anzi, si tratta di atti *positivi* (contro l'opinione inizialmente criticata) oltre che atti distinti dal punto di vista specifico, giacché «poiché le passioni contrarie prerichiedono oggetti o soggetti distinti e contrari dai quali nascono, di conseguenza l'atto di volere, al quale segue il piacere o gioia, e l'atto di non-volere, al quale segue il dispiacere o tristezza, che sono passioni positive e contrarie, saranno [atti] contrari e positivi»⁷⁵, nonostante l'atto di volere (come l'atto di comporre o affermare per l'intelletto) mantenga una sorta di “primato” di positività sull'*actus nolendi*. In ogni caso Francesco ribadisce più volte la positività dell'atto di nolere («nolle [...] ymo est actus positivus directe cadens et tendens super obiectum»)⁷⁶.

1.4 Esiste un atto terzo distinto dal volere e dal non-volere?

Specificato in che modo atto di volere e atto di non-volere sono distinti dal punto di vista essenziale, nonostante appartengano alla medesima potenza, Francesco passa ad indagare se esista un terzo atto nella volontà, distinto tanto dal volere quanto dal non-volere («*utrum in voluntate sit aliquis actus tercius alius ab*

si stabilisce di negare una volizione (non-volere), ma piuttosto di *nolere* l'oggetto in questione verso il quale si potrebbe indirizzare invece una volizione.

73 Ibidem, d. 1, q. 4, a. 2, § 30, p. 79.

74 Ibidem, d. 1, q. 4, a. 2, § 32, pp. 79-80

75 Ibidem, d. 1, q. 4, a. 2, § 31, p. 79.

76 Ibidem.

actu volendi et nolendi»⁷⁷. La soluzione della questione –già implicitamente avanzata mediante l'individuazione di diversi e molteplici livelli di atti, tanto nell'intelletto quanto nella volontà– passa attraverso il rilievo preliminare in virtù del quale Francesco individua, tanto nell'intelletto quanto nella volontà, un doppio ordine di atti, il primo dei quali coincide con atti semplici tra i quali non si stabilisce contrarietà o contraddittorietà, e il secondo che comprende atti complessi che presuppongono i primi e tra i quali si stabiliscono invece contrarietà e contraddittorietà e che offrono la prima espressione della verità o della falsità:

{*intelletto 1*} si dà infatti un primo ordine di *atti* o di *apprensioni semplici*, tra i quali atti, come si è dimostrato in precedenza, non si dà la contrarietà; se infatti alcuni di essi fossero contrari, sarebbero contrari in modo particolare gli atti di apprensione dei contrari o dei contraddittori; ma questi [atti] non sono contrari, dal momento che si trovano simultaneamente nel medesimo intelletto. E ciò risulta evidente, perché l'intelletto che compara alcune cose, le comprende simultaneamente, [e] compara tuttavia i contrari e i contraddittori; perciò possiede simultaneamente i loro atti (...). {*intelletto 2*} Un altro ordine è invece [quello] degli *atti complessi* tra i quali figurano in primo luogo l'atto di comporre e di dividere, e tra questi [atti] si dà la contrarietà, e si riconducono ad atti previ non contrari, che li presuppongono; in essi, peraltro, si incontrano in primo luogo il vero e il falso: la verità o la falsità, infatti, non consiste in niente altro se non in atti che possiedono la contrarietà. In modo del tutto simile {*volontà 1*} anche nella volontà c'è un atto semplice, che corrisponde all'apprensione semplice dell'intelletto. Si dimostra: nel caso delle potenze che, per quanto riguarda i loro oggetti, si estendono al medesimo ambito, in qualunque oggetto può estendersi l'una, può estendersi anche l'altra; ma l'intelletto e la volontà possiedono il medesimo ambito dal punto di vista estensivo (...); dunque ecc.; ma l'intelletto tende simultaneamente nei contrari in virtù di un atto semplice; perciò anche la volontà, e da ciò segue che, dal momento che i contrari non possono esistere simultaneamente nella medesima cosa, tra questi atti della volontà non c'è contrarietà, come neppure tra gli atti di apprensione semplice dell'intelletto. {*volontà 2*} Il secondo ordine degli atti della volontà che corrispondono all'ordine degli atti complessi dell'intelletto è [quello dell']atto di volere e di non volere, tra i quali si stabilisce la contrarietà esattamente come tra l'atto di comporre o affermare

77 Ibidem, d. 1, q. 5, p. 82.

e tra l'atto di dividere o di negare dal lato dell'intelletto ai quali [gli atti della volontà] corrispondono⁷⁸.

Francesco, in parole più semplici, colloca un duplice ordine di atti nella volontà e nell'intelletto, in primo luogo perché le considera coestese o coestendibili quanto alla loro stessa essenza (gli oggetti che raggiunge l'intelletto sono i medesimi sui quali la volontà può esercitare la propria *libertas*)⁷⁹, e in secondo luogo perché l'impianto già delineato nelle questioni precedenti ha marcatamente insistito sull'esistenza di un doppio tipo di atto: semplice e/o complesso (e quest'ultimo è duplice), laddove il secondo presuppone il primo e nel quale secondo si generano la verità o falsità (intellettuale) e il desiderio o la repulsione (volitiva); su questo punto Francesco d'Appignano è poi convinto di muoversi sempre in linea con Aristotele nel distinguere gli atti e nello stabilire una contrarietà tra quelli complessi dell'una e dell'altra facoltà⁸⁰.

La risposta al quesito proposto come q. 5 fa leva proprio sulla distinzione di questi due ordini di atti sia nell'intelletto che nella volontà, e nella dicotomia di contrarietà che si stabilisce in entrambe le facoltà tra gli atti complessi, contrari, di affermare e negare (intelletto) e di desiderare o fuggire (volontà). Siccome cioè si dà una rigida contraddittorietà tra *due* atti (affermare/negare; desiderare/fuggire), al livello del secondo ordine (quello degli atti complessi), ma esiste un precedente ordine, che è quello degli atti semplici, è evidente che tanto nella volontà quanto nell'intelletto esisterà un terzo atto, distinto e soprattutto anteriore rispetto agli atti complessi delle facoltà in questione («iste actus simplex uoluntatis alius est ab actu uolendi et nolendi, quia actus non habens contrarium alius est ab illis inter quos est contrarietas»)⁸¹, e che si trova ad essere un atto o

78 Ibidem, d. 1, q. 5, a. 1, §§ 5-8, pp. 83-84.

79 Cf. *supra*, nota 52.

80 Ibidem, d. 1, q. 5, a. 1, § 9, p. 84.

81 Ibidem, d. 1, q. 5, a. 1, § 11, p. 85.

di semplice apprensione intellettuale, privo di qualsiasi qualificazione veritativa, o un atto di semplice tensione nell'oggetto compreso, ma senza desiderio o fuga (una sorta di *tensio sine fuga aut prosecutio*):

È chiaro che come si dà nell'intelletto un certo atto distinto dall'atto di affermare e di negare, ai quali corrispondono nella volontà gli atti di volere e nolere, così accade per la volontà, [laddove] si dà un determinato atto, diverso dall'atto di volere e nolere, e che precede tanto l'atto stesso di volere quanto quello di nolere, e che è un atto semplice della volontà, che non ha un [atto ad esso] contrario, e in virtù del quale la volontà tende assolutamente nell'oggetto appreso senza alcuna prosecuzione o fuga, nello stesso modo in cui neppure la semplice apprensione dell'intelletto (a cui corrisponde nella volontà questo atto) possiede un [atto] contrario, né in virtù di tale [apprensione semplice] l'intelletto tende nell'oggetto affermando o negando, perché [vi tende] in modo assoluto⁸².

La presenza di questi tre atti sia nell'intelletto che nella volontà è rimarcata anche dal fatto, a giudizio di Francesco, che la volontà –pur essendo *nobilior* rispetto all'intelletto– segue necessariamente l'intelletto (almeno per quanto riguarda la presentazione degli oggetti), giacché non è possibile volere o fuggire da qualcosa che non si è in qualche modo appreso; ma poiché affermazione e negazione sono atti contrari, che peraltro richiedono una previa semplice apprensione da parte dell'intelletto, è altresì evidente che l'atto volitivo con il quale si desidera ciò che si afferma, o l'atto contrario in virtù del quale si rifugge da ciò che si nega saranno modellati sulla distinzione degli atti intellettivi necessariamente anteriori, e che, dal momento che l'intelletto possiede un atto di semplice apprensione (privo di affermazione o negazione), anche la volontà possiederà un atto semplice di pura “tensione neutra” verso l'oggetto appreso: «gli atti contrari nella volontà presuppongono necessariamente atti contrari nell'intelletto, perché la volontà non può produrre un atto determinato nei riguardi di un oggetto determinato se non in virtù di un previo atto dell'intelletto; ma l'atto di volere e [l'atto] di non volere sono contrari; dunque [anche nell'intelletto ci saranno atti

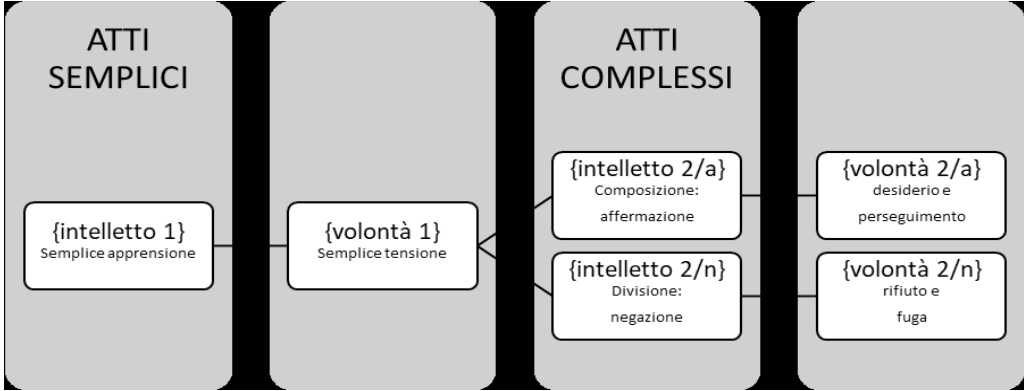
82 Ibidem, d. 1, q. 5, a. 1, § 10, pp. 84-85.

contrari: affermazione e negazione]. Ma questo atto semplice della volontà [sul quale stiamo discutendo] precede l'atto di comporre o dividere dell'intelletto, perché in riferimento a tutto ciò verso cui l'intelletto può generare un atto, lo può anche la volontà; ma l'intelletto, prima [di produrre] un atto di composizione o divisione, produce un atto rivolto all'oggetto in quanto semplice apprensione; perciò anche la volontà, in questo caso, in virtù soltanto di quell'atto semplice anteriore [dell'intelletto], e prima ancora che l'intelletto componga o divida, può disporre di un atto semplice»⁸³.

Caratteristica intrinseca della struttura proposta da Francesco è una necessaria interazione tra intelletto e volontà che è funzionale, da un lato (mancando un carattere “apperceptivo” della volontà che sarà invece introdotto con la teoria della *perceptio vitalis* di Giovanni da Ripa) a subordinare l'attività –non la *nobilitas!*– della volontà alla previa attività dell'intelletto, e dall'altro a modellare la scansione degli atti volitivi sull'anteriore evoluzione degli atti intellettivi, cosicché (a) molteplici gli atti dell'intelletto = molteplici gli atti della volontà, ed (b), esistenza di un atto terzo nell'intelletto = esistenza corrispettiva di un atto terzo nella volontà. Grazie a questa distinzione, Francesco d'Appignano è anche in grado di distinguere diversi livelli di libertà, come vedremo più in dettaglio nell'analisi della questione successiva: poiché infatti volere e nolere sono atti complessi, reciprocamente contraddittori, la libertà definita ‘di contraddizione’, sarà operativa a questo livello; ciò non toglie però che al livello anteriore, dell'atto semplice della volontà, sia attiva una forma differente di libertà, che non è definibile tanto come ‘libertà di contraddizione’, ma piuttosto come una sorta di spontanea potenzialità, priva di qualsiasi costrizione o ragione intrinseca che non provenga *immediatamente* dalla stessa volontà, e che le conferisce genuinamente il carattere vero e proprio di ‘potenza’, cioè facoltà in grado di produrre assolutamente (si potrebbe chiosare “*ex nihilo*”) la propria attività. Sulla natura di questo “atto terzo” della volontà esiste una differenza marcata tra la proposta di Francesco d'Appignano e quella di altri pensatori (Scoto *in*

83 Ibidem, d. 1, q. 5, a. 1, § 12, pp. 85-86.

primis), dato che sembra –questa– essere un’innovazione di Francesco rispetto alla per certi aspetti più agile proposta di Duns Scoto che, per quanto riguarda la volontà, parlava immediatamente di un atto di volere o di non-volere⁸⁴. Carattere interessante di questo atto “terzo”, neutro, della volontà, è quello dunque di precedere gli atti complessi di composizione o divisione dell’intelletto, in modo tale che la scansione logico-temporale che sostiene una qualunque operazione complessa di perseguimento o fuga di un oggetto determinato è la seguente:



In questo modo si arriva a quella che Francesco d’Appignano propone come conclusione per l’art. 1 di questa q. 5 (che è poi l’unico articolo che compone la *quaestio*):

Ritengo dunque che come nell’intelletto si incontra un doppio ordine atti – ossia quelli semplici, nei quali non c’è contrarietà, né falsità o verità, e quelli complessi, nei quali si incontra[no] la contrarietà, la verità o la falsità – così nella volontà si incontra un certo atto semplice, che corrisponde agli atti semplici dell’intelletto, e nel quale non c’è né contrarietà né bontà o malvagità morale, come neppure in quegli atti dell’intelletto ai quali corrisponde [si incontrano] verità o falsità. Vi sono anche [nella volontà] alcuni atti complessi corrispondenti agli atti di comporre e dividere nell’intelletto, ossia l’atto di volere e di nolere, che sono gli atti del perseguimento e della fuga, che presuppongono quegli atti primi semplici, così come dal lato dell’intelletto gli atti di comporre e

84 G. Alliney, *La libertà dell’atto beatifico*, art. cit., p. 28.

dividere presuppongono l'atto semplice [dell'intelletto]⁸⁵.

Il terzo atto della volontà, oltre ad essere semplice e a non implicare alcun desiderio o allontanamento, è interamente neutro dal punto di vista della moralità («potest concludi correlatiue quod uoluntas habet actum tercium indifferentem secundum speciem moris, nec bonum uidelicet moraliter neque malum [...], sicut enim obliquitas uoluntatis est tantum malicia moralis, ita obliquitas intellectus est falsitas tantum»)⁸⁶. Su questo atto “terzo” della volontà, radicale e radicalmente anteriore alla libertà di contraddizione –produrre o non-produrre un atto prima ancora che questo sia qualificabile come volizione o come nolizione–insiste particolarmente M. Pickavé, rintracciandovi la radice originaria della libertà in Francesco⁸⁷: «Egli descrive il primo atto come “una certa semplice inclinazione e tendenza della volontà”. L'unico problema è comprendere tale tendenza come qualcosa che non è ancora un atto di volere o rifiutare. Forse la ragione del perché sia così difficile farsi un'idea di questi atti semplici risiede nel fatto che noi spesso pensiamo agli atti di scelta quando pensiamo agli atti della volontà. E ovviamente i primi atti della volontà sono molto diversi dagli atti di scelta, benché siano il presupposto di qualsiasi esempio di scelta»⁸⁸. Guido Alliney ne sottolinea invece la natura propedeutica rispetto all'autentica attività della potenza in oggetto: «Anche la volontà, prima di esercitare il proprio atto di elezione o di ripulsa, deve disporre degli oggetti della scelta indipendentemente

85 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 5, a. 1, § 17, pp. 87-88. In *Reportatio II A* la dottrina è sempre centrale, cf. Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etzkorn cit., q. 21, pp. 192-193.

86 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 5, a. 1, § 19, p. 88.

87 Martin Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, in *Atti del VI Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a c. di D. Priori, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi 2014, p. 140.

88 Ibidem, p. 141.

dalla loro bontà o malvagità, e per questo anch'essa richiede un atto terzo distinto tanto dal *velle* quanto dal *nolle*. Come è evidente, ambedue gli atti terzi svolgono qui la medesima funzione, propedeutica all'attività specifica della singola potenza, di rendere disponibile a queste ultime il loro proprio oggetto, e sono perciò egualmente necessari all'intelletto come alla volontà. Per questo, nulla li distingue essenzialmente se non il fatto di volgersi, nei due casi, ad oggetti diversi»⁸⁹. Con la distinzione proposta Francesco è in grado di rispondere ad un interessante quesito in un modo altrettanto significativo: la volontà può *volere* il male? Basandosi sulla distinzione tra atti semplici ed atti complessi, sulla necessaria convergenza di intelletto e volontà e sull'esistenza di un atto terzo, anteriore tanto al volere quanto al *nolere* (che esprimono la libertà di contraddizione), il Succinto propone quanto segue:

E perciò, quando si dice che la volontà non può volere il male, se con ciò si intende la negazione di ogni atto della volontà –ad esempio che la volontà non possa avere alcun atto riferito al male–intendendo la questione in tali termini dico che ciò è falso, perché al contrario, come si è detto, possiede nei suoi confronti un doppio atto positivo esattamente come [ce lo ha] l'intelletto, ossia un atto di semplice tendere[-in] corrispondente all'atto di semplice apprensione dell'intelletto, e un atto di fuga o di volizione corrispondente al secondo atto dell'intelletto, ossia all'atto di giudicare. Se invece per 'la volontà non può volere il male' intendi la negazione soltanto dell'atto di volere (*si (...) intelligas negationem tantum actus volendi*), in questo senso concedo che la volontà non può avere nei confronti del male un atto di volizione o di scelta. Ma da ciò non segue, in senso assoluto e in quanto tale, che il male non sia oggetto della volontà –ossia di quella potenza che si chiama 'volontà' quando produce un atto di volere; perché può anche definirsi 'nolontà' quando produce l'atto di nolere– benché infatti [il male] non sia l'oggetto di *questo* atto di *questa* potenza, che si definisce 'scelta' o 'volizione', né di conseguenza della volontà, cioè di quella potenza in quanto si trova sotto l'atto di volere, è tuttavia oggetto di quegli altri atti della predetta potenza, come si è visto. Perciò concedo che il male non è l'oggetto di questa potenza in quanto si trova sotto l'atto di volere, e con ciò sta tuttavia che il bene e il male sono oggetti della stessa potenza, benché non del medesimo atto di questa potenza, ma di [atti] diversi [della stessa potenza], intendendo non il primo

atto della volontà, ma il secondo, che è il perseguimento o la fuga⁹⁰.

La volontà *non può* dunque “volere” il male in quanto tale, con un atto cioè di volizione deliberata che segue la previa “tensione-in”, e che si oppone –al livello della libertà di contraddizione– alla nolizione vera e propria del male; ciò non significa tuttavia che non possa comunque “neutramente” tendervi (e poiché la tensione-in è comunque un atto della volontà, rimane –ancorché impropriamente– una volizione) senza formulare alcuna deliberata fuga o desiderio di perseguimento, con un atto semplice (il terzo atto menzionato in precedenza) che non contiene alcuna valenza morale. Si tratta a questo punto di indagare più in dettaglio dove sia collocata la “vera” libertà della volontà, perché è evidente che la distinzione tra molteplici livelli di atti (tanto per l’intelletto quanto per la volontà) pone il problema della collocazione dell’autentica libertà, al livello cioè della libertà di contraddizione, o al livello di quella spontanea potenzialità che è stata rapidamente tratteggiata.

1.5 Collocazione della *libertas voluntatis*

La *quaestio* 6 dà il vero e proprio avvio al cuore della questione concernente la libertà della volontà; l’individuazione di un terzo atto, anteriore tanto al volere quanto al nolere, è infatti –come abbiamo osservato– funzionale e propedeutico a porre il problema dell’*ubi* della *libertas*: libero in senso autentico è il volere (o, allo stesso livello –e cioè il livello della libertà di contraddizione– il nolere), oppure è quell’*actus tercius* di cui si è dimostrata l’esistenza, e che coincide con un semplice tendere-in/non-tendere-in un potenziale *obiectum volendi* («*utrum prima libertas voluntatis consistat in actu volendi et nolendi vel in illo*

90 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani-Duba-Babey-Etzkorn cit., q. 21, pp. 194-195.

simplici istis previo»⁹¹? La questione sembrerebbe istintivamente protesa verso il lato dell'*actus tercius* di cui si è parlato in precedenza, perché –come bene esprime lo stesso Francesco d'Appignano– la libertà di cui si tratta, ossia la “vera” libertà della volontà, secondo una primalità di generazione, coincide con il primo atto della volontà stessa⁹². Per risolvere la questione Francesco premette una distinzione, relativa alla libertà, in virtù della quale si distingue una doppia forma di libertà:

Dico che la libertà è duplice: una è semplice ed assoluta; l'altra è [libertà] di contraddizione, che è accidentale e si rapporta in modo contingente agli opposti distinti o ai contrari, e questa [seconda] libertà toglie la necessità e si riduce alla prima [libertà], e trae origine da essa. La quale prima [libertà], invece, non toglie la necessità stessa, anzi, è compatibile con essa⁹³.

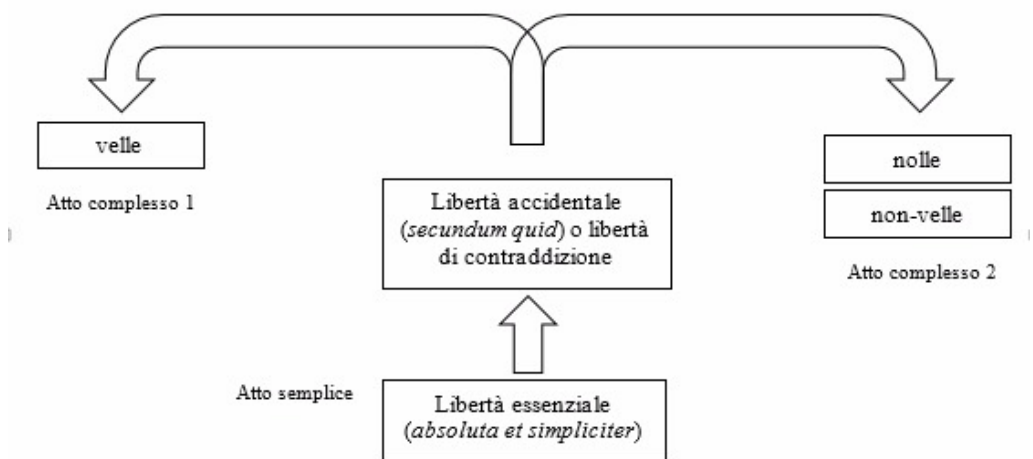
Il ragionamento di Francesco è il seguente: dal lato della *libertas simplex et absoluta* (a) ciò che non include nella sua stessa definizione nominale (*de ratione sua*) alcuna imperfezione può essere privato, senza difficoltà, di ogni imperfezione; (b) la prima libertà (assoluta e semplice, che è la spontanea potenzialità di protendersi verso l'oggetto prima ancora di volerlo/nolerlo) non include alcuna imperfezione, anzi, è interamente perfezione senza alcuna

91 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 6, p. 90. Questo testo non coincide con la q. 6 di dist. 1 nella versione maggiore del Commento di Francesco, che Guido Alliney propone in edizione nell'articolo *Per un confronto fra le redazioni del Commento alle Sentenze di Francesco della Marchia: la versione 'maggiore' di In Sent., I, d. 1, q. 6*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 (2006), p. 469-509. Tale questione coincide piuttosto con la q. 9 di questa distinzione nell'edizione Mariani. Cf. *infra*, nota 169.

92 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 6, § 1, p. 90: «prima libertas uoluntatis, primitate generacionis de qua queritur, consistit in primo actu uoluntatis».

93 Id., *ibid.*, d. 1, q. 6, a. 1, § 4, p. 91: «de primo dico quod duplex est libertas: quedam est simplex et absoluta; alia contradiccionis, que est accidentalis et contingenter se habens ad opposita disparata uel contraria, et ista libertas tollit necessitate et reducitur ad primam et oritur ex ea. Que quidem prima non tollit ipsam necessitate, ymo stat cum ea».

imperfezione congiunta; dal lato della *libertas contradiccionis* invece si ha che (c) la libertà di contraddizione implica una sorta di imperfezione, perché si riferisce ad un atto (volere/nolere) che può anche non essere; (d) eppure “poter-non-essere” è segno di imperfezione, e perciò la libertà di contraddizione contiene al suo interno (nella sua stessa radice) una forma di imperfezione; (e) la libertà assoluta (pura perfezione) può essere dunque “sciolta” o “svincolata” (*potest absolvi*) da ciò che implica imperfezione (la libertà di contraddizione), *ergo* la libertà assoluta fonda e origina la libertà di contraddizione, che si dirige verso gli opposti. È evidente che in questo punto non solo rientrano mirabilmente in gioco i tre atti della volontà individuati in precedenza (implicitamente ripartiti nella dicotomia atto semplice-atti complessi di volere/nolere), ma Francesco d’Appignano dà prova di grande originalità e maestria tratteggiando un impianto di marcata possanza, del quale una rappresentazione grafica può aiutare a visualizzare la grandissima pregnanza teoretica:



L’idea che vorrei suggerire è che la distinzione proposta da Francesco ricalca, in senso figurato, l’emissione del getto d’acqua di una fontana: affinché l’acqua si apra in tutte le direzioni è richiesto –mediante una potenza o forza che vinca l’inerzia della gravità a causa della quale l’acqua è mantenuta al livello del suolo (un motore o una pompa, che tengono il posto della facoltà/potenza che noi

chiamiamo “volontà”)⁹⁴– l’*emissione* di un omogeneo getto d’acqua (livello della libertà essenziale), unico e ancora indistinto, senza il quale l’acqua non può *poi* aprirsi in tutte le direzioni nel gioco stesso della fontana (livello della libertà di contraddizione: volere/nolere). Le implicazioni sono notevolissime e richiederebbero uno studio autonomo; limitiamoci a notare che la proposta di Francesco porta con sé l’idea che ciascun essere dotato di volontà mantiene inalterata la sua libertà essenziale anche in condizioni di estrema forzatura: ogniqualvolta si operi una costrizione sulla volontà, l’unica “realtà” che si colpisce e che si può colpire è la libertà accidentale, non quella essenziale; se anche non si potesse agire diversamente (se fossimo cioè necessitati ad uno solo dei due atti complessi di volere/nolere, reciprocamente impossibili), l’“emissione” della libertà essenziale sarebbe sempre e solo in potere della nostra volontà, indipendentemente dalla successiva costrizione, operata da sé (magari dalle proprie autoconvinzioni) o operata da altri (che ci limitano/costringono). Anche nella peggior schiavitù (accidentale), l’uomo rimane *essenzialmente* libero. Si tratta di una tesi di rilevante significanza e portata, anche perché consente, di rimando e cercando di salvaguardare la scotiana *libertas voluntatis*, che l’uomo non sia essenzialmente costretto alla fruizione dell’essenza divina, benché lo sia in modo accidentale, come vedremo in seguito. *Reportatio II A* approfondisce la distinzione, legandola alla questione della facilitazione o dell’impedimento che possono alleggerire o appesantire l’attività della libertà di contraddizione, cioè della libertà accidentale ora portata in luce, confermando l’ipotesi appena avanzata:

Dico che la libertà della volontà è doppia: una è assoluta (*simpliciter*), in virtù della quale la volontà può –in quanto tale (*absolute*)– volere e non volere, parlando della libertà di contraddizione⁹⁵, e questa è

94 L’articolo che Guido Alliney dedica a quell’*aliquid absolutum*, più volte richiamato, è per questa ragione ancora più interessante. Cf. *supra*, nota 68.

95 Attenzione: questo non significa che la libertà essenziale della volontà *sia* la libertà di contraddizione, ma che la libertà essenziale della volontà *fonda*, o –in altre parole– *consente* alla stessa volontà di esercitare la (successiva) libertà di contraddizione, che si esprime nel volere o nel nolere.

la libertà essenziale della volontà, alla quale nessuna disposizione abituale è in grado di attingere, in alcun modo; né questa [forma di libertà] può essere tolta dalla volontà per mezzo di una qualche disposizione abituale, neppure divina. Un'altra [libertà] è accidentale, in virtù della quale cioè la volontà è in grado di agire in questo o in quest'altro modo, ossia più facilmente o meno facilmente, e a questa [forma di libertà] la disposizione abituale è in grado di attingere; perciò la disposizione abituale può aumentare, diminuire, o togliere interamente questa libertà accidentale. La disposizione abituale infatti conferisce la facilità e la difficoltà all'atto proposto, e la difficoltà al suo opposto, e [conferisce] anche [la difficoltà] a resistere allo stesso atto proprio. E come è doppia la libertà della volontà, così è anche doppia la sua pulsione (*conatus*), ossia essenziale, in virtù della quale la volontà può, in quanto tale, agire, e a questa [pulsione] la disposizione abituale non attinge aumentando[la] o diminuendo[la] perché non è altro che la stessa volontà; e un'altra pulsione è accidentale, in virtù della quale [la volontà] può agire più facilmente, e la disposizione abituale influisce invece su questa [pulsione]⁹⁶.

Conclude l'appignanese sottolineando come «da ciò segua che qualcuno può essere libero in senso assoluto e primario senza che nella sua potestà ci sia il non-porre ciò nei riguardi del quale si dice essere libero» («ex quo sequitur quod potest aliquis absolute et simpliciter esse liber absque hoc quod in eius potestate sit non ponere illud respectu cuius dicitur esse liber»)⁹⁷. Tramite questa distinzione preliminare, Francesco propone due conclusioni, risolutive per la questione, che stabiliscono una gerarchia tra le due forme di libertà che coinvolge, come intuibile, anche i tre atti della volontà portati in luce nella questione precedente. La prima conclusione «riguarda la libertà assoluta e in quanto tale, ed è questa: la prima libertà della volontà, parlando cioè semplicemente della libertà in quanto tale, *consiste in quel semplice atto della volontà che precede gli atti di volere e di non volere*; e ciò in primo luogo; in secondo luogo, ad ogni modo, *consiste nell'atto di volere e non volere*»⁹⁸. La conclusione, come argomentato

96 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani-Duba-Babey-Etz Korn cit., q. 24, p. 252.

97 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. N. Mariani cit., d. 1, q. 6, a. 1, § 6, p. 91.

98 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 8, p. 92.

dallo stesso Francesco⁹⁹, è in qualche modo necessitata dalla distinzione già avanzata: dal momento che la libertà di contraddizione (volere/nolere) si origina dall'antecedente libertà assoluta (semplice e spontaneo pro-tendersi), è evidente che la libertà di contraddizione non può essere, anche, la "prima" libertà in senso assoluto. Martin Pickavé ne ha bene messo in luce la natura, oltre che la chiara distinzione che si stabilisce tra libertà assoluta e libertà di contraddizione:

La libertà è una sorta di spontaneità di fondo, spontaneità che è compatibile con l'assenza di possibilità alternative, e in questo senso è compatibile con la necessità. Il luogo in cui noi possiamo "vedere" questa spontaneità in azione è negli atti semplici della volontà. E tuttavia, negli atti di livello più alto della nostra volontà, quali sono gli atti del volere e del rifiutare, questa spontaneità si manifesta in un modo diverso, cioè come capacità di agire o non agire. Quando consideriamo la seconda, cioè la capacità di agire o non agire, come l'essenza della libertà, allora confondiamo la nostra fondamentale libertà con il modo in cui si manifesta¹⁰⁰.

In verità Francesco d'Appignano cerca di espungere da subito una potenziale obiezione: se quell'atto semplice della volontà –l'atto 'terzo' di cui si è indagato in precedenza– fosse infatti "surrettizio" (*subrepticus*), ossia non interamente sotto il pieno controllo della volontà (come invece sono volere e non-volere), la distinzione e la prima conclusione proposte dal Succinto cadrebbero istantaneamente; *succintamente*, tuttavia, Francesco risponde che qualsiasi atto che procede da un principio determinato, procede secondo una modalità adeguata a quel principio, e questo perché se procedesse in un modo differente non sarebbe un atto adeguato a quel principio; siccome però non solo volere e non-volere bensì anche il semplice atto della volontà (anteriore al volere o non-volere) con il quale la volontà si pro-tende verso l'oggetto, è un vero e proprio atto della volontà, dovrà necessariamente risultare adeguato al suo *principium*

99 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 9, p. 92.

100 M. Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., p. 142.

eliciendi, cioè contrapporsi alla generazione “naturale”¹⁰¹, e –in questo modo– l’obiezione si dissolve; «per Francesco ‘libero’ e ‘necessario’ di fatto non si oppongono. Per lui, l’opposto di ‘libero’ è ‘naturale’. In questo punto Francesco si mostra un discepolo di Giovanni Duns Scoto»¹⁰². Vale la pena notare, ad ogni modo, che in *Reportatio II A* Francesco sembra riformulare questa lettura, tanto che la distinzione tra le potenze dell’anima non viene collocata in un diverso *modus principiandi/operandi* (che –formalmente– consegue l’atto della potenza in oggetto), ma nella stessa natura formale che fa essere ciascuna potenza dell’anima proprio quella potenza e non un’altra, secondo uno schema molto affine alla funzione individuante della scotiana *haecceitas*, che rimane a noi ignota pur rappresentando l’ultimo elemento individuante per ciascuna realtà¹⁰³.

La seconda conclusione, relativa alla libertà di contraddizione, afferma invece che «la libertà di contraddizione, che è la libertà della contingenza, non consiste direttamente in un atto semplice, bensì negli atti [complessi] di volere e nolere» («secunda conclusio, de libertate contradiccionis, est ista: libertas contradiccionis, que est libertas contingencie, non consistit directe in actu simplicis, set in actu uolendi et nolendi») ¹⁰⁴. La dimostrazione della conclusione si basa sullo schema evidenziato che non solo distingue atti semplici da atti complessi, ma antepone ogni atto semplice (intellettivo e volitivo) ad ogni atto

101 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 6, a. 2, § 11, p. 93: «modus agendi et operandi libere est uoluntati adequatus. Quod patet: quia non est alius ab isto nisi modus agenda naturaliter siue secundum modum nature: qui duo modi non possunt reduci ad idem principium nec concurrere in eodem; ergo omnis actus a uoluntate procedens, procedit libere».

102 M. Pickavé, *Francesco d’Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., p. 143.

103 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani-Duba-Babey-Etzkorn cit., q. 21, p. 191: «Et ideo dico aliter quod istae potentiae, uidelicet intellectus et uoluntas, distinguuntur non ex subiectis, nec ex obiectis, nec ex diversis operandi modis, sed ex suis rationibus formalibus sive differentiis specificis, nobis ignotis, quibus sunt tales potentiae, sicut distinguuntur quaecumque alia duo alterius rationis, sicut albedo et nigredo».

104 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. N. Mariani cit., d. 1, q. 6, a. 2, § 12, p. 93.

complesso (intellettivo o volitivo), in modo tale che l'atto semplice della volontà risulterà anteriore non solo all'atto di volere o non-volere, bensì anche all'atto intellettivo di affermare o negare; in questo modo l'atto semplice della volontà, non avendo una coppia di opposti sui quali direzionarsi (il voluto o il non-voluto) non può essere contingente; ragion per cui la sola libertà di contingenza può essere la libertà di contraddizione, che *dopo* l'atto semplice della volontà (pura pro-tensione) può altrettanto liberamente scegliere di volere o non-volere (anche indipendentemente dalla prescrizione intellettiva)¹⁰⁵. Francesco però scende ancor più nel dettaglio, subordinando la libertà "partecipativa" dell'atto semplice dell'intelletto alla libertà "essenziale/assoluta" dell'atto semplice della volontà:

(a) l'atto [semplice] dell'intelletto, che corrisponde direttamente all'atto [semplice] libero della volontà, è di per sé libero per partecipazione nello stesso modo in cui [l'atto libero della volontà] è di per sé ed essenzialmente [libero], e in virtù di quella libertà mediante la quale l'atto della volontà è essenzialmente e di per sé libero, l'atto dell'intelletto a cui questo [atto della volontà] corrisponde è libero da un punto di vista partecipativo; (b) se pertanto un qualche atto dell'intelletto non è libero da un punto di vista partecipativo in virtù di una libertà di contraddizione, neppure l'atto della volontà ad esso corrispondente potrà essere essenzialmente libero secondo quella libertà [di contraddizione]; (c) l'atto semplice dell'intelletto non è però direttamente libero per partecipazione in virtù della libertà di contraddizione, perciò neppure l'atto semplice della volontà [è libero] essenzialmente e di per sé [secondo la libertà di contraddizione]¹⁰⁶.

Ciò non significa che l'atto semplice della volontà sia previo rispetto all'atto semplice dell'intelletto, perché l'atto intellettivo precede naturalmente l'atto volitivo («actus uoluntatis simplex presupponit necessario simplicem actum intellectus»¹⁰⁷, «uoluntas non potest simpliciter tendere nisi circa obiectum ab

105 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 12, p. 93.

106 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 13, p. 93.

107 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 14, p. 94.

intellectu simpliciter apprehensum»¹⁰⁸), né è possibile che la volontà dinieghi la sua semplice tensione-in senza che l'intelletto le abbia offerto in qualche contenuto (non è possibile tendere-nell'ignoto)¹⁰⁹; in virtù della sua maggiore *nobilitas*, però, la volontà, con la sua relativa libertà essenziale, è in grado di offrire “per partecipazione” all'atto semplice intellettuale ciò che essa è invece per essenza e di per sé (libera in senso assoluto, non vincolata alla contraddizione o alla contingenza). Francesco d'Appignano legge la sua teoria alla luce del *De libero arbitrio* di Agostino, laddove si afferma che esiste uno “stato di mezzo” tra sapienza ed insipienza, e che il transito in questo stato avviene in virtù della volontà. Alla questione si può dunque rispondere, a conclusione, che la prima e vera libertà è la libertà assoluta ed essenziale, libertà in quanto tale, in virtù della quale la volontà semplicemente si attiva e tende-in, senza alcuna forma di contraddizione o contingenza, mentre –di rimando– la prima forma di libertà di contraddizione è il volere o nolere, che però non esprimono l'autentica radice della libertà, che si mantiene ad un livello differente ed anteriore. In parole più semplici: l'autentica libertà della volontà è uno spontaneo pro-tendersi della volontà che, così facendo, “emette” da sé stessa la propria attività; questa “emissione” di attività consente l'esercizio della libertà che noi definiamo ‘libertà di contraddizione’, e che si manifesta empiricamente nella possibilità di scegliere se agire o non agire o –più precisamente– quale corso di azione selezionare e

108 Ibidem, d. 1, q. 6, a. 2, § 15, p. 94.

109 Tesi presente anche in *Reportatio II A*. Cf. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani -Duba-Carron-Etz Korn cit., q. 44, p. 227. In questa questione, tuttavia, Francesco distingue diversi modi in cui una potenza è in grado di muovere (sé o altre potenze), e attribuisce alla volontà una *praeeminentia* (di *nobilitas*, non cronologica) sull'intelletto, come si legge a p. 229. A pp. 232-233 si incontra una dettagliata disamina di come si possa affermare che la volontà muova l'intelletto se è pur vero che la volontà non può applicarsi a qualcosa che non è stato almeno precompreso. Anche in questo punto Giovanni da Ripa si discosterà profondamente dalla proposta di Francesco, e sempre in virtù della teoria della *perceptio vitalis*: poiché ogni facoltà dell'anima dispone della sua percettibilità vitale (estesa ai propri oggetti) non è contraddittorio che la volontà percepisca vitalmente un oggetto non intellettivamente conosciuto; ciò non significa che la volontà possa tendere nell'ignoto, ma solo che è possibile che la volontà tenda in un oggetto percepito vitalmente da essa stessa, ma non conosciuto intellettivamente dalla facoltà (formalmente distinta) dell'intelletto.

quale lasciare inevaso. Corollario interessante di questa dottrina è che il bene o il male morale sono sì espressioni della libertà del volere, e per certi aspetti sue “forme” originarie; non però al livello della libertà assoluta ed essenziale (perché lì non c’è alcuna opposizione o contraddittorietà, quindi nessuna dicotomia bene-male). La radice della libertà, dunque –la libertà *absolute et simpliciter*– è moralmente neutra, né buona né malvagia, priva di connotazione morale:

Affermo che è vero che la prima libertà è collocata in quell’atto semplice della volontà; ma questa non è la libertà di contraddizione, ma [è la libertà] assoluta e in quanto tale, come si è detto (...). È vero altresì che la prima libertà di contraddizione consiste nell’atto di volere e di nolere, ma non la libertà assoluta e in quanto tale, e affermo anche che la volontà è in primo luogo buona o malvagia moralmente quando comincia a servirsi della sua libertà, di quella libertà cioè che è la libertà di contraddizione, ma non quando si serve di quella libertà che è assoluta e in quanto tale¹¹⁰.

Francesco ritiene a questo punto opportuno indagare se la libertà di contraddizione (la libertà in grado cioè di scegliere fra volere o non-volere qualcosa) raggiunga questi atti in primo luogo secondo il modo dell’oggetto (volere/non volere) o se li raggiunga secondo il modo dell’atto (libertà assoluta)¹¹¹. La posizione della questione è, come di consueto, funzionale ad escludere una posizione la cui tesi principale coincide nell’affermazione per cui la volontà non può sospendere alcun atto se non in virtù di un atto, e che porta con sé –quasi a mò di corollario– l’assunto per cui la nostra volontà non sarebbe in grado di sospendere tutti i suoi atti contingenti di volere o di non volere (naturalmente perché ci sarebbe pur sempre un atto a fondamento di questa *suspensio*), e dunque, in virtù di questa tesi, la libertà di contraddizione raggiungerebbe il volere e il non-volere «per modum actus magis quam per modum obiecti»¹¹². La tesi mantiene comunque un certo

110 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 6, a. 2, §§ 20-21, p. 95.

111 Ibidem, d. 1, q. 7, p. 96: «utrum libertas contradiccionis respiciat primo per modum obiecti vel per modum actus primo istos actus voluuntatis predictos».

112 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 4, p. 97.

interesse, sia perché Francesco sembra attribuirle alla *vera mens* di Anselmo¹¹³, sia perché comporta, ad esempio, che in qualsiasi istante in cui la volontà si serve della libertà, o sta volendo o sta non-volendo qualcosa, perché *non può servirsi della sua libertà se non in virtù di un qualche suo atto* («numquam utitur actu libertate sua nisi mediante aliquo eius actu»)¹¹⁴ ma si avrebbe, in tal caso, che nel momento in cui sospendesse la sua libertà, la sospenderebbe mediante un atto –scegliendo liberamente di non-volere– e quindi nel medesimo istante in cui sospende ogni atto libero, si serve di un atto libero (la decisione di non volere), che è tesi contraddittoria per il medesimo istante di tempo¹¹⁵. La medesima contraddizione si avrebbe, ad esempio, perché la volontà si priverebbe della sua libertà in virtù di una qualche libertà (si libererebbe volutamente della sua libertà volendolo liberamente).

Francesco risponde alla tesi in oggetto scagliandosi contro il presupposto dell'opinione, che afferma che «la volontà non può sospendere un atto se non mediante un qualche atto»¹¹⁶. Ritiene infatti, Francesco d'Appignano, che nello stesso modo in cui la volontà sospende l'azione, allo stesso modo la intraprende, ma non intraprende un'azione servendosi di un atto che la muova, bensì, più semplicemente, *semplicemente* vuole (o non-vuole). È evidente che siamo qui ricondotti al punto di passaggio tra la libertà di contraddizione (*velle/nolle*) e la più originaria libertà essenziale coincidente con il terzo atto individuato in precedenza. Avendo collocato la 'vera' libertà nell'originaria libertà *simpliciter et absolute*, non è difficile capire cosa intenda l'appignanese, negando qualsiasi atto intermedio che induca la volontà a volere o a sospendere la volizione:

113 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 7, p. 98: «Hec uidetur esse intencio Anselmi in libro *De concordia predestinatorum*, capitulo 3».

114 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 5, p. 97.

115 Ibidem: «Pro illo instanti pro quo suspendit omnem actum, habet aliquem actum: quod est contradiccio manifesta».

116 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 8, p. 98.

Nello stesso modo in cui la volontà può sospendere un suo atto, nello stesso identico modo lo può volere; il modo in cui si sospende un atto è [pienamente] corrispondente al modo in cui lo si vuole, e viceversa; ma la volontà non si decide per un atto mediante un [altro] atto, perché, dal momento che non si dà un processo all'infinito nei suoi atti, se scegliesse di compiere un atto mediante un altro [atto], si dovrebbe comunque pervenire ad un primo atto che scelga di compiere senza la determinazione di un altro; allo stesso modo accade per la sospensione degli atti¹¹⁷.

In un caso simile infatti si avrebbero (a) la volontà 'determinanda'; (b) l'atto – atto libero della volontà! – in virtù del quale si determina (a volere o a non-volere); (c) l'atto di volere (o non volere). Francesco d'Appignano intende cioè eliminare questa ridondanza o proliferazione di atti, tanto più che anche a proposito dell'atto 'intermedio' 'b' si potrebbe – o quantomeno di dovrebbe – avviare un procedimento del tutto simile¹¹⁸. Questo impianto, molto farraginoso, appare immediatamente contrario a quella spontanea potenzialità di fondo che abbiamo precedentemente portato in luce e sulla quale ha insistito in modo particolare Martin Pickavé, anche se non risulta superflua perché il rischio che Francesco vuole evitare – potenzialmente intrinseco alla distinzione tra due forme di libertà – è che l'atto della 'seconda' libertà (accidentale) sia determinato dall'atto della 'prima' libertà (essenziale): è vero che la libertà essenziale fonda la libertà accidentale, ma non è l'atto della libertà essenziale che fa scaturire l'atto di volizione o nolizione; una volta che la libertà si è essenzialmente determinata, può immediatamente volere o nolere l'oggetto, senza un ulteriore atto che determini la volizione o la nolizione.

La 'vera' argomentazione di Francesco contro la tesi in esame, però, fa leva sull'*aequalis simplicitas* dei passaggi tra *habitus* ed atto/*privatio* e, reciprocamente, da atto/*privatio* ad *habitus*, e merita un certo spazio:

117 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 9, p. 98.

118 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 10, p. 99.

Non si verifica *mai* che il passaggio dalla disposizione (*habitus*) alla privazione (*privatio*) sia più difficile del passaggio inverso, ossia il transito dalla privazione alla disposizione abituale, benché talvolta, in qualche materia, quest'ultimo sia più difficile del primo; scegliere però di volere un atto significa porre in essere quell'atto, mentre la sua sospensione è la privazione del suo essere; perciò non è più semplice il passaggio dalla sospensione dell'atto alla posizione [in essere] dell'atto di quanto sia l'inverso; ma la volontà creata, che esiste nella condizione di privazione di ogni atto, è inizialmente (*primo*) in grado di esistere nella condizione di privazione di atto: cosa che risulta evidente, perché la volontà non è stata creata [immediatamente] nella condizione di esercitare un atto, ma piuttosto come *tabula rasa*, e tuttavia è in grado di portarsi immediatamente¹¹⁹ nella condizione di eseguire un atto; perciò è ugualmente in grado, esistendo inizialmente (*primo*) nella condizione di esercitare un atto, di portarsi nella condizione di privazione di qualsiasi atto, e così sospendere ogni atto¹²⁰.

L'*aequalis simplicitas* dei due passaggi è motivata da Francesco d'Appignano in un modo curioso: quando il soggetto non perde alcunché nel passaggio dall'una all'altra condizione (ad esempio come accade per la luce e l'oscurità nell'aria, laddove luce ed oscurità non sottraggono nulla all'aria stessa), il passaggio alle due condizioni, *privatio* ed *habitus*, è ugualmente semplice (non c'è una difficoltà maggiore nell'illuminare una stanza o nel condurla all'oscurità, perché l'aria rimane la medesima); quando invece il *transitus* dall'una all'altra condizione porta con sé una modificazione del soggetto (come accade ad esempio nella trasformazione del vino in aceto o nella modificazione dell'occhio quando da vedente diviene cieco), si ha una maggiore difficoltà nel passaggio dalla *privatio* all'*habitus* (l'aceto non può diventare nuovamente vino, e l'occhio cieco non può tornare vedente). La volontà però non incontra una difficoltà maggiore nel cessare di volere di quanta ne incontri nel desiderare di volere; *ergo* non c'è alcuna modificazione 'irreversibile' o 'indotta' da qualcosa nel passaggio '*volens/sine volitione*', *transitus* che dunque afferisce semplicemente ed immediatamente

119 Questo 'immediatamente' (*immediate*) esprime il fulcro della posizione di Francesco d'Appignano in materia.

120 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 11, p. 99.

alla volontà in quanto tale che dispone e dell'uno e dell'altro *immediate*.

La risposta finale alla posizione di questo ignoto Maestro porta con sé una distinzione nel modo in cui la volontà può servirsi della sua libertà intrinseca («dupliciter uoluntas potest uti libertate sua»)¹²¹, perché è possibile servirsene positivamente (*positive*), optando liberamente per un atto, e in questo senso – dice Francesco – «non è possibile che la volontà si serva della sua libertà se non in virtù di un suo atto»¹²²; oppure negativamente (*negative*), non volendo, ossia – spiega Francesco – «non influendo su alcun atto libero, nello stesso modo in cui si dice che Dio liberamente non vuole o che [liberamente] non determina qualcosa nel dominio creaturale»¹²³, e in questo modo «la volontà, nel sospendere qualsiasi atto, si serve della sua libertà, e perciò non è necessario che lo sospenda mediante un atto»¹²⁴.

Il secondo articolo di questa settima questione avanza l'opinione propria di Francesco d'Appignano. Il *Succintus* distingue innanzitutto tra essere libero formalmente ed essere libero virtualmente («dico quod aliud est esse liberum formaliter, aliud uirtualiter»)¹²⁵, perché la volontà è davvero sempre realmente libera, ma lo è solo *virtualmente* prima di scegliere effettivamente un atto. La volontà considerata in sé stessa, in altre parole, non è *formalmente* libera, ma lo è solo virtualmente, in quanto contiene in potenza tutte le volizioni che può liberamente desiderare; anzi, nell'istante (una sorta di scotiano 'istante di natura') in cui si trova in questa condizione è per certi aspetti necessitata: necessitata cioè ad essere sé stessa e ad essere virtualmente libera (non può non essere una volontà) benché la libertà formale non esista ancora, perché è rivolta ad un qualsiasi atto potenziale che non è stato ancora selezionato. L'argomento

121 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 1, § 14, p. 100.

122 Ibidem.

123 Ibidem.

124 Ibidem.

125 Ibidem, d. 1, q. 7, a. 2, § 16, p. 101.

di Francesco è molto complesso:

La volontà infatti, prima di un atto, è libera virtualmente, ma non lo è formalmente, più di quanto il sole sia caldo virtualmente e non formalmente prima di causare [realmente] il calore, benché ciononostante [il sole] dopo [la causazione del calore] non sia per questo motivo formalmente caldo, perché il calore gli ripugna; la volontà pertanto, prima di selezionare liberamente un atto [qualsiasi], non è formalmente libera, anzi, per quanto la si possa considerare in questa condizione, possiede una [sorta di] necessità, perché non dispone di nessuna libertà che sia rivolta a sé stessa, ma [possiede una libertà] soltanto in ordine all'atto che è in sua potenza, nonostante essa stessa [non sia in sua potenza]. Perciò, in base a ciò, dico che la volontà, tralasciato l'ordine rivolto all'atto, non possiede [formalmente] una libertà, e così prima dell'atto è libera soltanto virtualmente, per quanto cioè sia in grado di selezionare l'atto stesso che riceve dunque in primo luogo nel modo dell'oggetto, dal momento che è essa ad essere libero, e non l'atto virtualmente contenente (*pro quanto uidelicet potest ipsum actum elicere quem recipit primo per modum obiecti, cum ipsa sit libera, non actum uirtualiter continens*). E perciò segue che è lo stesso atto che è in primo luogo formalmente libero, non virtualmente, e in questo modo, se la volontà sospende ogni atto libero, sospende [anche] la libertà virtuale, non formale, che si trova nello stesso atto¹²⁶.

1.6 Volizione dell'ultimo fine: necessaria o necessitante?

L'ottava e la nona questione, le ultime di questa lunga *distinctio* 1, sanciscono il passaggio all'interrogativo relativo al fine ultimo e alla visione beatifica. Nell'affrontare la questione, Francesco d'Appignano parte dal fine ultimo, domandando se esso, mostratosi al viatore, necessiti la volontà dell'uomo a desiderarlo¹²⁷. Da un lato è infatti palese che il fine ultimo è una sorta di *desideratum* necessario, ma è altrettanto vero che se lo fosse, necessiterebbe sempre la volontà umana, che invece – al contrario – può talvolta desiderare diversamente, o quantomeno preservare la sua intrinseca libertà nella possibilità

126 Idem., *ibid.*, d. 1, q. 7, a. 2, §§ 16-18, pp. 100-101.

127 Ibidem, d. 1, q. 8, p. 103: «Vtrum voluntas viatoris necessario velit finem ultimum sive bonum sibi in communi ostensum».

stessa di non aderire necessariamente ad alcun fine. Anche in questa occasione Francesco d'Appignano decide di partire dalla confutazione di un'opinione, che afferma che nello stesso modo in cui il vero è triplice (per sé noto; connesso *necessarie* a ciò che è per sé noto; connesso *probabiliter* a ciò che è per sé noto)¹²⁸: anche ciò che è desiderato è triplice (per sé volubile: fine ultimo; connesso *necessarie* al fine ultimo; connesso *contingenter* al fine ultimo)¹²⁹.

La doppia 'triplice distinzione', *ex parte intellectus* ed *ex parte voluntatis*, è funzionale a stabilire una doppia contingenza (*ex parte intellectus* ed *ex parte voluntatis*) che nasce dalla medesima radice, che è la connessione contingente di un oggetto ad un altro oggetto («ex contingenti connexione obiecti ad obiectum»)¹³⁰, che non può legittimare in alcun modo la necessità di un assenso intellettuale o di un desiderio volitivo. L'opinione è corroborata da alcune brevi argomentazioni, che richiamano *Etica*, II (la volontà si rapporta al fine ultimo nello stesso modo in cui l'intelletto si rapporta al primo principio: necessariamente); un atto contingente presuppone un atto necessario, ma poiché la volontà vuole contingentemente ciò che è ordinato al fine, deve volere necessariamente il fine; la libertà umana non è più libera di quella divina, ma poiché la volontà divina vuole sé necessariamente e contingentemente le altre cose, anche la volontà umana deve riflettere questa condizione; ciò che non è male deve essere voluto necessariamente dalla volontà, ma il fine ultimo non è intrinsecamente male, dunque la volontà lo desidera necessariamente¹³¹.

L'articolata critica di Francesco d'Appignano a questa tesi colpisce l'argomento molto duramente: nel suo fondamento, nel modo di argomentare, e nella sua conclusione principale («ista opinio deficit in tribus: primo, in fundamento;

128 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 4, p. 104.

129 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 5, pp. 104-105.

130 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 6, p. 105.

131 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, §§ 7-10, pp. 105-106

secundo, in modo ponendi; tercio, in conclusione principali»)¹³². Quanto al suo fondamento, Francesco ritiene errata la tesi che vedrebbe l'intelletto assentire necessariamente ai primi principi dal punto di vista speculativo¹³³, e questo perché a giudizio di Francesco «l'intelletto non assente in modo necessario a ciò di cui è possibile che dubiti, perché quando assente a qualcosa, assente in modo fermissimo (*inmobaliter*), mentre non assente in modo fermissimo in riferimento a ciò di cui dubita; ma è possibile che l'intelletto dubiti proprio dei primi principi, come risulta evidente a proposito dei filosofi antichi che dubitavano circa il primo principio, e il cui intelletto è del tutto simile al nostro»¹³⁴. Si tratta della medesima argomentazione di cui Duns Scoto si era servito per dimostrare l'univocità dell'*ens* (siccome tutti gli antichi non dubitavano che il primo principio fosse *ens*, ma dubitavano se fosse aria, acqua, illimitato o limitato, ecc., è evidente che l'*ens* in quantum *ens* è indipendente e anteriore alle caratteristiche intorno alle quali si può discutere)¹³⁵, utilizzata in questo caso per enfatizzare la dubitabilità che caratterizza intrinsecamente l'intelletto del *viator*.

Le obiezioni e risposte che Francesco d'Appignano fa seguire¹³⁶ lasciano però intendere che – con tutta probabilità – lo stesso esempio utilizzato da Francesco non doveva essere interamente esaustivo, tanto che il *Succintus* rinforza la sua osservazione notando che non è possibile che intelletti affini per natura assentano a molteplici principi primi, perché l'adesione ad un principio in quanto tale corrisponde ad una resistenza agli altri¹³⁷. L'impossibilità in oggetto (assenso

132 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 11, p. 106.

133 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 12, p. 106.

134 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 13, pp. 106-107.

135 Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, d. 3, § 29 («Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», III), pp. 18-19.

136 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 8, a. 1, § 14, p. 107.

137 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 16, p. 107: «Intellectus non assentit necessario pluribus principiis eidem intellectui simul inconpossibilibus: hoc patet, quia eadem necessitate qua assentit alicui principio, resilit a quocumque sibi inconpossibili; set plura principia prima per se

sempre e comunque necessario offerto dal nostro intelletto al primo principio) si ricava anche, secondo Francesco, perché è impossibile obiettare che mentre il primo principio è assolutamente certo, non lo sono invece le premesse minori dalle quali il principio deriva («dici che, nonostante i primi principi siano di per sé noti, non lo sono tuttavia le premesse minori che vanno assunte al di sotto di esso e che sono richieste per qualsiasi conclusione da inferire a partire dai principi») ¹³⁸. Se le premesse non fossero note, infatti, dovrebbero essere dimostrabili; ma la dimostrazione non procede mai da una singola proposizione, e perciò si dovrebbe procedere all'infinito nelle premesse finalizzate a dimostrare altre premesse, «e pertanto sarà necessario raggiungere alcune premesse minori, assunte immediatamente sotto i primi principi, che siano indimostrabili e di per sé note, dal momento che non si dà un processo all'infinito nelle dimostrazioni» ¹³⁹. In terzo luogo, dice Francesco, «l'intelletto che aderisce necessariamente ad un certo oggetto non può separarsi (*discedere*) da esso e procedere verso altro, perché, dal momento che aderisce in modo fermissimo, non è in grado di resistere [all'oggetto] stesso» ¹⁴⁰. La tesi di Francesco d'Appignano, in generale, potrebbe essere condensata in questo argomento: se l'intelletto umano non potesse dubitare del primo principio e vi aderisse sempre e solo necessariamente, si avrebbero queste due condizioni: (a) impossibilità di 'resistere' (*resilire*) al principio stesso; (b) impossibilità di discutere *pro* o *contro* il principio. Poiché dunque, empiricamente, si riscontrano innumerevoli discussioni e posizioni intorno al primo principio, è evidente che l'assenso dell'intelletto nei suoi riguardi non è necessario, o quantomeno non lo è sempre e in ogni caso ¹⁴¹. La critica del fondamento dell'opinione precedentemente riportata è funzionale ad introdurre una distinzione tra l'intelletto sano e l'intelletto corrotto, che Francesco avanza

nota, quorum neutrum reducitur in aliud, sunt impossibilia simul apud eundem intellectum; ergo etc.».

138 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 18, p. 108.

139 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 19, p. 108.

140 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 20, pp. 108-109.

141 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 22, p. 109.

in questi termini:

Perciò dico che duplice è l'intelletto, ossia sano – e questo, benché non possa dissentire al primo principio per mezzo di un atto contrario, può tuttavia non-assentire in modo negativo (*potest non assentire negatiue*), e principalmente nel discorso: così infatti come un certo mobile, che riposa necessariamente in un luogo, non si muove da quel luogo in un altro più grande, allo stesso modo poiché il discorso sillogistico è una forma di movimento dell'intelletto che discorre, di conseguenza l'intelletto che assente necessariamente a qualcosa non può discorrere [muovendosi] da quella cosa ad altra. Dico tuttavia con ciò che l'intelletto, tanto nel discorso quanto in un singolo suo termine, assente sempre al principio almeno abitualmente (*in habitu*) per quanto è naturalmente inclinato nei suoi riguardi, ma non tramite un atto effettivamente consapevole e voluto (*non aliquo actu elicito*) – l'altro intelletto è corrotto, e questo intelletto non soltanto può non assentire, ma anche dissentire (*potest non tantum non assentire, ymo etiam dissentire*), come l'intelletto di coloro dei quali si è parlato in precedenza¹⁴².

È come se l'intelletto 'sano' mantenesse comunque una sua libertà nei confronti del 'vero', in questo caso del primo principio per sé noto: abitualmente infatti (*habitualiter*) rimane naturalmente inclinato nei suoi confronti, in quanto vero necessario; attualmente (*actualiter*), tuttavia, può discostarsi da questo assenso necessario, senza dissentire con un atto vero e proprio di dissenso (opposto all'assenso *naturaliter* concesso), ma più 'cautamente' non dando il proprio assenso, mantenendosi in una condizione di neutralità che consente di fare del principio (comunque vero necessario) un oggetto di discussione. L'intelletto 'corrotto' al contrario, non solo disputa sul principio primo (vero e necessario), ma con un atto deliberato e consapevole dissente da esso, e se ne allontana. Francesco usa questa teoria per colpire coloro che disputarono vanamente intorno al principio primo.

Oltre che nel suo fondamento, però, Francesco ha già sottolineato di non

142 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 23, p. 109.

condividere né il *modus ponendi* né la conclusione principale dell'opinione che apre la *q.* 8. Quanto al *modus ponendi*, il *Succintus* ritiene scorretto il modo di comparare l'intelletto al principio primo e la volontà al fine ultimo, *et hoc dupliciter*¹⁴³. In primo luogo, infatti, affinché la comparazione proposta abbia senso – dice Francesco – si dovrebbero prendere in considerazione non i principi primi *speculabilibus* e il fine ultimo *agibilium*, bensì i principi primi delle cose da fare o i primi principi pratici¹⁴⁴, e allora la comparazione tiene e l'intelletto che non aderisce necessariamente ai primi principi pratici può essere collegato alla volontà che non desidera necessariamente il fine ultimo («sic autem accipiendo, tenet comparacio: 'sicut se habet intellectus' etc.; set intellectus potest non assentire primis principiis agibilium, ergo et uoluntas ultimo fini non necessario uolito»)¹⁴⁵. Per Francesco d'Appignano, infatti, è già lo stesso Aristotele a concedere che l'intelletto, a causa di temporanee o contingenti indisposizioni, possa non aderire ai principi pratici¹⁴⁶, e, recuperando l'autorità di Agostino, per il quale «alcuni filosofi, che lui chiama bestie (*caninos*), sostenevano che l'atto carnale sessuale fosse da compiere in pubblico perché è un atto naturale», è di per sé evidente che costoro negano dal punto di vista intellettuale un principio pratico chiarissimo, che pertiene alla giustizia della pubblica onestà¹⁴⁷.

La critica più consistente, tuttavia, si estende alla libertà che viene in questo modo attribuita alla volontà; quello che Francesco respinge come erroneo è infatti l'attribuzione della medesima libertà all'intelletto e alla volontà. Se l'opinione inizialmente riportata fosse vera, se cioè «l'intelletto aderisse soltanto in modo contingente alle cose che non hanno una connessione necessaria ai primi principi nello stesso modo in cui la volontà volesse in modo libero e contingente soltanto le cose che non hanno una connessione necessaria al fine ultimo», in tal caso,

143 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 24, p. 110.

144 Ibidem.

145 Ibidem.

146 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 25, p. 110.

147 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 26, p. 111.

«la volontà stessa non avrebbe una maggiore contingenza o libertà di quanta ne pertiene all'intelletto; perciò opererebbero entrambe (intelletto e volontà) in modo ugualmente contingente; ma le potenze che operano in modo ugualmente contingente sono anche ugualmente buone o malvagie dal punto di vista morale, e perciò l'opinione sarebbe ugualmente buona o malvagia, o¹⁴⁸ vera e falsa, come la scelta (*electio*): ciò è falso, ed è contrario all'autorità di Aristotele, VI libro dell'*Etica* (...) ed è anche contro l'intera Scrittura, che attribuisce il merito e il demerito alla volontà»¹⁴⁹.

La conclusione principale dell'opinione («quod uoluntas necessario adheret et uult finem ultimum»)¹⁵⁰ viene rifiutata per mezzo di svariati argomenti, che fanno leva principalmente sull'(insostenibile) adesione *necessaria* della volontà al fine ultimo: in modo del tutto simile all'assenso intellettuale, che non è per ciò stesso *firmiter assentiens* alla verità del primo principio, anche la volontà non necessariamente tende al fine ultimo, altrimenti dovrebbe tendervi sempre in modo assolutamente necessario e non potrebbe mai spostare la sua attenzione ad altri oggetti volibili, ad esempio le cose necessarie per il fine ultimo, «in quo motu desinit uelle finem»¹⁵¹, dice Francesco, recuperando l'impianto già delineato nelle prime questioni di questa lunga d.1; questo perché «la volontà che ricerca i medi per conseguire un determinato fine che desidera in primo luogo, trovato tuttavia l'ultimo elemento medio che è il primo nell'operazione, nell'intero processo in virtù del quale tende al fine per mezzo di quel medio, non desidera sempre in atto il fine fintanto che opera (*quamdiu operatur*), per quanto agisca comunque sempre per il fine; e» – aggiunge il *Succintus* – «poiché cessa di desiderare il fine, ne consegue che precedentemente non lo

148 Credo che in questo punto ci sia un errore nel testo dell'edizione critica. Non 'ergo opinio eque est bona uel mala *sicut* uera uel falsa *sicut* electio', perché il secondo '*sicut*' non parrebbe ben collocato; si potrebbe ipotizzare un più ragionevole 'ergo opinio eque est bona uel mala *sive* uera uel falsa *sicut* electio'.

149 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 27, pp. 111-112.

150 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 29, p. 112.

151 Ibidem.

ha voluto in modo necessario»¹⁵². L'impossibilità di desiderare necessariamente il fine ultimo è provata da Francesco d'Appignano anche sottolineando come il modo in cui la volontà desidera necessariamente un oggetto è incompatibile ed oppone resistenza a qualsiasi altro modo nel quale il medesimo oggetto potrebbe essere voluto¹⁵³; a giudizio di Francesco, tuttavia, un oggetto del tutto particolare, e cioè Dio, si manifesta in due modi distinti, «beatifice, scilicet nude et clare ut beatis, et non beatifice, set enigmaticice ut nobis; set isti duo modi sunt inconpossibiles, saltem secundum naturam»¹⁵⁴, nonostante l'essenza divina sia colta effettivamente da noi *per fidem* e dai beati *nude et aperte*; di conseguenza la volontà in quanto tale non è strettamente necessitata da uno dei due modi, che renderebbe impossibile il rimanente, e quindi Dio non è desiderato in quanto oggetto necessario, quantomeno «eo modo quo ostenditur [nobis] in via»¹⁵⁵.

La tesi proposta da Francesco d'Appignano, in sostituzione dell'opinione recitata afferma dunque che la volontà del *viator* in nessun modo può volere necessariamente il fine ultimo («nullo modo uoluntas in uia uult finem necessario»)¹⁵⁶. La tesi si basa, come di consueto, su una previa distinzione, relativa all'atto della volontà, che consente al Succinto di affermare che in qualsiasi modo si intenda la questione, la volontà desidera Dio in quanto fine ultimo in modo soltanto contingente, implicitamente salvaguardando – come abbiamo già visto – lo spirito del retroterra scotiano che conduce Francesco a questa conclusione:

Bisogna sapere che l'atto della volontà è duplice: uno in virtù del quale vuole il fine per sé, e questo atto è collegato alla volontà: riferisce infatti l'oggetto voluto a sé stesso, e questo atto segue l'intelletto pratico;

152 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 31, pp. 112-113.

153 Ibidem, d. 1, q. 8, a.1, § 32, p. 113: «Uoluntas, uolens aliquod obiectum necessario secundum modum quo illud obiectum sibi ostenditur, resilit illud obiectum secundum quemcumque alium modum inconpossibilem primo modo».

154 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 1, § 34, p. 113.

155 Ibidem.

156 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 35, p. 114.

l'altro atto della volontà è quello in virtù del quale vuole il fine in sé e in quanto tale (*uult finem in se et absolute*), e questo atto è un atto assoluto, che non riferisce l'oggetto desiderato alla volontà, e questo atto della volontà segue l'intelletto speculativo. Dico quindi che la volontà in via non vuole necessariamente Dio, né in sé né a sé [riferito], ma in entrambi i modi lo desidera in modo contingente¹⁵⁷.

L'enunciato è inteso da Francesco come una doppia conclusione; (a) la prima afferma che la volontà non vuole necessariamente Dio in sé, e questo per svariate ragioni, in primo luogo perché la volontà non desidera necessariamente qualcosa in sé laddove non rinviene anche ogni aspetto, formalmente o eminentemente, del bene¹⁵⁸. La nostra volontà, però, nel bene in comune non rinviene ogni e qualsiasi aspetto del bene, e non lo rinviene neppure nel fine ultimo, quantomeno per come si mostra *in via*; il fine ultimo così mostrato, inoltre, non contiene o include nessun bene particolare né la sua ragione formale; quindi la nostra volontà non dispone – almeno *in via* – di un oggetto nel quale rinvenga la natura di ogni bene, e quindi non può in alcun modo desiderarlo in modo necessario¹⁵⁹. Se inoltre, sostiene Francesco, la nostra volontà desiderasse necessariamente un oggetto determinato, sarebbe necessitata a ciò o dall'oggetto che imprime qualcosa nella volontà *per modum agentis*, o dallo stesso oggetto che alletta la volontà *per modum finis*, o sarebbe necessitata di per sé stessa¹⁶⁰. Se l'oggetto la necessitasse *per modum agentis*, risulterebbe soppressa la libertà della volontà, perché qualcosa di esterno la necessiterebbe; *per modum finis* è invece impossibile perché a giudizio di Francesco ciò che non risulta sufficiente alla volontà non può necessitarla come fine ultimo, e il bene in comune o il fine ultimo

157 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 36, p. 114.

158 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 37, p. 114.

159 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 35, p. 115.

160 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 38, p. 115: «Aut necessitatur ad hoc (1) ab obiecto per modum agentis in uoluntate aliquid imprimentis, aut (2) ab ipso per modum finis allicientis, aut necessitatur (3) ex se ipsa».

che si mostra in via non sono sufficienti ad allettare interamente la volontà¹⁶¹, che dunque non può essere necessitata *per modum finis*; per lo stesso motivo non può essere necessitata di per sé, perché non può auto-necessitarsi a desiderare qualcosa che non è di per sé sufficiente a necessitare la volontà a desiderarlo. Ciò non significa che la volontà *in via* non abbia una inclinazione naturale a desiderare qualcosa, per esempio il bene in comune o il fine ultimo, ma soltanto che, per come si manifestano (*obiciunt*) le cose al nostro intelletto, nulla è di per sé sufficiente a necessitarla in modo ferreo; come già mostrato, infatti, neppure l'intelletto è strettamente e sempre necessitato a dare il proprio assenso ai primi principi, perché è possibile negarli o quantomeno sottoporli a dubbio.

La seconda conclusione afferma invece che (b) la volontà non desidera necessariamente il fine in sé («uoluntas non necessario uult finem sibi») ¹⁶². Secondo Francesco d'Appignano, infatti, la volontà non è necessitata a desiderare qualcosa in sé se in questo qualcosa rinviene qualche aspetto di non-bontà («uoluntas non necessario uult sibi illud in quo inuenit aliquam rationem non boni sibi») ¹⁶³, cosa che accade nel fine ultimo almeno nel suo ostendersi *in via*; tutto ciò che risulta infatti per certi aspetti insufficiente *pro statu isto* è come se contenesse del non-bene, e già si è visto che il fine ultimo nella sua manifestazione *in via* non è sufficiente a necessitare la volontà, e pertanto contiene alcuni aspetti opposti al bene in sé ¹⁶⁴.

A conclusione di questo articolo e dell'ottava questione, Francesco propone alcuni elementi di rilievo: innanzitutto la volontà desidera liberamente e contingentemente tutto ciò che desidera, e in questo si mostra la differenza tra la potenza libera che è la volontà e la potenza naturale che è l'intelletto («uoluntas,

161 Ibidem.

162 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 40, p. 116.

163 Ibidem.

164 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 41, p. 116: «Omne quod est uoluntati insufficiens, est aliquo modo non bonum sibi; set nullum bonum, uoluntati in via ostensum, est uoluntati sufficiens; quod patet, quia in nullo contentatur, nec in bono communi nec in ultimo fine; ergo etc.».

ratione sue libertatis, libere uult quidquid uult, tam finem quam ea que sunt ad finem; intellectus non sic intelligit, cum sit potencia naturalis»¹⁶⁵, ed è anche per questa ragione – e il suo retroterra scotiano che rinviene una distinzione essenziale tra potenza libera e potenza naturale – che non è possibile paragonare realmente ‘fino in fondo’ intelletto e volontà sostenendo che «nello stesso modo in cui l’intelletto aderisce necessariamente ai principi, la volontà desidera necessariamente il fine ultimo». Se peraltro si cerca di sostenere che ogni atto contingente – quale è quello che opera una selezione tra due contraddittori – riposa su un più originario atto necessario, Francesco fa notare che ciò è vero solo e soltanto se si attribuisce il ruolo di atto contingente alle volizioni della volontà (*libertas contraddictionis*) che possono essere opposte e rivolte ad oggetti contrari, e il ruolo di atto necessario al più originario atto semplice ed anteriore della volontà (*libertas simpliciter et absolute*) grazie al quale la volontà semplicemente tende-in un oggetto, il quale atto è in qualche modo ‘necessario’ proprio perché non esiste una *libertas contraddictionis* che sia attiva al suo livello, e che possa indirizzarsi verso un oggetto opposto:

Il quale atto non possiede un altro atto a sé opposto, come si è visto altrove, e questo atto può definirsi ‘necessario’ in un determinato modo per via del fatto che ad esso, come si è ugualmente dimostrato, non c’è nella volontà che lo produce alcuna libertà di contraddizione quale è invece quella che consegue l’atto di volere e di nolere¹⁶⁶.

La libertà divina poi è essenzialmente differente e più libera (*liberior*) rispetto alla nostra soltanto per quanto riguarda la libertà assoluta e in quanto tale, ma non per quanto concerne la libertà di contraddizione che implica necessariamente una forma di imperfezione almeno in ragione del suo termine o oggetto, che può anche non essere (perché termine o oggetto di una volizione che potrebbe anche tendere al suo contrario). In questo punto si registra una differenza tra la volontà

165 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 44, pp. 116-117.

166 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 45, p. 117.

divina e la nostra: mentre infatti la volontà divina vuole sé stessa con un atto che non è caratterizzato dalla *libertas contradictionis* (non esiste infatti un contrario o un opposto di Dio a cui la volontà divina possa tendere, e in ciò la *libertas assoluta e simpliciter* di Dio è *liberior quam nostra*), *libertas contradictionis* che caratterizza invece la nostra libertà che su qualunque oggetto cade, è sempre in grado di cadere sull'opposto¹⁶⁷. D'altro canto, comunque, rimane pur vero che la natura stessa della volontà – potenza libera – porta con sé la strutturale possibilità di modulare la potenza e l'intensità del proprio agire, cosicché, prima ancora di approdare alla *libertas Dei*, rimane sempre vero che «quanto più una potenza è perfetta e libera, tanto più è in grado [di agire] con uno sforzo minore, e di conseguenza può aderire più labilmente/meno ferreamente all'oggetto voluto»¹⁶⁸.

1.7 Essenza divina *nude et aperte visam*: desideratum necessario o contingente?

L'ultima questione di questa lunga d. 1 si interroga circa l'essenza divina, qualora *in patria* si mostri *nude et aperte*: è in grado di necessitare la volontà del beato a volerla, o lo può fare in maniera solo contingente¹⁶⁹? Il passaggio tra la q. 8 e la q. 9 sancisce il corrispondente transito dalla condizione del

167 Ibidem, d. 1, q. 8, a. 2, § 46, p. 118: «Quod ergo uoluntas divina uelit se necessario, hoc est quia actus eius, ut transiens super tale obiectum, est necessarius, nec uoluntas respectu eius est libera libertate contradictionis, licet sit libera libertate absoluta et simpliciter; actus autem uoluntatis nostre quicumque, super quodcumque obiectum cadens, est contingens et possibilis non esse, et ideo uoluntas creata, respectu cuiuscumque actus sui et super quodcumque obiectum transeuntis, habet libertatem contradictionis».

168 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etkorn cit., q. 24, p. 239: «quanto enim potentia est perfectior et liberior, tanto potest cum minori conatu et per consequens mobilius voluto adhaerere; quare etc».

169 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, p. 120: «Vtrum uoluntas comprehensoris in patria uelit necessario diuinam essenciam nude et aperte visam uel contingenter». Questa versione coincide sostanzialmente con la versione 'maggiore' del Commento, edita da Guido Alliney. Cf. *supra*, nota 92.

viator in via a quella del *comprehensor in patria*, e si abbandonando dunque, coerentemente, le condizioni *naturaliter* vincolanti intelletto e volontà creati. La volontà divina, tra tutti gli oggetti volibili, sembra l'unico in grado di necessitare (perché oggetto *complete quietans*) la nostra volontà; anche se, all'opposto, si potrebbe notare che la nostra volontà non è più libera *in patria* di quanto lo sia *in via*, e di conseguenza, se l'essenza divina non è in grado di necessitare *naturaliter* la volontà del *viator* non dovrebbe coerentemente farlo neppure con la volontà del beato. Questo rilievo si sposa perfettamente ad un appunto di Francesco che spiega che la q. 9 non tratta della volontà in quanto necessitata da Dio con un intervento diretto, ma della volontà lasciata semplicemente a sé stessa (*derelicta*), se cioè in tale condizione è in grado di sospendere il suo atto in riferimento a Dio che si è mostrato apertamente¹⁷⁰. Inizialmente Francesco recupera l'impianto delle necessitazioni della volontà; si è già visto infatti che la volontà, nel volere un determinato oggetto, può essere necessitata in tre modi: in virtù dell'agente che opera qualcosa nella volontà (*per modum agentis, in ipsam aliquid influentis*); in virtù del fine, che alletta e inclina la volontà (*per modum finis, ipsam allicientis et inclinantis*); in virtù di sé stessa (*ex se ipsa immediate*). *Hoc de primo*¹⁷¹. *De secundo*, per così dire, si tratta di indagare se la volontà creata possa essere necessitata da Dio che gli si è mostrato apertamente in uno di questi tre modi¹⁷².

Francesco d'Appignano non è incline a ritenere che Dio possa necessitare la volontà *per modum agentis*¹⁷³, ossia in modo efficiente, e questo perché «ciò che necessita la volontà *per modum agentis* esclude e toglie la sua libertà; Dio in patria, però, non toglie né esclude la libertà della volontà, perché piuttosto la perfeziona; dunque...»¹⁷⁴. Ciò che viene necessitato *per modum agentis*, a

170 Ibidem, q. 9, § 3 p. 120.

171 Ibidem, q. 9, a. 1, § 4, p. 121.

172 Ibidem, q. 9, a. 2, § 6 p. 122.

173 Ibidem, q. 9, a. 2, § 7, p. 122.

174 Ibidem

giudizio di Francesco, viene necessitato in modo puramente naturale e passivo¹⁷⁵, e pertanto non può essere libero, dal momento che «libertas est condicio potencie actiue ut actiue»¹⁷⁶; Dio pertanto non può necessitare la volontà beata *per modum agentis*, se si vuole preservare il carattere di libertà della volontà¹⁷⁷. Se si tenta di obiettare che «Dio è in grado di necessitare la volontà *per modum agentis* senza togliere la sua libertà, e questo perché necessita la volontà in un modo consono alla natura della volontà (*necessitat uoluntatem modo consono nature uoluntatis*)»¹⁷⁸, dal momento che la necessita in modo contingente e libero «quia modus consonus uoluntati est modus agendi libere; set Deus necessitaret eam contingenter et libere»¹⁷⁹, Francesco risponde negando l'obiezione, indagando che cosa significhi la necessitazione effettiva di Dio. Sostiene l'appignanese che «se Dio necessitasse [la volontà creata] in modo effettivo, questa necessità potrebbe essere comparata o a Dio in quanto necessitante, e in questo senso proviene da Lui in modo contingente e libero, o alla volontà in quanto necessitata, e in questo senso [questa necessità] raggiunge la volontà in modo puramente naturale e necessario, dal momento che la volontà stessa si rapporta [alla necessitazione

175 Cf. G. Alliney, *Per un confronto fra le redazioni del Commento*, art. cit., p. 476: «Francesco esclude che l'essenza divina possa operare come causa efficiente dell'atto volontario preservando al tempo stesso la libertà della volontà in base al fatto che in tal caso la volontà sarebbe del tutto passiva, e perciò, dato che la libertà è caratteristica delle sole potenze attive, in nessun modo libera».

176 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. N. Mariani cit., d. I, q. 9, a. 2, § 8, p. 122.

177 Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 15-16: «Attribuire una causalità efficiente all'essenza divina esclude, a parere del francescano, ogni forma di libertà dall'azione volontaria. Infatti, se l'atto è prodotto dall'essenza divina, la volontà è perfezionata solamente in quanto potenza ricettiva passiva, ma non in quanto potenza attiva, mentre è solo quest'ultima ad essere essenzialmente libera. Dunque la necessità dell'atto sarebbe libera e contingente da parte di Dio – che agisce sempre in tal maniera *ad extra* –, ma non da parte della volontà creata, dato che la libertà è caratteristica della volontà in quanto potenza attiva. In realtà non sembra che all'epoca vi fosse qualcuno che sostenesse una dottrina così estrema, e questo è il motivo del poco spazio concesso alla discussione».

178 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. N. Mariani cit., d. I, q. 9, a. 2, § 10, p. 123.

179 Ibidem, q. 9, a. 2, § 11, p. 123.

che proviene da Dio] in modo puramente passivo, cosicché ci sarebbe libertà soltanto dal lato di Dio che agisce, ma non dal lato della volontà»¹⁸⁰. Francesco ritiene pertanto che se Dio si operasse a necessitare la volontà creata, la necessiterebbe in un modo consono alla volontà ma soltanto sotto l'aspetto di passività nel quale la volontà potrebbe essere perfezionata: la volontà infatti non ha potere sulla necessitazione attiva (che proviene da Dio) e che è 'subita' dalla volontà stessa, perché «necessitans excludit a necessitato omnem actiuitatem per modum liberi»¹⁸¹. Una seconda ragione induce il Succinto a negare questo primo caso: l'essenza divina in quanto oggetto (*in racione obiecti*) non opera alcunché in direzione delle creature (*ad extra*), perché – *per modum obiecti* – agirebbe in modo necessario; Dio però non agisce in modo necessario in direzione del creato, ma in modo contingente; la volontà divina pertanto, in quanto oggetto 'che agisce' (*per modum agentis*, come da titolo dell'articolo), non può necessitare la volontà creata.

La tesi in virtù della quale l'essenza divina è in grado di necessitare la volontà creata *per modum finis allicientis* coincide con la proposta di Erveo di Nedellec, e riceve una lunga ed estesa trattazione¹⁸². Secondo Erveo (con il quale Francesco concorda recuperando l'idea che il necessitante *per modum agentis* opera in modo 'impellens' [*per modum impellentis*] togliendo quindi la libertà dal necessitato), ciò che necessita *per modum finis allicientis* non opera in modo stringente (*impellens*) bensì in modo più 'largo', invogliando e attraendo la volontà (*per modum inclinantis et allicientis*), e ciò senza togliere la libertà della volontà¹⁸³.

180 Ibidem, q. 9, a. 2, § 12, p. 123.

181 Ibidem, q. 9, a. 2, § 13, p. 124.

182 Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 17: «Il centro polemico della questione è invece rappresentato dalla discussione sulla possibilità che l'essenza divina necessiti la volontà in quanto causa finale delle sue azioni: l'esposizione, la discussione e il rigetto di tale possibilità occupano quasi la metà dei paragrafi in cui si può suddividere la questione»; Idem, *Per un confronto fra le redazioni del Commento*, art. cit., p. 476: «Il secondo articolo, al contrario, è il più lungo, e prevede complesse discussioni al suo interno».

183 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 15, pp. 124-125.

Questo perché ciò che muove *per modum finis allicientis* non va ad intaccare o diminuire la *ratio libertatis* o la *ratio voluntarii* della volontà, anzi, al contrario va a perfezionare la natura di ciò che è volontario¹⁸⁴, e tanto più è inclinata verso qualcosa, tanto più desidera (liberamente?) quel qualcosa; l'essenza divina, in quanto bene infinito, invoglia ed inclina a sé la volontà, e la necessita in modo infinito («quasi infinite necessitat eam»). In secondo luogo quanto più è intensa la natura di un oggetto determinato, tanto maggiore difficoltà induce, quasi implicitamente, nella volontà a resistergli, e pertanto un oggetto infinito indurrebbe una difficoltà infinita nella volontà che 'tentasse' di resistergli. La volontà divina, dunque, che si manifesta sotto la natura di bene infinito, induce nella volontà una difficoltà infinita a resistergli¹⁸⁵, che è, sotto un altro aspetto, una necessitazione (che conserva la libertà della volontà) *per modum finis*.

Argomento molto simile, nella struttura e nei contenuti (tratto dal libro II del commento *Sententiariorum* di Pietro Aureolo), si incontra anche in *Reportatio II A*, q. 24, dove Francesco si interroga sull'ostinazione della volontà demoniaca nel perseguire il male¹⁸⁶. In entrambi i luoghi l'argomento viene dimostrato con l'esempio del peso (tanto più un corpo è pesante, tanto maggiore difficoltà induce nella potenza motrice affinché sia mosso) e con l'esempio della forza: tanto maggiore è la difficoltà indotta in una potenza, tanto intensa deve essere la pulsione (*conatus*) che la contrasta; trasferendoci al piano della visione beatifica l'argomento condurrebbe ad affermare che l'essenza divina, infinita, potrebbe essere contrastata soltanto da un *conatus* di potenza infinita, che non appartiene alla nostra volontà¹⁸⁷, pertanto – riassume Francesco – «questi [Dottori] dicono

184 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 16, p. 125

185 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 17, p. 125

186 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etkorn cit., q. 24, pp. 240-241.

187 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 19, p. 126: «Quanto magis augetur in potencia difficultas, tanto requiritur in ipsa maior conatus; set conatus uoluntatis create et cuiuslibet potencie est finitus; ergo non potest aliquid quod est sibi in infinitum difficile».

quindi che benché la nostra volontà non può essere necessitata dall'essenza divina che si è chiaramente mostrata nel modo in cui l'agente o l'efficiente [necessita], perché ciò toglierebbe la sua libertà, può essere tuttavia necessitata da essa nel modo in cui il fine che attrae o invoglia [necessita], perché ciò non toglie la libertà, ma piuttosto la perfeziona»¹⁸⁸. Francesco rifiuta tuttavia l'opinione di Erveo di Nedellec recuperando la scotiana distinzione tra potenza naturale e potenza libera e rifiutando la distinzione essenziale tra necessitazione *per modum finis* e *per modum agentis*:

Ciò che necessita qualcosa in modo puramente naturale e necessario, esclude e toglie la libertà da ciò che è necessitato; il medesimo principio infatti non può agire in modo naturale e in modo libero; e così se qualcosa necessita [qualcos']altro in modo naturale, quella cosa non è necessitata da esso in modo libero, ma in modo necessario, e così vien tolta la sua libertà; il fine, però, in quanto si distingue dall'agente – in quel modo in cui, a tuo giudizio [Erveo], è l'essenza divina – necessita la volontà, la muove ed agisce in modo naturale e non libero; pertanto ecc.¹⁸⁹.

Come ha ben sintetizzato Guido Alliney, «Francesco (...) intende opporsi alla giustificazione corrente della necessità della fruizione *in patria* perché essa minerebbe l'assoluta autonomia della volontà tanto difesa da Scoto»¹⁹⁰, anche se – in senso più generale e non confinato soltanto al tema della fruizione beatifica – la posizione assunta dal Succinto tende ad escludere la possibilità di una qualsiasi necessitazione operata sulla volontà, quantomeno dal lato della libertà accidentale, come vedremo più in dettaglio¹⁹¹. Ecco perché Francesco risponde ad eventuali obiezioni in modo rilevante: se ciò che viene necessitato non può essere più libero (*liberior*) di ciò che lo necessita in ciò in cui è necessitato –

188 Idem, *ibid.*, d. 1, q. 9, a. 2, § 20, p. 126.

189 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 21, p. 126.

190 G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 20.

191 Ad esempio cfr. Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etkorn cit., q. 24, pp. 242.

è evidente – ne deriva che poiché il fine, in quanto necessitante, non è libero perché non necessita liberamente, neppure la volontà che è da esso necessitata può essere necessitata in modo libero: si tratta di una sorta di non-senso che Francesco non condivide. In secondo luogo, argomenta l'appignanese in modo estremamente chiaro e lucido, riconducendo la necessitazione *per modum finis* nel solco della necessitazione *per modum agentis*:

Considero questo atto, che è l'invogliare (*allicere*), in virtù del quale a tuo giudizio la volontà viene necessitata, e domando: 'da dove proviene?'. Perché o proviene in modo efficiente dal fine che invoglia e attrae, oppure dalla volontà stessa: non il primo, perché in tal caso l'oggetto necessiterebbe [la volontà] nel modo in cui l'agente necessita e non il fine (*necessitaret per modum agentis et non finis*), come tu sostieni; imprimendo infatti in modo efficiente nella volontà stessa quell'atto in virtù del quale la volontà viene necessitata, possiede la natura di agente più che quella di fine; se nel secondo modo, domando: 'in virtù di che cosa la volontà può essere necessitata a desiderare e scegliere questo atto?'. Non in virtù di un qualche atto anteriore, perché allo stesso modo potrei chiedere, per quell'atto: 'in virtù di che cosa [la volontà] viene necessitata ad esso?'. Neppure per un atto posteriore, perché l'atto posteriore non può essere la causa necessaria dell'anteriore; e neppure immediatamente [può essere necessitata] da sé stessa o per sé, perché se così fosse, allora non sarebbe necessitata dall'oggetto [l'essenza divina] nel modo in cui necessita il fine (*per modum finis*), come tu dici¹⁹².

In terzo luogo, appoggiandosi all'autorità di Agostino, Francesco d'Appignano obietta che l'oggetto può necessitare la volontà *per modum finis* solo in quanto è stato visto (l'incognito, agostinianamente, non può essere amato/voluto), e perciò quanto più perfettamente un medesimo oggetto (*idem obiectum*) si mostra alla volontà, tanto più l'alletta, e così si ha che «il grado dell'invogliamento (*alleccionis*) e dell'inclinazione della volontà mediante l'oggetto si conforma

192 Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 24, p. 127.

al grado della visione dell'oggetto»; l'atto però con il quale si vede l'essenza divina è finito, e pertanto è finito anche l'atto in virtù di cui la volontà viene invogliata da quell'oggetto; eppure – conclude sottilmente Francesco – questo atto di visione è molto più limitato di quanto è invece l'intelletto in quanto tale del soggetto che vede l'essenza divina, e perciò questa visione è decisamente più limitata anche della volontà, che a sua volta è più nobile dell'intelletto e dunque vi si può opporre¹⁹³. Ed ecco la stoccata finale di Francesco:

E da ciò si conclude: nessun atto, più limitato della volontà, può necessitare la volontà più di quanto la volontà possa necessitare sé stessa (ex hoc sic: nullus actus, magis limitatus quam uoluntas, potest necessitare uoluntatem magis quam ipsa uoluntas possit necessitare se ipsam)¹⁹⁴.

Stoccata presente, sotto diversa forma, anche in *Reportatio II A*, q. 24:

Inoltre, il principio che è, in quanto tale (*simpliciter*), più imperfetto nell'agire, non necessita il principio che è, in quanto tale, più perfetto nell'agire; ma qualsiasi disposizione abituale esistente nella volontà è, in quanto tale, più imperfetta della volontà nell'agire, non soltanto nel patire (...); dunque ecc. Prova della minore – e cioè che la disposizione abituale, per quanto infinitamente intensa, non può raggiungere l'attività della potenza – e [tale prova] sia offerta in questi termini: quel principio che, di per sé considerato e senza altro, può agire, è più perfetto di quello che, di per sé considerato e senza altro, non può agire; ma la volontà, di per sé [considerata] e senza alcuna disposizione abituale, può generare l'atto di volere; nessuna disposizione abituale può [invece generare l'atto di volere] senza la volontà¹⁹⁵.

193 Cf. G. Alliney, *Per un confronto fra le redazioni del Commento*, art. cit., p. 476: «Per questo da parte della volontà non è necessario un atto infinito per resistere ad un'attrazione che si rivela invece finita, ma è invece sufficiente un atto finito. Tale atto è peraltro sempre possibile perché la volontà, essendo una potenza superiore alla vista e all'intelletto, può sempre contrastare con i propri atti quelli di tali potenze».

194 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 26, p. 128.

195 Idem, *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etzkorn cit., q. 24, pp. 242.

Si arriva dunque al *dicam aliter* che introduce la proposta vera e propria di Francesco d'Appignano. Il *Succintus* introduce da subito un *duplex modus intendendi* per l'essenza divina, e afferma quanto segue:

Bisogna sapere che l'essenza divina si può intendere in due modi: perché [si può intendere] o secondo l'essere suo proprio che possiede in sé, e in questo modo essa e tutto ciò che in essa è contenuto è infinito; o può essere intesa in quanto si trova oggettivamente in atto, o nell'atto di una visione creata, e in questo modo nonostante essa sia in sé essenzialmente infinita (*infinita essentialiter*) è tuttavia – in questo modo, ossia in un atto di tale natura – accidentalmente finita (*finita accidentaliter*), per quanto cioè la visione stessa è finita¹⁹⁶.

In base a questa distinzione preliminare, Francesco d'Appignano è in grado di mettere fuori gioco definitivamente l'opinione di Erveo di Nedellec e sostenere che l'essenza divina non necessita la volontà secondo l'essere che possiede in sé stessa (infinito, perché in tal caso, non potendo essere vista in quanto infinita, inclinerebbe la volontà in quanto ignota), ma soltanto secondo quell'essere accidentale e finito che si manifesta nell'atto della visione¹⁹⁷, e pertanto non viene introdotta alcuna difficoltà infinita a resistere all'essenza divina così vista, ma soltanto una difficoltà finita, che in virtù del suo grado finito di difficoltà non va a necessitare in modo stringente la volontà creata. Francesco dunque afferma che l'essenza divina non necessita la volontà creata. Poiché infatti la visione è un atto dell'intelletto che è inferiore alla volontà¹⁹⁸, la visione è molto più limitata della volontà, e ciò che è maggiormente

196 Id., *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 30, p. 129: «Ad cuius euidentia est sciendum quod diuina essentia potest accipi dupliciter: quia uel secundum suum esse proprium quod habet in se, et sic ipsa et quicquid est in ipsa est infinitum; uel potest accipi ut est obiectiue in actu, uel sub actu uisionis create, et ut sic, licet ipsa in se sit infinita essentialiter, est tamen, ut sic, uidelicet sub illo tali actu, finita accidentaliter, pro quanto ipsa uisio est finita». Si noti la cautela con cui Francesco rimarca più volte che solo *ut sic, sub illo actu, pro quanto uisio*, l'essenza divina può essere considerata accidentalmente finita.

197 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 31, p. 129.

198 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 32, p. 129.

limitato (l'atto della visione) non può necessitare ciò che lo è meno (la volontà) a desiderare ciò che in esso si manifesta o qualcosa che segue necessariamente.

Francesco d'Appignano avverte comunque la necessità di insistere sui due capisaldi della proposta oggetto di confutazione, negandoli: a) necessitare qualcosa *per modum finis* toglie a tutti gli effetti la libertà, perché nonostante sia formalmente differente dalla necessitazione *per modum agentis*, implicitamente anche ciò che necessita *per modum finis* esercita un'azione puramente efficiente sulla volontà che viene inclinata¹⁹⁹; b) non è sempre vero che un oggetto quanto più è nobile ed intenso, tanto più induce una difficoltà elevata nel contrastarlo perché, dice l'appignanese, «qui c'è una soluzione, [e cioè] che quando una certa potenza, secondo la sua forza limitata e finita, viene comparata indifferentemente ad un oggetto finito e [ad un oggetto] infinito, comparandosi ad entrambi, è altrettanto vero che in modo del tutto indifferente e secondo il suo *conatus* finito è in grado di agire sulla difficoltà finita e [sulla difficoltà] infinita; poiché dunque la volontà creata, in virtù della sua potenza finita e limitata, è in grado di raggiungere qualsiasi oggetto, tanto finito quanto infinito, si ha che, nello stesso modo in cui la potenza può agire su di un oggetto infinito per mezzo di una forza finita, così può per mezzo del suo *conatus*, benché finito, vincere la difficoltà infinita che viene indotta in essa dall'oggetto infinito, e perciò non segue che la volontà stessa venga necessitata a volere necessariamente l'oggetto infinito, nonostante l'infinita difficoltà da esso indotta nella volontà a resistergli»²⁰⁰.

Francesco però avverte come cogente una possibile obiezione:

Si ha che un tipo di comparazione è quella della potenza apprensiva all'oggetto, e un'altra è [la comparazione della potenza] all'atto che la potenza [stessa] possiede (*habet*) in riferimento allo stesso oggetto; benché infatti la potenza creata, in virtù della sua forza limitata (*limitatam virtutem*), sia in grado di tendere in un oggetto infinito, non [può tuttavia

199 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 33, p. 130.

200 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 34, p. 130.

tendere] in un atto infinito, perché la potenza non si commisura all'oggetto nello stesso modo in cui si commisura all'atto voluto. Ora, la comparazione della potenza alla difficoltà è una comparazione a qualcosa che esiste formalmente nella stessa potenza (*est comparacio ad aliquid existens in ipsa potencia formaliter*), e perciò, nonostante all'operazione relativa all'oggetto infinito non si richieda una potenza infinita nella potenza che opera, perché neppure l'oggetto si trova formalmente nella potenza ma soltanto oggettivamente, tuttavia, così come per l'atto infinito si richiede una potenza infinita perché l'atto è formalmente nella stessa potenza e virtualmente [procede] da essa (*actus est in ipsa potencia formaliter et ab ipsa uirtualiter*), così anche per evitare una difficoltà effettiva si richiede un infinito *conatus* nella potenza, dal momento che la stessa difficoltà è formalmente nella potenza a partire da qualsiasi cosa che si induca in essa²⁰¹.

Francesco ipotizza, come soluzione, che soltanto nelle potenze congiunte alla materia sia presente questa condizione (come nella nostra volontà), ma non nelle potenze separate, laddove «nulla est difficultas in agendo (...) et ideo ratio supponit falsum, uidelicet quod uoluntas beati possit in operando habere aliquam difficultatem uel obiectum apprehensum aliquam in ipsa inducere»²⁰². E se si indaga intorno alla disposizione abituale presente nei beati, domandando per quale ragione è presente in essi, Erveo e i sostenitori della posizione in esame risponderebbero che servirebbe non ad operare in modo più facile, ma soltanto ad operare in modo più perfetto²⁰³, cosicché se ad esempio una intelligenza si applicasse a muovere un corpo celeste unitamente e simultaneamente a questa o quella intelligenza che adesso lo muove, l'intelligenza che è già movente non si troverebbe a muovere con maggiore facilità rispetto ad ora, ma in modo più perfetto, perché il movimento sarebbe più veloce («quia uelocior esset motus»)²⁰⁴. Ma Francesco obietta di nuovo: la forma che inclina il suo soggetto in modo

201 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 35, pp. 130-131

202 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 36, p. 131.

203 Ibidem.

204 Ibidem.

puramente naturale verso un atto determinato, rende più difficile l'inclinazione verso un oggetto opposto; ma la forma impressa dall'oggetto che è visto dalla volontà di chicchessia – congiunta o separata – la inclina naturalmente verso la selezione dell'atto che si è mostrato, e perciò rende a quella volontà molto più difficile resistere a quell'oggetto o desiderarne uno opposto.

Queste obiezioni sono funzionali ad introdurre un ulteriore *dicam aliter* dedicato al tema della libertà della volontà. In primo luogo Francesco d'Appignano recupera l'iniziale distinzione relativa all'essenza divina (*in se e quantum ad nos*) e cerca di escludere di nuovo l'opinione *confutanda*:

Nonostante [sia vero che] quanto più è perfetta la natura (*ratio*) dell'oggetto appreso, tanto maggiore è la difficoltà a resistervi che è indotta nella volontà, e tanto maggiore è l'inclinazione (*eam magis alliciendo*), benché infatti la natura della deità (*ratio deitatis*) sia in sé infinita, tuttavia, dal momento che non alletta la volontà in quanto in sé (*ut in se*), ma soltanto in quanto appresa dall'intelletto (*set ut apprehensa ab intellectu*), e in questa forma non è infinita, come si è detto, ma finita, per questa ragione non occorre che [l'essenza divina] alletti la volontà in modo infinito, né, di conseguenza, che induca nella volontà una difficoltà infinita, come sostiene l'argomento [di Erveo]²⁰⁵.

Di nuovo però si deve escludere la possibile infinità della visione beatifica in quanto atto. Se infatti la visione beatifica è l'atto più nobile in assoluto, e quanto più è perfetta la natura di un oggetto, tanto maggiore è la difficoltà che si ha nell'opporvisi, la volontà dovrebbe essere ferreamente necessitata dall'atto della visione beatifica²⁰⁶. Francesco risponde al problema con un breve richiamo alla dottrina della perfezione delle specie: «rispondo che ciò è vero soltanto

205 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 39, p. 132.

206 Martin Pickavé sottolinea un interessante aspetto della libertà e della necessitazione subita dall'oggetto. Cf. M. Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., p. 138: «Francesco, pertanto, è d'accordo che la persona virtuosa appena descritta perde un po' di libertà, nella misura in cui la virtù gli rende sempre più difficile commettere qualcosa di cattivo; ma una virtù, oppure qualsiasi altra disposizione abituale, non influenza mai la libertà essenziale, e la libertà essenziale è la sola libertà che conta davvero».

in riferimento agli oggetti della medesima natura, altrimenti non tiene; infatti così come l'individuo di una qualsiasi specie meno perfetta, se anche crescesse all'infinito, non sarebbe in grado di attingere alla perfezione dell'individuo più perfetto né di raggiungere la specie superiore, come l'angolo acuto [non è mai in grado] di raggiungere la perfezione dell'angolo rettilineo, così l'oggetto creato, se anche crescesse all'infinito, non potrebbe mai attingere ad una perfezione superiore e alla natura di un oggetto più perfetto, ancorché finito, né, di conseguenza, se esso venisse appreso potrebbe indurre tanta difficoltà nella volontà quanta [ne può indurre] qualcosa che secondo la specie è più perfetto»²⁰⁷.

L'atto della visione beatifica, in quanto affine *per speciem* ad un atto di una volontà creata, non è in grado di raggiungere la perfezione di un oggetto superiore (l'atto infinito dell'essenza divina, ad esempio), e pertanto non è in grado di indurre nella volontà una difficoltà maggiore di quanta contraddistingue la sua natura: finita. Bisogna inoltre tenere conto che il conato della volontà è duplice «uidelicet essentialis (...) et accidentalis»²⁰⁸, e per mezzo del primo, essenziale, la volontà è in grado di volere o non volere un atto («essentialis, quo potest simpliciter elicere et non elicere actum») ²⁰⁹, mentre per mezzo del secondo, l'accidentale, può volere più o meno facilmente («accidentalibus, quo potest faciliter elicere») ²¹⁰; ciò significa che mentre il conato essenziale rimane sempre costante – nel medesimo grado – per 'opporsi' ad una maggiore difficoltà è richiesto un *conatus accidentalis* più forte. Se dunque vi fosse anche una difficoltà infinita indotta nella volontà, ma nessun conato accidentale di intensità tale da resistervi (perché, commisurato ad una volontà finita, è anch'esso finito), rimarrebbe pur sempre il conato essenziale in virtù del quale la volontà creata sarebbe in grado semplicemente di non-volere, finitezza o infinità dell'oggetto

207 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 41, p. 132.

208 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 45, p. 134.

209 Ibidem.

210 Ibidem.

che si è manifestato nella visione beatifica²¹¹. Il secondo *dicam aliter* introduce una distinzione:

Bisogna sapere che la libertà della volontà creata è duplice: una è essenziale, la quale si indirizza al poter selezionare e non selezionare [un atto] in modo assoluto e in quanto tale (*ad posse elicere et non elicere simpliciter et absolute*); l'altra è accidentale, la quale si manifesta come disposizione abituale (*que est per habitum*), e raggiunge non il potere di selezionare [un atto] in modo assoluto e in quanto tale come la prima (*respicit non posse absolute elicere actum ut prima*), ma piuttosto il poter [volere] in questo o in quel modo, e cioè più o meno facilmente (*set [respicit] posse isto modo uel illo, puta faciliter uel difficiliter*); la prima [libertà] non è in grado di rimuovere dalla volontà una qualche disposizione abituale che esiste nella volontà, e che inclina la volontà a volere un [certo] atto, né [può togliere] un qualsiasi oggetto appreso, qualsiasi sia l'origine o la condizione o la perfezione [di questo oggetto]; la seconda [libertà], che è accidentale, può tranquillamente essere tolta per mezzo della prima dalla volontà²¹².

La distinzione consente di evitare il problema sollevato da Erveo perché, pur concesso che «quanto maggiore è la perfezione dell'oggetto che si mostra, tanto maggiore è la difficoltà indotta nella volontà a resistergli; perciò l'oggetto infinito induce una difficoltà infinita a resistergli», se si inferisce ulteriormente che «si induce per questa ragione una impossibilità assoluta nella volontà», Francesco è in grado di sostenere la presenza di una fallacia dell'accidente in virtù della quale si passa da un medio ad un altro (dalla libertà essenziale a quella accidentale): «varia infatti il medio, procedendo dalla distruzione della libertà accidentale alla distruzione della libertà essenziale; una difficoltà infinita è infatti la distruzione della libertà accidentale; ma dall'impossibilità [in quanto tale], invece, si distrugge la libertà essenziale, e perciò non segue 'induce una difficoltà

211 Ibidem: «Et ideo, posita difficultate infinita in uoluntate creata ad resiliendum, et per consequens, nullo accidentali conatu existente in ea ad faciliter resiliendum, remanet tamen in ea conatus essentialis, qui est ab absolute et simpliciter resiliendum, siue ad actum non eliciendum et eliciendum».

212 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 43, p. 133.

infinita; perciò induce un'impossibilità o esclude ogni possibilità', ma segue invece: '[induce una difficoltà infinita]; perciò esclude qualsiasi facilità'»²¹³.

La terza ipotesi da vagliare è l'idea che la volontà possa necessitarsi da sé stessa. Il terzo punto in esame, dopo la proposta insostenibile di una necessitazione *per modum agentis*, e una lunga discussione dell'ipotesi di una necessitazione *per modum finis allicientis*, coincide con l'analisi della proposta di Duns Scoto – giudicata *valde probabilis* – secondo cui «la volontà non è necessitata a quell'atto da un qualche principio estrinseco, e neppure da un principio intrinseco, perché ciò che è intrinsecamente contingente non può essere necessitato in virtù di un principio intrinseco, perché in tal caso uno degli opposti sarebbe causa dell'altro; ma il principio intrinseco della volontà è contingente e libero; perciò la volontà non può essere necessitata di per sé da un principio intrinseco, perché in tal caso sarebbe necessitata all'opposto di sé stessa»²¹⁴. L'opinione di Duns Scoto si regge sul seguente assunto: la medesima potenza non può avere modi opposti di agire in relazione al medesimo oggetto (quindi: o è libera, o è necessaria), e siccome sia la volontà, in patria e nella condizione di *viator*, che l'essenza divina, conosciuta in patria e dal viatore, sono – rispettivamente – la medesima potenza e il medesimo oggetto, non è possibile che la prima abbia modi opposti (contingente e necessario) di relazionarsi al secondo²¹⁵. Lo stesso Scoto esclude che l'essenza divina si manifesti in modi diversi²¹⁶, perché un approccio diverso dell'agente all'oggetto (*diversa approximacio agentis ad passum*) non include una necessità in atto, ma rende semplicemente l'atto più o meno intenso, e poiché la visione dell'essenza divina (*in patria* e *in via*) è un diverso approccio del medesimo oggetto alla potenza non rende l'atto necessario, o – per usare le parole che Francesco attribuisce a Scoto – «non facit de actu contingente

213 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 44, p. 133.

214 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 47, p. 135.

215 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 48, p. 135.

216 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 49, p. 135.

necessarium»²¹⁷.

Francesco ritiene possibile sostenere un'opinione differente: «potest dici probabiliter aliter: et pono duas propositiones continentes totam materiam de contingencia et necessitate uoluntatis»²¹⁸. Le due proposizioni sono piuttosto massicce, e la prima afferma che la volontà creata, in quanto potenza libera, non è necessitata ad alcun oggetto inferiore all'oggetto beatifico, e mantiene sempre la sua indifferenza originaria nei confronti dell'atto di volerlo o nolerlo:

In qualsiasi oggetto [verso] il quale la potenza libera è maggiormente non inclinata che inclinata, in riferimento a quell'oggetto [la potenza libera] può sospendere l'atto esattamente come lo può compiere; ma la volontà creata in qualsiasi oggetto inferiore (*citra*) all'oggetto beatifico che gli si è manifestato in modo beatifico, è maggiormente non inclinata piuttosto che inclinata; perciò la volontà, in riferimento a qualsiasi oggetto al di sotto dell'oggetto beatifico che gli si è mostrato in modo beatifico, può sospendere il suo atto esattamente come lo può compiere, e perciò non agisce in modo necessario²¹⁹.

Francesco d'Appignano equipara *inclinatio* ed *electio* da un lato e *non-inclinatio* e *suspensio* dall'altro, in modo tale da poter facilmente affermare che in caso la potenza libera sia maggiormente non-inclinata di quanto sia inclinata, è più facile sospendere il proprio atto piuttosto che compierlo, e questo perché «inclinacio est ratio eliciendi, non inclinacio est ratio suspendendi; ergo potencia que est magis non inclinata quam inclinata, facilius potest suspendere quam elicere»²²⁰. Inoltre tenendo conto della scala gerarchicamente perfetta degli oggetti di conoscenza (oltre che delle *species*) è possibile sostenere che l'inclinazione – che è la *ratio eliciendi actum* – è tanto maggiore rispetto alla non-inclinazione – che è la *ratio suspendendi actum* – quanto più si risale in perfezione nella serie degli oggetti che

217 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 49, p. 136.

218 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 49, p. 136.

219 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 51, p. 136.

220 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 52, p. 137.

si manifestano alla volontà; poiché tuttavia non esiste, *citra obiectum beatificum*, un oggetto supremo e massimo, nonostante la volontà sia progressivamente sempre più inclinata a desiderare oggetti perfettivamente superiori, tuttavia manterrà sempre la capacità di esercitare il correlato della sua (pur minima) *non-inclinatio*, ossia l'atto di sospensione del volere; «ergo uoluntas in quodcumque obiectum citra obiectum beatificum est magis non inclinata quam inclinata; et sic quodlibet, aliud ab obiecto beatifico, uult contingenter»²²¹.

La seconda proposizione, opposta e *pro necessitate concludenda*, è questa:

Qualsiasi potenza che è maggiormente inclinata piuttosto che non-inclinata in un certo oggetto, per quanto in sé considerata desidera necessariamente l'atto, né può non volerlo (*necessario elicit actum nec potest non elicere*); ma la volontà creata è maggiormente inclinata piuttosto che non-inclinata nei confronti dell'oggetto beatifico che gli si è mostrato in modo beatifico; perciò desidera necessariamente l'atto teso all'oggetto beatifico, e non in modo contingente²²².

A differenza di qualsiasi altro oggetto, dunque, nei confronti dell'oggetto beatifico – l'essenza divina in quanto mostratasi in modo chiaro e beatifico – la volontà creata è naturalmente più inclinata che meno inclinata; anzi, a tal punto inclinata da volere necessariamente, e di per sé, l'oggetto beatifico²²³. Francesco dimostra la proposizione equiparando potenze differenti a differenti pulsioni della medesima potenza, e afferma, mediante un lunghissimo argomento:

221 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 53, p. 137.

222 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 54, pp. 137-138.

223 In questo punto valgono i rilievi di *Reportatio II A*; cf. Id., *Reportatio A in II Sententiarum*, edd. Suarez-Nani - Duba - Babey - Etkorn cit., q. 20, pp. 156-157: «Aliud est illud quod beatificatur et aliud illud quod est ratio beatificandi. Solus enim homo vel angelus est illud quod beatificatur; potentiae autem non sunt beatificabiles, sed sunt rationes beatificandi sive quibus mediantibus homo vel angelus beatificatur. Et ideo, quantumcumque essent separatae et subiectae accidentibus, non propter hoc essent beatae, sed essent rationes quibus mediantibus homo posset beatificari».

Come nel caso di potenze differenti occorre che la potenza che è in grado di sospendere l'atto dell'altra potenza – non dico '[potenza] impediante', ma [potenza] che sospende direttamente [l'atto] dell'altra – sia equivalente secondo la forza (*in virtute*) alla forza della potenza di cui sospende l'atto – e questo perché nonostante la potenza inferiore possa impedire l'atto della potenza superiore, tuttavia è impossibile che la potenza inferiore sospenda direttamente l'atto della [potenza] superiore, perché la potenza che sospende deve sempre essere di forza pari a quella della potenza che è sospesa – allo stesso modo nelle pulsioni di una medesima potenza (*in conatibus eiusdem potencie*) la pulsione che sospende – non dico '[pulsione] impediante', ma [pulsione] che sospende direttamente l'azione di un'altra pulsione – deve essere di uguale forza (*equalis virtutis*) alla pulsione che è sospesa; ma nella potenza che è naturalmente più inclinata in un oggetto di quanto non sia non-inclinata non si incontra alcuna pulsione non-inclinata che sia equipollente ad una pulsione inclinata – perché in tal caso [la potenza] sarebbe ugualmente inclinata e non inclinata – e allora in una simile potenza la pulsione di forza che è non-inclinata non è in grado di sospendere l'azione della pulsione inclinata, perché è minore di essa, né la pulsione che è inclinata, in quanto inclinata, è in grado di sospendere la sua stessa azione perché, in quanto è inclinata, desidera e non sospende [la sua azione]; e non sospende se non in quanto è non-inclinata; se dunque è maggiore l'inclinazione della non-inclinazione, pertanto, in quanto sospende, sarebbe minore di se stesso quando desidera, e di conseguenza non è in grado di sospendere, perché, in quanto sospendente, dovrebbe essere equivalente a sé stesso in quanto desiderante²²⁴.

Poiché inoltre la potenza è inclinata in qualcosa quanto più trova in esso la propria quiete, se trova perfetta quiete in un oggetto, allora è perfettamente inclinata nei suoi riguardi; ma la volontà creata si acquieta perfettamente nell'essenza divina che gli si è mostrata, e pertanto è maggiormente inclinata a desiderarla piuttosto che a non-desiderarla; anzi, poiché «la potenza che è totalmente inclinata in un oggetto determinato, dal punto di vista intensivo ed estensivo, non può resistere a quell'oggetto (...); ma la volontà creata è inclinata

224 Idem, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit, d. 1, q. 9, a. 2, §§ 55-56, p. 138.

totalmente ed interamente verso l'oggetto beatifico», ne consegue che non ha alcun potere di sospendere l'atto nei suoi riguardi: «quia in tantum est inclinata in quantum est quietata; tota autem et totaliter quietatur in essentia diuina et adequate; ergo non potest suspendere actum»²²⁵. In questo punto Guido Alliney rinviene l'originalità di Francesco d'Appignano, che cerca di mediare tra le istanze opposte di un (insostenibile) necessitarismo della volontà e quelle di un (eccessivo) contingentismo di matrice scotiana²²⁶.

In questo modo Francesco d'Appignano è peraltro anche convinto di avere individuato la radice tanto della contingenza quanto della necessità, e propone una osservazione che 'riduce' la contingenza di una qualsiasi potenza ad una condizione intermedia tra l'essere interamente inclinata verso qualcosa (necessità) e l'essere assolutamente non-inclinata verso quel qualcosa (altra forma di necessità); la contingenza, in altre parole, è l'essere parzialmente inclinata verso qualcosa, in modo tale che sia sempre presente e attiva la possibilità di intraprendere o sospendere un corso d'azione:

E così dalla medesima radice sembra[no] provenire la contingenza della volontà e la necessità. La contingenza cioè nasce da ciò, che la volontà non è né totalmente inclinata né totalmente non-inclinata, ma è parzialmente inclinata e parzialmente non-inclinata, e perciò può parzialmente desiderare e parzialmente non desiderare, e in questo modo opera contingentemente (*et sic elicit contingentem*); la necessità al contrario proviene da ciò, che la potenza è interamente inclinata, o è [molto] più inclinata che non-inclinata, e per questo motivo opera in modo necessario

225 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 58, p. 139.

226 Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 21: «Si tratta di un progetto innovativo, che tenta di tracciare una terza via fra il necessitarismo finalistico tendenzialmente condiviso dai francescani 'moderati' e il contingentismo assoluto degli scotisti 'intransigenti': a differenza dei primi, Francesco nega che si possa parlare di una "nova necessitas" causata dalla conoscenza chiara dell'essenza divina; a differenza dei secondi, egli rifiuta la dottrina dell'uniformità del modo di agire della stessa potenza non variata»; Idem, *Per un confronto fra le redazioni del Commento*, art. cit., p. 478: «la dottrina di Francesco cerca con indubbia originalità una forse impossibile mediazione fra Scoto e le dottrine più condivise nell'ambito scotista parigino del periodo».

(*et ideo necessario elicit*)²²⁷.

In questa riconduzione del contingente e del necessario alla stessa e medesima radice, Francesco sembra ridurre la contingenza, cifra di perfezione assoluta in Duns Scoto, alla necessità, di perfezione maggiore²²⁸. Alliney ha individuato una marcata differenza tra Scoto e la proposta di Francesco, dato che «non è l'essenza divina che attrae la volontà, ma è piuttosto la volontà che tende all'essenza, e quest'ultima può ricoprire giusto il ruolo (anche se Francesco non ne fa cenno) di *causa sine qua non*. La differenza fra Scoto e il suo seguace marchigiano consiste nel ruolo rilevante assegnato da quest'ultimo alla forza (naturalità) della tendenza della volontà al bene assoluto, tendenza che per Francesco non pare per nulla mitigata dall'*esse diminutum* dello stato creaturale, decisivo invece nel pensiero del suo

227 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 59, p. 139. Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 22-23: «A parere del teologo marchigiano, la necessità e la contingenza della volontà derivano dalla stessa radice, e non implicano perciò una mancanza di unità del loro soggetto. La volontà, infatti, è una potenza che è “*partim inclinata et partim non-inclinata*”, e la contingenza e la necessità conseguono proprio da questa duplicità di aspetti: in quanto né totalmente non-inclinata né totalmente inclinata, la volontà può “*partim elicere et partim non elicere*”, e così agisce con contingenza; in quanto totalmente inclinata (o più inclinata che non-inclinata) agisce invece con necessità. In altre parole, una certa indifferenza verso l'oggetto consente la scelta fra beni parziali, mentre la maggiore (o totale) tendenza verso il bene assoluto impone l'adesione ad esso. Francesco intende dire che la volontà agisce necessariamente verso il bene assoluto perché è (naturalmente) tesa ad esso, e in esso si attua compiutamente, mentre può scegliere contingentemente fra i beni parziali perché verso nessuno di questi è completamente inclinata, cioè perché nessuno la realizza compiutamente».

228 Idem, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 45: «Tutto al contrario, Francesco attribuisce una necessità ontologica alla potenza attiva in quanto immortale, disancorando così l'analisi dell'atto volontario dalla trattazione metafisica scotiana. In più, quando afferma che il modo di agire necessario è superiore al modo di agire contingente, il teologo marchigiano prende esplicitamente congedo dalla metafisica ontologica di Scoto. La superiorità del necessario sul contingente sembra essere la cifra che informa tutta la complessa teoria di Francesco: il principio è necessario, e la contingenza emerge con difficoltà attraverso una serie di mediatori che introducono gradualmente prima la libertà nella determinazione interiore della volontà, e infine la contingenza negli effetti della scelta, che sono al di fuori del soggetto volente».

Maestro»²²⁹. Tornando comunque a Francesco d'Appignano, la tesi del *Succintus* espone il fianco ad una critica: secondo l'avversario, infatti, e in base agli stessi elementi della proposta di Francesco, siccome le cose che sono ordinate al fine si trovano in una posizione inferiore al fine ultimo (l'essenza divina in quanto beatificamente mostratasi), nei loro riguardi la volontà è necessariamente più 'non-inclinata' che 'inclinata', e quindi dal momento che «la pulsione non inclinata e che è prevalente esclude la pulsione inclinata»²³⁰, la volontà sarebbe costretta a sospendere l'atto rivolto alle cose necessarie per raggiungere il fine ultimo. Francesco risponde recuperando una importante distinzione relativa alla volontà, già formulata in precedenza:

La libertà della volontà è duplice: una infatti è libertà essenziale, e questa è rivolta al potere in quanto tale; l'altra è libertà della volontà accidentale, in virtù della quale la volontà può facilmente compiere l'atto e facilmente non compierlo, e questa è una libertà soltanto secondo alcuni aspetti²³¹.

La prima è inseparabile dalla volontà, e non diminuisce in virtù di una qualche disposizione abituale, e neppure alcuna disposizione abituale, per quanto cresca all'infinito, è in grado di attingere ad essa; ma la disposizione abituale (...) diminuisce la seconda libertà (...) e può a tal punto aumentare che finisce per toglierla completamente, perché l'*habitus*, se cresce all'infinito, non toglie la possibilità nei confronti degli opposti, ma toglie la facilità [con la quale la volontà] raggiunge ciascuno di essi, inducendo ogni sorta di difficoltà²³².

L'obiezione dunque colpisce soltanto la libertà accidentale, non quella essenziale. E così si evita il rischio di un ri-approdo alla posizione di Erveo di Nedellec, dal momento che un oggetto infinito potrebbe tecnicamente indurre

229 Idem, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 23.

230 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 61, p. 140.

231 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 62, p. 140.

232 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 63, p. 140.

una difficoltà infinita a resistere nella volontà, ma l'argomento così formulato procederebbe dalla libertà accidentale (maggiore/minore facilità ad agire) alla libertà essenziale (agire/non agire) in modo improprio. Si potrebbe o dovrebbe tutt'al più così argomentare, dice Francesco: «quando la natura dell'oggetto, più e più intensa induce una maggiore e maggiore difficoltà nella potenza, [una natura] infinitamente intensa toglie qualsiasi facilità [nella potenza], e questo io lo concedo; ma non segue: 'allora pone un'impossibilità', perché l'impossibilità è una privazione della libertà essenziale, mentre la difficoltà è una diminuzione della libertà accidentale»²³³. Su questa libertà essenziale e/o accidentale della volontà, la prima delle quali essenzialmente inseparabile dalla volontà, gli studiosi hanno insistito particolarmente, individuandone uno dei punti di maggiore rilievo della proposta teoretica del Succinto²³⁴, tanto più che –

233 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 65, p. 141.

234 Cf. M. Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., p. 138: «Il passaggio appena citato ci offre un primo indizio di come Francesco comprende la libertà. A causa della sua libertà essenziale, la volontà ha la capacità di produrre o non produrre un atto. Francesco chiama questa libertà la libertà di contraddizione, nella misura in cui è una libertà verso due opposti. Ciò sembra pressappoco in linea con la comprensione scotistica della libertà, intesa come capacità di agire o di non agire»; Tiziana Suarez-Nani enfatizza questo aspetto, cf. Tiziana Suarez-Nani, *L'ostinazione dei demoni: gli elementi di un confronto*, in G. Alliney - M. Fedeli - A. Pertosa (cur.), *Contingenza e libertà: teorie francescane del primo Trecento*, Macerata 2012, pp. 174-175: «Questa capacità della libertà intesa in senso assoluto – quella che Francesco chiama 'libertà essenziale' o 'libertà di contraddizione' – significa l'apertura e l'indeterminazione totale di un agire che può sempre essere diverso: un agire che è dunque indifferente, poiché assolutamente libero. Libertà totale, contingenza dell'agire, istantaneità e indifferenza sono i capisaldi di una concezione che, attraverso la mediazione dello scotismo, influenzerà il pensiero moderno e sfocerà nella 'libertà d'indifferenza' promossa dalla scuola gesuita dei secoli XVI e XVII. Con essa giunge a compimento il rovesciamento del determinismo anselmiano (la natura intrinsecamente orientata verso il bene) che Duns Scoto e i suoi seguaci avevano avviato e preparato, non da ultimo, nel tentativo di rendere conto del peccato dell'angelo e dell'ostinazione dei demoni: attraverso la sua concezione radicale della libertà e della contingenza dell'agire volontario, Francesco d'Ascoli sembra aver fornito un contributo non indifferente a questo sviluppo», mentre lo stesso Pickavé cerca di ridimensionare la lettura di Suarez-Nani portando l'attenzione su una differente redazione del Commento Sentenziario che enfatizza una differenza tra libertà di contraddizione e libertà simpliciter, che nel Commento Sentenziario edito da Mariani viene riformulata come libertà accidentale e libertà simpliciter, cf. M. Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., pp. 139-140: «Ma io credo che tale conclusione sia un po' troppo affrettata. Questo perché la libertà di contraddizione non sembra essere l'ultima parola di Francesco sulla libertà (...). La

come rileva Alliney analizzando il testo di I *Sent.*, d. 10 – la libertà virtuale della volontà è decisamente più nobile della libertà formale: «la volontà è libera solo quando vuole, mentre prima di agire non lo è affatto. Se non fosse così, chiosa Francesco, e se la volontà fosse libera formalmente prima di agire, allora ogni atto prodotto, con qualunque sforzo sia eseguito, sarebbe egualmente libero, ma ciò è falso, perché allora sarebbero tutti egualmente meritori. Infatti, come il teologo francescano ha spiegato in una precedente questione (I, *Sent.*, d. 1), la libertà di contraddizione non è la libertà assoluta ma una libertà accidentale che è collegata alla facilità con cui la volontà può agire in un modo o nel suo opposto. Al crescere della difficoltà a compiere l'azione opposta, per esempio per un abito acquisito, la libertà di contraddizione diminuisce sempre più, anche fino a scomparire del tutto»²³⁵.

Allo stesso modo anche nella pulsione della volontà si registra la medesima condizione: quanto più la potenza è difficoltà, tanto maggiore è la pulsione necessaria a vincere la resistenza: «la pulsione della volontà è doppia, c'è cioè una pulsione essenziale in virtù della quale semplicemente si compie un atto e semplicemente non lo si compie, e una pulsione accidentale in virtù della quale più prontamente si compie un atto o non lo si compie»²³⁶. È dunque necessario disporre di una pulsione accidentale infinita per vincere una resistenza infinita, ma per quanto riguarda la pulsione essenziale, è sufficiente una pulsione finita, e questo perché i due piani sono distinti e – per così dire – essenzialmente

libertà di contraddizione, infatti, che in precedenza era stata chiamata libertà *simpliciter*, ora è contrapposta ad un'altra libertà ed è quest'altra libertà che ora viene definita libertà assoluta o libertà *simpliciter*. Quale conclusione dobbiamo trarne? Io credo che la conclusione sia ovvia. Benché noi possediamo una inalienabile libertà di contraddizione, in virtù della quale abbiamo la capacità di agire diversamente – il potere di agire o non agire – tale libertà non è per Francesco la libertà più importante posseduta da noi. Vi è una libertà ancora più fondamentale, che è considerata il presupposto della più familiare libertà di contraddizione».

235 G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 39.

236 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 66, p. 141.

ordinati (uno superiore: libertà essenziale; l'altro inferiore e dipendente: libertà accidentale)²³⁷. Di nuovo Francesco è intenzionato ad escludere qualsiasi forma di impossibilità indotta nella volontà (impossibilità di resistere ad un oggetto infinito), sostituendola con una più blanda difficoltà infinita – concessa in quanto appartenente alla libertà accidentale – alla quale è però sufficiente la libertà essenziale, ancorché finita, per sospendere *simpliciter* l'atto nei riguardi dell'oggetto infinito²³⁸. La conclusione a cui approda alla fine Francesco d'Appignano, fondata sulla distinzione tra libertà accidentale e libertà essenziale, attribuisce alla libertà essenziale una capacità permanente ed ineliminabile di tendere ad entrambi gli opposti (volere/non-volere), mentre la libertà accidentale (facilità/difficoltà a volere o a non-volere) può subire variazioni quantitative fino al suo totale annullamento; in tal caso la volontà è accidentalmente impedita a resistere ad un oggetto infinito quale l'essenza divina infinita, ma preserva la sua capacità essenziale di sospendere il proprio atto nei riguardi dell'oggetto infinito.

L'inclinazione naturale della potenza ad uno degli opposti diminuisce la libertà accidentale della volontà rispetto all'altro opposto, ma non diminuisce la libertà essenziale nei suoi riguardi; e perciò se la potenza viene posta in quanto totalmente inclinata verso qualcosa, verrebbe tolta la sua libertà accidentale all'opposto, senza però che sia posta una impossibilità verso quell'opposto, perché l'impossibilità nei riguardi di uno [dei due] opposti è una privazione della libertà essenziale²³⁹.

237 Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 31: «La libertà essenziale della volontà di poter produrre o non produrre un dato atto si distingue così dalla libertà fattuale della volontà di produrre o non produrre, concretamente, tale atto: di conseguenza, l'inclinazione naturale ad una delle scelte opposte fa diminuire la libertà accidentale, ovvero la facilità di optare per l'altra scelta, ma non la libertà essenziale, cioè la costitutiva possibilità di porre o meno un atto».

238 Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 69, p. 143.

239 Ibidem, d. 1, q. 9, a. 2, § 72, p. 143-144. Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 31: «Dunque, anche quando l'azione volontaria è governata dalla più assoluta necessità non smette per questo di essere essenzialmente libera, perché prodotta da una causa che mantiene inalterata la propria 'indeterminatio de possibili' (ovvero la possibilità essenziale di agire altrimenti) anche quando la necessità dell'atto esclude la 'indeterminatio de inesse' (ovvero la possibilità concreta di agire altrimenti). Con ciò Francesco vuole dire che la volontà si autodetermina sempre al proprio atto in base alla propria costitutiva possibilità di agire o non

2. La proposta di Giovanni da Ripa

2.1 Atti naturali ed atti liberi nella volontà

Come da me già mostrato in occasione del VI Convegno internazionale su Francesco d'Appignano, nell'ottobre 2013 – laddove discutevo alcune tematiche relative all'univocità dell'*ens* ricavate dalle *distinctiones* 2 dei commenti Sentenziari di Francesco d'Appignano e di Giovanni da Ripa²⁴⁰ – il *Doctor Succintus* è virtualmente e dottrinalmente il 'padre' di Giovanni (il *Doctor Supersubtilis*), altro grande francescano attivo ben 30 anni dopo l'appignanese (1354-1356 ca.), e che riconosce in Francesco un venerando ed importante maestro. Ciò non significa che Giovanni da Ripa sia classificabile come un epigono o un seguace di Francesco d'Appignano, ma piuttosto che – nonostante i decenni trascorsi dall'attività dell'appignanese – Ripa riconosce in Francesco un Maestro di primo piano, e ne discute e riformula le tesi accanto alla discussione e riformulazione delle tesi di Maestri del calibro di Duns Scoto o Gregorio da Rimini, e in una posizione forse più rilevante di quella accordata ad altri Dottori quali Adamo di Wodeham o Guglielmo di Ockham. Come per la *distinctio* 2, anche in occasione della *d.* 1 il debito nei confronti del *Succintus* è marcato (ancorché non così evidente come in riferimento alla tematica dell'univocità dell'*ens*), in particolar modo nell'ultima questione della lunga *d.* 1 di Ripa²⁴¹. Il *Supersubtilis*, infatti, giunge sì a criticare e ad analizzare la proposta di Francesco,

agire; perciò, la necessità del suo operare è autoimposta, e non ne inficia la libertà. In questo modo il francescano colloca la contingenza nel cuore della libertà: la volontà resta sempre contingente, quantomeno come possibilità virtuale di non agire».

240 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 c. di D. Priori, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi 2014, pp. 65-131.

241 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, qq. 1-5, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 62^{rb}-86^{vb}.

ma il percorso che lo conduce a prendere posizione intorno alle tematiche già analizzate dal maestro di Appignano è piuttosto differente rispetto all'evoluzione che conduceva Francesco ad analizzare i temi della libertà della volontà e della fruizione dell'essenza divina a partire dal problema dell'identità o meno dell'atto con cui si conoscono i termini e la proposizione, le premesse e la conclusione, gli elementi ordinati al fine ed il fine stesso.

La lunga distinzione 1 di Giovanni da Ripa è articolata in 5 questioni, ognuna delle quali suddivisa nei consueti 4 articoli, le prime quattro delle quali costituiscono la *pars prima* della distinzione e la quinta – che affronta i problemi in oggetto – la *pars secunda*, in base alle suddivisioni molto nette usualmente proposte dallo stesso Giovanni²⁴². Ripa discute, nella prima parte della *distinctio* 1, i problemi della fruizione beatifica per i suppositi divini (q. 1: *utrum sola Trinitate incommunicabili creatura rationalis beatifice possit frui*), definendo il *frui* e l'*uti* (q. 2: *utrum respectu cuiuslibet obiecti volibilis usus et fructio sint actus immediati et realiter differentes*), prendendo posizione contro alcuni Dottori Moderni (q. 3: *utrum solo bono incommutabili voluntas viatoris licite possit frui*), e cominciando ad analizzare la differenza tra volere e non-volere, recuperando la distinzione proposta da Francesco d'Appignano intorno all'esistenza di un atto terzo nella volontà nella q. 4, *utrum omnis qualitas subiective inexistens voluntati sit operatio eius immanens*. Solo con la q. 5 si entra in prossimità del tema vero e proprio della fruizione beatifica, e si trovano articolate ed esplicite disamine della proposta di Francesco d'Appignano (q. 5: *utrum voluntas creata respectu suae liberae motionis – puta frui vel uti, sive alterius mediae – sit necessitabilis obiective*). Oltre a Francesco d'Appignano, sempre presente sullo sfondo ma esplicitamente analizzato soltanto nella q. 5, vale la pena notare che l'altro grande teologo che Giovanni da Ripa si preoccupa di considerare – solitamente come *opponens* per le varie *conclusiones* proposte

242 Per questi aspetti cf. A. Combes, *Présentation de Jean de Ripa*, «Archivés d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 23 (1956), in particolare pp. 155-159.

– è l’agostiniano Gregorio da Rimini, la cui *d.* 1 è altrettanto estesa²⁴³.

Il percorso di Giovanni – che considererò in questa sede solamente per quanto concerne le qq. 4 e 5 e offrendo direttamente soltanto il testo latino (inedito) senza traduzione, per non appesantire un già lungo contributo – può essere considerato a partire dall’analisi dell’atto di volere e di non-volere, e dall’individuazione di un eventuale atto terzo all’interno della volontà, che Francesco d’Appignano aveva collocato nell’atto semplice della volontà (semplice *tendere-in*) anteriore agli atti complessi e opposti di volere e nolere, benché nella sua proposta permanessero comunque difficoltà intrinseche a distinguere la natura ‘volitiva’ di questo atto terzo dalla natura ‘intellettiva’ di un semplice considerare qualcosa. Echi di questa difficoltà, affrontata peraltro anche da Gregorio da Rimini, riecheggeranno anche nella proposta del *Supersubtilis*, che tenterà una soluzione personale che lo allontanerà dalla proposta di Francesco.

Procediamo comunque per gradi, partendo dal quesito iniziale della q. 4 (*utrum omnis qualitas subiective inexistens voluntati sit operatio eius immanens*) relativo agli atti della volontà. Ripa propone come primo il seguente articolo: ‘*Utrum omnis actus voluntatis creatae sit volitio vel nolitio*’²⁴⁴, indagandolo da molteplici punti di vista che ne scandiscono lo sviluppo: 1) nella volontà creata esiste un atto naturale causato dall’oggetto? 2) la volontà è di per sé attiva nei confronti di questo atto? 3) questo atto è una volizione o una nolizione? È evidente che l’impostazione stessa della questione risente della discussione inizialmente sollevata da Francesco d’Appignano e relativa all’esistenza di un atto terzo distinto dalla volizione e dalla nolizione, anche se la stessa impostazione scelta da Giovanni da Ripa contiene già *in nuce* l’allontanamento dalla proposta del *Succintus*. Per quanto riguarda il primo di questi interrogativi, Ripa sostiene che

243 Gregorius Ariminensis, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 1, qq. 1-3, edd. D. Trapp - V. Marcolino - M. Santos-Noya - W. Eckermann - M. Schulze, De Gruyter, Berlin - New York 1981, (Gregorii Ariminensis OESA *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I), pp. 187-274.

244 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, q. 4, art. 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, ff. 80^{ra-vb}.

qualsiasi oggetto proposto alla volontà determina necessariamente un qualche tipo di atto definibile come ‘naturale’; vale a dire: la volontà ‘risponde’ all’oggetto che le viene proposto mediante un atto che recepisce la natura (piacevole o no) dell’oggetto:

Quodlibet obiectum sub ratione volibilis vel nolibilis voluntati propositum per modum obiecti causat in voluntate aliquem actum. Ista conclusio probatur: nam quodlibet obiectum sub ratione volibilis propositum voluntati allicit voluntatem et voluntas huiusmodi allectionem percipit, et quodlibet obiectum sub ratione nolibilis apprehensum causat actum oppositum; igitur conclusio vera. Consequentia patet et antecedens notum est per experientiam²⁴⁵.

In questo punto Ripa sembra risentire di influenze provenienti dai primi anni del secolo e successivi alla speculazione di Duns Scoto, come evidenziato da Guido Alliney nel caso di Riccardo di Conington²⁴⁶. In questa *ricezione* dell’oggetto da parte della volontà (che è una forma di causalità *puramente naturale* esercitata dall’oggetto in quanto tale che si offre alla potenza volitiva) non c’è vera e propria libertà, perché – a giudizio di Ripa – ogni mozione è immanente o transiente; ma l’oggetto proposto alla considerazione della volontà non è – nella *species* in cui riluce – atto vitale della volontà, bensì dell’intelletto, e la *species* in quanto tale dell’oggetto non può rappresentare un atto immanente della volontà; pertanto

245 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, concl. 1, f. 80^{ra}.

246 Cf. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 30-31: «Nei primi anni del nuovo secolo Riccardo di Conington, combinando in modo diverso le modalità, sosterrà che il primo atto della volontà nei confronti di qualunque oggetto almeno parzialmente buono è caratterizzato dalla necessità naturale perché è prodotto immediatamente dalla volontà in base alla sua naturale tendenza al bene e alla causazione dell’oggetto stesso. Gli atti successivi, e in particolare l’eventuale prosecuzione di questa prima azione istintiva, sono invece liberi perché frutto dell’autodeterminazione del soggetto e contingenti perché l’autodeterminazione implica una scelta. Il risultato finale della dottrina di Conington è che l’atto di volizione del beato nei confronti di Dio ha contemporaneamente tre diverse modalità: è un atto libero in quanto prodotto deliberativamente dalla volontà; è un atto necessario, dato che il beato ama immutabilmente Dio; ma è anche un atto contingente perché il beato mantiene la possibilità di voler un altro oggetto, se per impossibile ne trovasse uno più degno d’amore di Dio stesso».

l'oggetto propositole la muove mediante un'azione transiente (*movet voluntatem actione transeunte*) «e perciò causa effettivamente qualcosa nella volontà in virtù di cui la volontà è attratta dall'oggetto o si ritrae dal suo perseguimento»²⁴⁷. Questo atto causato nella volontà dalla presentazione dell'oggetto è, secondo Ripa, puramente naturale perché la volontà non ha in proprio libero potere la costituzione di questi atti, che rappresentano una semplice risposta ad una presentazione *naturaliter* offerta da altro rispetto alla volontà: se passeggiando in montagna ci si imbatte in uno scorcio particolarmente suggestivo, è sicuramente in libero potere della volontà decidere se godere o non godere di quel panorama, ma non è in potere della volontà la manifestazione *oggettiva* di questo panorama, che si apre da sé all'escursionista proprio in quanto *bel* panorama e interpella *naturaliter* la sua volontà; pertanto non c'è libertà in questo livello («quod talis actus sit naturalis in voluntate patet: nam voluntas – sicut per experientiam patet – huiusmodi actus non habet in potestate et per consequens non subsunt eius activitati liberae, et ita non sunt actus liberi voluntatis sed naturales: loquor enim hic de libertate quae est contradictionis»)²⁴⁸. L'accenno finale alla libertà di contraddizione enfatizza poi l'aspetto di pura recettività/passività: una volta offertole, la presentazione/percezione dell'oggetto non è in potere della volontà (percepirlo o non percepirlo), perché è già stato colto, ma rimane in potere della volontà determinarsi ad una parte della contraddizione (perseguirlo o non perseguirlo).

Ed entriamo così in prossimità del punto secondo di questo primo articolo, che riguarda la potenza che la volontà può esercitare su questi atti, se cioè nei loro confronti possa definirsi realmente attiva. Seguendo uno schema che abbiamo

247 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{ra}: «Obiectum propositum voluntati nec in se nec in specie in qua relucet est actus vitalis voluntatis, ymmo intellectus, et per consequens non est motio immanens voluntati; sequitur quod movet voluntatem actione transeunte; igitur aliquid effective causat in voluntate quo voluntas allicitur respectu obiecti vel retrahitur a prosecutione ipsius».

248 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{ra}.

già osservato in Francesco, ma presente in molti Dottori – attribuendo cioè una nobiltà maggiore alla volontà sull'intelletto, e ritenendo che gli atti in possesso dell'intelletto debbano in qualche modo essere presenti anche nella volontà – Ripa propone alcune conclusioni, la prima delle quali responsiva per l'intero quesito:

Prima est ista, et est responsiva ad punctum: voluntas respectu cuiuslibet talis actus essentialiter est activa. Ista conclusio declaratur sic: quaelibet potentia vitalis est activa respectu sui actus in proprio genere; igitur consimiliter voluntas respectu cuiuslibet sui actus vitalis. Consequentia patet: nam voluntas non est imperfectior respectu suorum actuum vitalium quam aliae vitales potentiae. Et antecedens patet: nam intellectus tam respectu simplicis notitiae in proprio genere quam respectu aliorum sequentium – puta affirmandi et negandi, assentiendi et dissentendi et discredendi – est <potentia> essentialiter activa²⁴⁹.

Nonostante l'attività essenziale che pure la volontà mantiene nei confronti degli atti naturali causati dalla semplice presentazione dell'oggetto, Ripa rimane convinto che – per gli atti naturali di questo tipo (attrazione o repulsione) – l'oggetto mantenga una influenza che è più perfetta rispetto a quella esercitata dalla volontà («secunda conclusio est ista: respectu cuiuslibet actus naturalis obiectum perfectius influit quam voluntas»)²⁵⁰. Se così non fosse, sostiene Ripa, – se cioè la volontà esercitasse un influsso più perfetto rispetto a quello dell'oggetto – la volontà sarebbe in grado di essere attratta o provare repulsione verso un oggetto senza che l'oggetto le sia stato presentato, il che rappresenta una contraddizione, e in special modo nel contesto di una metafisica delle intensità del tipo di Ripa, all'interno della quale ogni ente è equiparabile ad un'intensità precisa: se la volontà risultasse, da questo punto di vista, più intensa dell'oggetto, l'attività dell'oggetto sarebbe ricompresa e sussunta all'interno dell'attività della volontà che potrebbe quindi fare a meno dell'oggetto nell'essere naturalmente attratta

249 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, concl. 1, f. 80^{ra}.

250 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, concl. 2, f. 80^{rb}.

dall'oggetto (!). Pertanto è necessario affermare – *conclusio 3* – che l'oggetto è naturalmente ed essenzialmente preordinato alla volontà nei confronti dell'azione che la volontà può intraprendere nei suoi riguardi («respectu cuiuslibet talis actus obiectum est voluntati ad agere essentialiter praeordinatum») ²⁵¹. Questa preordinazione essenziale dell'oggetto nei confronti della volontà è una parallela subordinazione essenzial-naturale della volontà nei riguardi dell'oggetto, tanto che la possibilità intrinseca di una naturale seduzione (*allectio*) o di una naturale repulsione può essere esercitata dall'oggetto stesso senza il concorso della volontà:

Quarta conclusio est ista: quemlibet talem actum sine voluntatis concursu obiectum proprium potest producere. Hoc probatur: nam obiectum respectu huiusmodi actuum concurrat ut causa aequivoca; igitur ipsum potest producere sine concursu cuiuscumque alterius causae non essentialiter sibi praeordinatae; sed voluntas respectu huiusmodi actus non praeordinatur sibi essentialiter, ymmo subordinatur sicut patet ex praecedenti conclusione; sequitur propositum ²⁵².

Se infine ci si interroga se la natura di questo atto, suscitato *naturaliter* dall'oggetto nella volontà (attrazione o repulsione), sia quella di una volizione o di una nolizione – giungendo dunque in prossimità del punto terzo di questo primo articolo – Ripa risponde con una chiara conclusione che toglie volizione e nolizione dal livello di questo atto. L'atto in esame, che precede per essenza l'effettiva volizione o nolizione con la quale la volontà liberamente risponde alla presentazione oggettiva del *datum*, non può essere – a sua volta – una volizione o una nolizione, ma deve essere qualcosa di distinto; ragion per cui ri-emerge l'importanza di quell'atto terzo, distinto e anteriore al volere/nolere, che tanta parte aveva nella proposta di Francesco d'Appignano:

Quantum ad tertium pono istam conclusionem: nullus huiusmodi actuum naturalium esse potest volitio vel nolitio. Ista conclusio probatur:

251 Ibidem., d. 1, q. 4, art. 1, concl. 3, f. 80^{rb}.

252 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, concl. 4, f. 80^{rb}.

nam respectu cuiuslibet talium actuum – si sit allectionis et obiectum non proponatur voluntati sub pura ratione boni – stat voluntatem ipsum nolle; igitur talis actus non est volitio, alias staret quod voluntas simul vellet et nollet, quantumlibet intense. Et eodem modo probari potest de alio actu retractionis quod cum ipso stet volitio²⁵³.

Il punto è chiaro: la percezione dell'oggetto piacevole (che non sia però il bene sommo, per il quale varranno rilievi particolari e piuttosto originali) è una pura *recezione* da parte della volontà della *natura allettante* dell'oggetto, distinta dalla volizione – successiva – mediante la quale la volontà opera effettivamente il perseguimento di ciò che la alletta, perché è sempre possibile che anche nei confronti dell'oggetto piacevole la volontà dinieghi la sua volizione; allo stesso modo la percezione dell'oggetto ripugnante (che non sia però il male in quanto tale) è una percezione della volontà distinta dalla nolizione – successiva – mediante la quale la volontà impedisce la prosecuzione dell'oggetto che la repelle. In parole più semplici: è sempre possibile rifiutare un oggetto presentatosi *naturaliter* come bene/piacevole ed è sempre possibile perseguire un oggetto presentatosi *naturaliter* come male/repellente, e questo perché tanto la volizione quanto la nolizione sono necessariamente distinte dalla percezione dell'oggetto. La percezione dell'oggetto è quindi essenzialmente preordinata – oltre che distinta – all'atto che la volontà deve comunque esercitare nei suoi confronti.

Peraltro Giovanni da Ripa insiste particolarmente su questo punto, sottolineando che «non è possibile che la volontà voglia e che possa, ma che non operi, a meno che non ci sia un qualche impedimento estrinseco, ma è possibile [invece] che la volontà sia allettata dal perseguimento dell'oggetto, che possa perseguirlo, ma che non segua però un effettivo operare; ne consegue pertanto che il fatto che la volontà sia allettata non è il fatto che la volontà operi, e di conseguenza questa attrazione (*allectio*) non è una volizione»²⁵⁴. Se inoltre questa attrattiva

253 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, concl. 1, f. 80^{rb}.

254 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{rb}.

esercitata dall'oggetto sulla volontà fosse una volizione, ne deriverebbe che sarebbe in grado di determinare sufficientemente l'indifferenza della volontà, che si troverebbe dunque a comandare in modo necessario sulle potenze esecutive. Questa spiegazione è insostenibile: «in tal caso infatti la volontà sarebbe simultaneamente libera nei riguardi dell'atto comandato, ma naturale [*ndc*: cioè necessitata] nei confronti della determinazione intrinseca, e così agirebbe più liberamente di quanto [liberamente] volesse (*et ita liberius ageret quam vellet*), mentre di fatto accade il contrario: si rapporta infatti più liberamente all'atto intrinseco di volere piuttosto che nei confronti dell'atto comandato; niente è infatti in potere della volontà quanto la stessa volontà stessa»²⁵⁵. Se peraltro «l'essere-attratta della volontà fosse coincidente con la volontà-che-vuole (il *significabile complexe*: *si voluntatem allici est voluntatem velle*), e l'essere-attratta della volontà non fosse in potere della volontà, ne seguirebbe che il fatto che la volontà voglia in un certo modo non è in potere di colui che esercita la volizione, ma al fatto che la volontà voglia in un certo modo seguirebbe necessariamente l'operare in quel modo; ne deriva che la capacità di dominare e muovere le potenze inferiori non è in potere della volontà, che si muoverebbe necessariamente a perseguire l'oggetto [attraente], con palese contraddizione»²⁵⁶.

Quello che Ripa sta cercando a più riprese di sottolineare è che esiste una differenza tra volizione – per essenza libera e contingente – e influsso inizialmente esercitato dall'oggetto – attrazione o ripugnanza, in quanto tali 'naturali' e necessari –

255 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^b: «Nam si talis allectio est volitio, sequitur quod determinat sufficienter indifferentiam voluntatis ad operari et per consequens voluntas mediante huius velle potest imperare potentiis executivis. Sed hoc est falsum: nam tunc voluntas simul esset libera respectu actus imperati et tamen naturalis respectu determinationis intrinsecae, et ita liberius ageret quam vellet, quod tamen est econtra: liberius enim se habet respectu actus volendi intrinseci quam respectu actus imperati; nihil enim est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas».

256 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^b: «Item ex alia parte si voluntatem allici est voluntatem velle et voluntatem allici non est in potestate voluntatis, sequitur quod voluntatem sic velle non est in potestate volentis, sed ad ipsam sic velle necessario sequitur operari; sequitur quod voluntatem imperari et movere potentias inferiores non est in potestate voluntatis, sed necessario movet ad prosecutionem obiecti, et sequitur contradictio».

perché se già l'attrazione (o il rifiuto) esercitati inizialmente dall'oggetto fossero una reale volizione o una reale nolizione, la volontà umana sarebbe ferreamente necessitata dall'oggetto, e non potrebbe che volere ciò che la attrae e rifuggire ciò che le ripugna, mentre al contrario è possibile perseguire ciò che ripugna e fuggire ciò che attrae, e questo perché la volontà è libera nella sua determinazione intrinseca, mentre la necessitazione si ha quando la volontà ha già costituito una sua autonoma volizione o nolizione finalizzata a perseguire o rifuggire l'oggetto, ecco perché sarebbe una contraddizione il fatto che la volontà agisca più liberamente di quanto liberamente voglia (*et ita liberius ageret quam vellet*). Ripa si spiega in modo abbastanza chiaro, recuperando implicitamente alcune delle tesi sostenute da Francesco d'Appignano:

Dico quod huiusmodi actus creati in voluntate ab obiectis, licet non sint actiones immanentes voluntati et voluntas per ipsos percipiat sua obiecta et tendat in ipsa, tamen non sunt proprie volitiones huius obiectorum nec sunt proprie actus contrari: simul enim sunt in voluntate quando idem obiectum sub utraque ratione proponitur – scilicet boni vel mali, eligibilis vel fugibilis – et ideo dico quod huius<modi> actus in voluntate sunt simplices tendentiae in obiecta vel simplices perceptiones obiectorum. Volitio autem vel nolitio est perceptio vitalis obiecti sub ratione eligibilis vel fugibilis et ideo distinguitur ab ipsis sicut simplex apprehensio intellectus ab actu assensus vel dissensus – omnis enim volitio est adhaesio ipsi obiecto volito, et nolitio est dissensus quodammodo – et ideo, sicut in intellectu secundi actus praesupponunt praevious, ita volitio et nolitio istos actus, et sicut secundi actus in intellectu sunt contrari et non primi – et ideo secundi non stant simul, sed primi – ita in voluntate volitio et nolitio non stant simul, licet actus naturales eis praevii sint compossibiles²⁵⁷.

Da notare che Ripa insiste molto su questa distinzione, tanto da attribuire diverse *rationes causales* tanto all'intelletto quanto alla volontà: così come la *ratio causalis* di un atto semplice dell'intelletto (*simplex apprehensio*) è distinta dalla *ratio causalis* di un atto complesso dell'intelletto (*apprehensio complexorum*), nonostante la potenza rimanga la medesima (intelletto), allo stesso modo la *ratio*

257 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, ff. 80^{rb-va}.

causalis della *volitio* è distinta dalla *ratio causalis* della *nolitio*, benché entrambe dipendano dalla medesima potenza che è la *voluntas*²⁵⁸. Ripa sembra in questo punto intervenire sull'intuizione di Francesco d'Appignano, che parlava di una facoltà per certi aspetti 'indefinita' dalla quale derivano le espressioni della volontà e quelle della nolontà, e che rappresenta una sorta di *aliquid absolutum* che solo per la maggior confidenza che noi abbiamo con la volontà chiamiamo, per traslazione, 'volontà' in senso universale²⁵⁹. In questo modo diviene quindi possibile, a Ripa, affermare l'esistenza di un atto terzo nella volontà, distinto e anteriore rispetto alla volizione e alla nolizione, che non è altro che la presentazione dell'oggetto offerto *naturaliter* alla volontà, tanto più che Ripa chiosa la *pars costruens* di questo primo articolo in questi termini: «Tertio differunt quoniam in secundis actibus consistit proprie imputabilitas ab bonum et malum, meritum et demeritum, primi vero non sunt imputabiles voluntati; et ideo secundi actus merito assimilantur actibus intellectus affirmandi et negandi, quoniam ex ipsis provenit prosecutio et fuga in appetitu intellectus et in ipsis est bonitas et malitia, sicut in secundis actibus intellectus veritas et falsitas»²⁶⁰. Anche sotto questo aspetto sembra difficile non scorgere una parziale riformulazione della proposta di Francesco d'Appignano, che perfeziona la natura dell'atto terzo individuato dall'appignanese inserendolo in una cornice di ordinazione essenziale all'interno della quale la volizione e la nolizione richiedono l'anteriore presentazione di un oggetto comunque *naturaliter* percepito dalla volontà. Giovanni da Ripa capovolge la *tensione-in* propria del terzo atto della volontà individuato da Francesco d'Appignano in una sorta di *rispondere-a* che enfatizza la natura

258 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, ff. 80^{rb-va}: «Advertendum est quod ad unitatem vel distinctionem potentiae nihil facit activitas: eadem enim potentia intellectiva est formativa apprehensionis simplicis et actuum complexorum, et non secundum eandem rationem causalem; et ita in voluntate alia est ratio causalis qua voluntas est activa volitionis et alia qua nolitionis, ymmo nedum est hoc verum de essentia finita sed etiam de voluntate finita: impossibile enim est quod diversi effectus fluant ab ipsa secundum eandem rationem causalem. Ad unitatem igitur potentiae vel diversitatem non requiritur unitas vel diversitas rationum causalium».

259 Cf. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 34-35.

260 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{va}.

recettiva della volontà e la subordinazione essenziale dei suoi atti di volere/nolere qualcosa alla presentazione *oggettiva* di quel qualcosa.

Questo impianto ci conduce ad un rilievo di grandissima importanza all'interno della filosofia di Ripa. Ciò che determina la distinzione delle varie potenze non è la loro attività, bensì la loro percettibilità: il modo in cui le potenze percepiscono i loro oggetti è ciò che le rende essenzialmente differenti, nonostante le potenze possano avere diverse *rationes causales* nei riguardi dei propri oggetti; ciò significa che l'unità della potenza – garantita dalla percettibilità dei suoi oggetti (*cognitive* per l'intelletto, *appetitive* per la volontà) – è compatibile con una pluralità di *modi agendi*:

Dico quod sicut voluntas per propriam perceptibilitatem est formaliter vitalis potentia, ita per ipsam distinguitur a qualibet alia, et ideo ubi diversa est perceptibilitas unius potentiae ab altera, potentiae sunt diversae, et ubi unitas perceptibilitatis, ibi est una potentia. (...) Et quia respectu cuiuscumque concurrunt variae rationes causales, stat concurrere diversos modos principiandi: modi enim principiandi conveniunt potentiae in quantum activa est, non in quantum perceptiva; ideo stat cum unitate potentiae in esse vitae diversitas modorum principiandi²⁶¹.

L'*aliquid absolutum* di cui parlava Francesco d'Appignano in riferimento a quella 'potenza' che è forse ancora anteriore alla volontà stessa e alla nolontà viene dunque ri-formulato da Ripa mediante la tesi della *perceptio vitalis*: l'unità di ciascuna potenza (intelletto, volontà, sensibilità), e al contempo la relativa differenza dalle altre potenze (l'intelletto non è la volontà) non dipende e non coincide immediatamente con l'attività stessa della potenza – con il rischio connesso di dover, ad esempio, distinguere la volontà dalla nolontà a causa dell'essenziale differenza tra l'atto di volizione e la nolizione – bensì dalla sua percezione vitale: in quanto *potentia vitalis*, ciascuna facoltà possiede un suo peculiare modo di percepire i propri oggetti; questo *modus percipiendi* è ciò che garantisce l'unità della potenza; al contempo, all'interno della stessa potenza

261 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{vb}.

e come suddivisione della sua *perceptibilitas vitalis* sono possibili una serie di *rationes causales* differenti, dalle quali – e non dalla potenza in quanto tale! – proviene la diversità degli atti, che dunque, nonostante la possibile reciproca differenza (volizione/nolizione, ad esempio), possono provenire dalla medesima radice, che è la stessa potenza in quanto contenente molteplici *rationes causales*. Ripa è molto chiaro:

Intellectus et voluntas non sunt diversae potentiae ex diversitate rationum causalium et modorum principiandi correspondentium, sed ex diversitate perceptibilitatum: aliter enim intellectus tendit in suum obiectum et percipit ipsum, aliter voluntas – prima cognitive secunda appetitive – et ita de cognitivis potentiis inter se, et de appetitivi²⁶².

Si tratta, forse, di un perfetto esempio della proliferazione di *formalitates* che costò a Ripa le saettate di Giovanni Gerson²⁶³.

2.2 Natura appetiva degli atti della volontà

Il secondo articolo che Ripa dedica agli atti della volontà domanda se qualsiasi atto della volontà sia, per la volontà, una forma di conoscenza (*utrum omnis actus voluntatis sit voluntati cognitio*)²⁶⁴. Si tratta di un approfondimento della teoria della *perceptio vitalis* accennato nella chiusura dell'articolo precedente, laddove si affermava che le potenze differiscono in virtù della forma di *perceptibilitas vitalis* che le caratterizza, alla quale possono appartenere comunque diverse *rationes causales* che determinano atti differenti. La risposta di Ripa al quesito in oggetto è negativa: un atto della volontà non rappresenta una forma di conoscenza, ma solo una percezione appetitiva (sfociante poi in una volizione o

262 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 1, f. 80^{vb}.

263 Cfr. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, Vrin, Parigi 1940.

264 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 2, ff. 80^{vb}-82^{ra}.

una nolizione). La *perceptio vitalis appetitiva* è ciò che esprime dunque la natura della *voluntas*. L'articolo propone due conclusioni, la prima delle quali stabilisce che ogni atto della volontà è una percezione della volontà:

Prima est ista: quilibet actus voluntatis est voluntati perceptio. Haec probatur: nam quilibet actus voluntatis est vitalis motio, et per consequens est actus voluntatis ut potentiae vitalis et perceptivae²⁶⁵.

La conclusione è evidente anche perché qualsiasi atto della volontà – non necessariamente una volizione o una nolizione, ma anche una semplice percezione di un oggetto presentatole, sulla scorta di quanto analizzato in precedenza – non può essere un vero e proprio atto della volontà se non è al contempo una percezione vitale di ciò che viene offerto alla volontà. In altre parole: non è possibile volere, non-volere, o semplicemente aderire a qualcosa di cui non si è avuta percezione; qualsiasi atto della volontà è pertanto una percezione vitale²⁶⁶. Accanto al carattere percettivo della volontà, la seconda conclusione ne esclude invece il carattere cognitivo, qualificando la ‘cognizione’ (o *notitia cognitiva*) come immagine o similitudine (*species*) dell’oggetto conosciuto ed escludendola dal novero degli atti propriamente volitivi, che non sono delle *comprehensiones* di *species*, ma piuttosto delle *tensiones appetitivae*:

Secunda conclusio est ista, et responsiva ad articulum: nullus actus voluntatis potest esse respectu voluntatis cognitio. Ista conclusio probatur, primo sic: nullus actus voluntatis ut sic est ymago et similitudo obiecti; omnis cognitio est similitudo et species sive ymago obiecti cogniti; igitur nulla volitio sive nolitio est cognitio, et ita de quolibet actu voluntatis²⁶⁷.

265 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, concl. 1, f. 80^{vb}.

266 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 80^{vb}: «Item, quaelibet adhaesio alicui obiecto est perceptio – non enim potest aliquid adhaerere vitaliter alicui, nisi ipsum percipiat: percipere enim idem est quod perfecte capere – ; voluntas igitur quae vitaliter unitur obiecto et ipsi plene adhaeret ipsum percipit, et consimiliter actus oppositus adhaesioni est perceptio; igitur quilibet actus voluntatis est perceptio».

267 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, concl. 2, f. 80^{vb}.

Se non viene negato il carattere cognitivo della volontà, non sarebbe possibile – né tantomeno necessario – distinguere l'intelletto dalla volontà, dal momento che la volontà conserverebbe la prerogativa conoscitiva dell'intelletto e si perderebbe la distinzione tra potenza cognitiva e potenza appetitiva:

Nam quilibet actus voluntatis esset vere notitia intellectualis, et per consequens quaelibet potentia volitiva esset formaliter intellectiva. Consequens falsum: nam tunc quilibet actus qui est in intellectu potest esse notitia voluntatis, si in ipso per Dei potentiam subiective ponatur. Consequens falsum: nam actus intelligendi qui est praecise notitia intellectus non est aliquo modo actus appetendi, et ideo non potest esse actus vitalis appetitivae potentiae²⁶⁸; o, più chiaramente: «si conclusio non sit vera, sequitur quod intellectus et voluntas sunt eadem omnino potentia et eodem modo perceptiva, et tunc omnis cognitio est actus voluntatis et intellectus indifferenter, et in proposito nulla esset quaestio²⁶⁹.

Le lunghe discussioni, all'apparenza ridondanti, che Ripa dedica alla distinzione tra intelletto e volontà – distinzione basata sulla diversa percettibilità delle due potenze, l'una cognitiva, l'altra appetitiva, senza possibilità che la prerogativa dell'una si faccia comune all'altra – si inseriscono in un più ampio dibattito finalizzato non soltanto ad intervenire su un punto relativamente delicato della proposta di Francesco d'Appignano, ma più che altro a criticare la posizione di Adamo di Wodeham, che nella sua *Lectura secunda* sosteneva esattamente l'opposto della seconda conclusione di Ripa («secundo dico – non asserendo sed opinando – quod omnis actus appetendi et odiendi, et ita frui, est quaedam cognitio et quaedam apprehensio»)²⁷⁰, come peraltro sottolinea bene lo stesso

268 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{ra}.

269 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{ra}.

270 Adam Wodeham, *Lectura Secunda super Primum Sententiarum*, d. 1, q. 5, edd. R. Wood - G. Gal, St. Bonaventure - N. Y. 1990, vol. 1, pp. 273-278.

*Supersubtilis*²⁷¹. Vale la pena ricordare che anche Francesco d'Appignano, in merito all'atto terzo della volontà che, nella sua proposta, rimane per certi aspetti un semplice protendersi della volontà nell'oggetto, anteriore tanto al suo *volere* o *nolere* quanto alla *bonitas* o *malitia* del suo atto, incontrava strutturalmente delle difficoltà nel distinguere tra la natura attuativa della volontà e quella conoscitiva dell'intelletto²⁷². Non è dunque casuale che Ripa insista particolarmente nel tentativo di distinguere la volontà dall'intelletto, nonostante il bersaglio principale di questo articolo rimanga la più esplicita tesi di Adamo di Wodeham.

Nel corso di un'estesa critica alla proposta del francescano inglese, Ripa assume una posizione che lo conduce a ribadire una distinzione netta tra *perceptio* e *notitia/cognitio*, in modo tale che sia possibile affermare che ogni potenza *percepisce* i propri oggetti (non è possibile *volere/nolere* o *intelligere* senza percezione dell'oggetto), senza che per questo ogni *perceptio* sia assimilabile

271 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 1, f. 81^{ra}: «Sed contra istam conclusionem sunt rationes cuiusdam Doctoris nostri qui tenet de directo oppositum: ponit enim quod omnis actus appetendi est quaedam notitia voluntatis, quam conclusionem probat multipliciter».

272 Alliney evidenzia questo aspetto della proposta di Francesco, riconducendolo ad una interpretazione della scotiana *Lectura*, I, d. 39. Cf. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico*, art. cit., p. 29: «Mette tuttavia conto notare che Francesco tace riguardo alla terza forma di libertà presente nella tassonomia scotiana, che avrebbe invece il compito non secondario di evitare che la volontà, in quanto libera, sia limitata alla considerazione dei propri oggetti, senza la capacità di produrre degli effetti concreti. In altre parole, senza il terzo tipo di libertà la volontà, così come la concepisce Francesco, non si distinguerebbe dall'intelletto, con il quale condivide il secondo tipo di libertà, e non sarebbe perciò costitutivamente una potenza pratica, capace cioè di dare corso ad azioni nel mondo extramentale. Il teologo di Appignano limita così la ragione formale della libertà assoluta all'aspetto dispositivo dell'attività della potenza, senza assicurare alla volontà anche una essenziale capacità potestativa. Bisogna ora ricordare che, secondo Francesco, l'atto terzo della volontà non ha alcun connotato particolare che lo distingua dall'atto terzo dell'intelletto, tanto che il primo è introdotto tramite un'analogia con il secondo. Questa genesi condivisa, come si è visto, priva la volontà di ogni costitutiva caratteristica operativa che la distingue dall'intelletto». Cf. anche G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 34: «La prima affermazione di cui il teologo deve dare conto è che non vi è un principio attivo dell'anima che risponde al nome di 'volontà'. Questa affermazione è a prima vista sorprendente, e per comprenderla adeguatamente bisogna tenere a mente che il francescano concepisce la volontà sul modello dell'intelletto. Questo atteggiamento è già stato notato in altre occasioni ed è confermato nei testi che stiamo prendendo in considerazione».

ad una *notitia*, prerogativa della percezione intellettuale (è cioè possibile volere/nolere un oggetto senza che l'oggetto sia stato conosciuto tramite una *notitia* intellettuale):

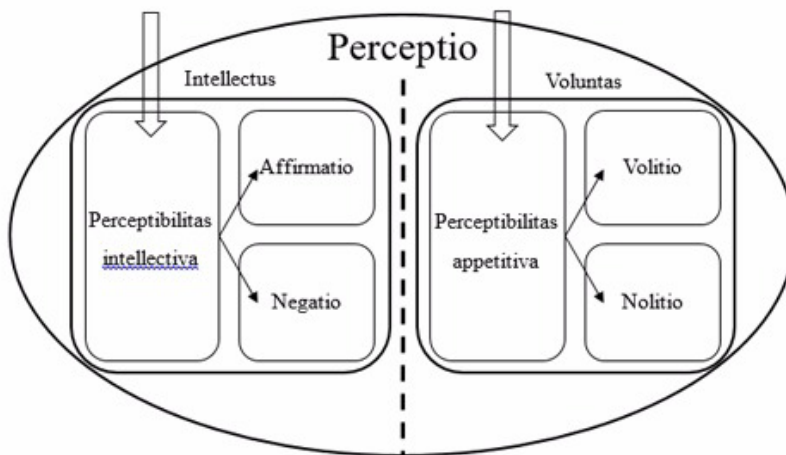
Videtur igitur quod omnis vis volitiva sicut est vitalis et spiritualiter sensitiva obiecti secundum motus delectabiles vel tristabiles, ita etiam sit spiritualiter perceptiva et per consequens aliquo modo experitur suum obiectum, nec est verum quod omnis experientia sit notitia intuitiva vel iudicium evidens: non enim omnis experientia est notitia, licet quaelibet sit perceptio ut dictum est; voluntas vero sicut percipit obiectum, ita etiam experitur ipsum²⁷³.

In questo modo Giovanni da Ripa ridimensiona il campo di estensione della *notitia intuitiva* (intesa come percezione conoscitiva diretta dell'oggetto, che richiede una presentazione 'empirica' dell'oggetto alla facoltà che lo percepisce), cosicché *notitia intuitiva* vera e propria, intesa come *conoscenza*, rimane appannaggio esclusivo della percezione intellettuale dell'oggetto che si presenta conoscitivamente all'intelletto, mentre la volontà – priva di una vera e propria *perceptibilitas* conoscitiva (*cognitio*) – rimane dotata di una percezione intuitiva 'non-conoscitiva-ma-appetitiva' dell'oggetto che la attrae o la respinge, contribuendo a preservare in questo modo i caratteri separati di facoltà conoscitiva (intelletto) e facoltà appetitiva (volontà).

Anche per la proposta di Ripa si può tentare una rappresentazione grafica che ne agevoli la comprensione, in particolar modo in riferimento a questa dottrina (*perceptio vitalis*) che struttura il discorso del *Supersubtilis*. Se si attribuisce – in conformità a quanto indicato da Ripa – al dominio della *perceptio* un'estensione più vasta rispetto a quella accordata ai domini, subordinati, di *cognitio* e di *appetitus*, diventa possibile individuare la cornice nella quale Ripa iscrive la distinzione tra le facoltà dell'anima.

273 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^b.

Questa impostazione (che potrebbe essere tranquillamente estesa alla sensibilità, che per ragioni di spazio non verrà qui considerata) può venire sovrapposta perfettamente alla rappresentazione grafica del meccanismo della *perceptio vitalis*: (a) non ogni percezione è una conoscenza (o una tensione appetitiva), ma ogni conoscenza (o tensione appetitiva) è una percezione; (b) qualsiasi percezione vitale (conoscitiva o appetitiva), che garantisce la distinzione tra le potenze dell'anima, è sufficiente ad innescare l'attività della relativa potenza, senza interferenze da parte di altre facoltà:



In questi termini né la volontà viene modellata sull'intelletto, né l'intelletto sulla volontà, ma entrambe sulla base di una struttura più originaria che fa della percezione vitale oggettuale (estrinseca/intrinseca) la ragione della differenza tra le facoltà dell'anima e al contempo causa sufficiente per l'attivazione stessa di ciascuna potenza, secondo la sua propria natura. Rimane per certi aspetti vero che la volontà è cieca (potenzialmente priva di una *notitia cognitiva*), ma Ripa chiarisce in quale modo ciò non costituisca una contraddizione:

Ad quintam, si vocetur voluntas 'caeca' quia non cognitiva, concedo quod ipsa est caeca; sed quia caecitas magis proprie potest dicere carentiam cuiuscumque perceptionis, ideo dico quod non est caeca quoniam spiritualiter est vitalis et perceptiva²⁷⁴.

274 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{vb}.

Su questa via Ripa è peraltro in grado di indebolire il noto assunto ‘non è possibile che la volontà sia condotta sull’*incognito*’:

Dico igitur ad rationem quod tota videtur super hoc sustentari: quod impossibile est voluntatem ferri in incognitum, quae propositio potest multipliciter intelligi. Primo sic: ‘impossibile est voluntatem ferri in incognitum sibi’, et haec propositio nedum est falsa, sed impossibilis; impossibile est enim voluntatem aliquid cognoscere sicut impossibile est ipsam esse ut sic potentiam cognitivam vel intellectivam. Alio modo potest intelligi sic: ‘impossibile est voluntatem ferri in incognitum intellectui’, et isto modo ipse etiam habet negare ipsam: nam stat sine contradictione voluntatem velle absque hoc quod intellectus intelligit: potentia enim volitiva non dependet necessario in suo actu ab actu potentiae intellectivae²⁷⁵.

La presentazione intellettuale di un oggetto alla volontà – sostiene Ripa – non è mai strettamente necessaria affinché la volontà semplicemente voglia, ma solo nel caso in cui l’oggetto muova *oggettivamente* la volontà a volere («voluntas potest velle absque hoc quod aliquid praesentetur voluntati per intellectum: talis enim praesentatio non requiritur nisi quia obiectum *objective* movet voluntatem; sed hoc non est necessarium absolute ad actualem volitionem») ²⁷⁶; in questo modo la volontà mantiene una potenza vitale indirizzata al volere/non-volere che rimane distinta da una percezione intellettuale/cognitiva dell’oggetto voluto. Si apre quindi la possibilità che la volontà persegua, motivata semplicemente dall’indifferenza della sua libertà, qualsiasi oggetto percepito, indipendentemente da una sua chiara percezione intellettuale²⁷⁷. Ripa recupera la radice della libertà che Francesco d’Appignano aveva collocato in una originaria ‘tensione-in’, anteriore agli atti di volizione e nolizione, slegandola addirittura dalla conoscenza intellettuale; in questo modo la volontà umana può potenzialmente volere il male (che può avere il carattere di ‘percepito vitalmente dalla volontà’, senza il

275 Id., *ibid.*, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{va}.

276 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{va}.

277 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 81^{vb}: «Non video quod claudat repugnantiam quod voluntas velit et intellectus non intelligat, sive eadem res possit esse actus utriusque potentiae sive non».

carattere parallelo di ‘concepito intellettivamente’ che ne ridimensionerebbe la percezione). Si dovrà poi vedere come il Bene in quanto tale – l’essenza divina infinita – andrà a necessitare la volontà umana impedendone una deviazione, ma sarà oggetto dell’ultima questione di questa lunga *distinctio* 1.

2.3 Passioni nella volontà

In un terzo articolo, idealmente collegato accanto al primo, dedicato agli atti della volontà, Ripa analizza questo problema: ‘nella volontà esiste una passione (*passio*) terza rispetto al volere e al non-volere?’, declinato secondo questa lettura: «e si tratta di indagare se queste passioni: gioia e tristezza e simili, che si trovano nella potenza volitiva siano delle operazioni della volontà, e cioè volizioni o nolizioni»²⁷⁸. Il punto in questione è dunque di sapere non soltanto se le passioni intese in senso rigoroso siano delle vere e proprie attività della volontà oppure no, ma di capire se il dominio stesso delle passioni coincida con l’ambito delle volizioni/nolizioni o risulti più ampio, allo stesso modo in cui il dominio della *perceptibilitas vitalis* risultava più ampio e ricomprendeva tanto la conoscenza intellettuale quanto l’appetito volitivo. Ripa propone una serie di conclusioni prima di andare a colpire, nel corso delle obiezioni di questo articolo, le tesi di Gregorio da Rimini:

Circa determinationem istius articuli pono aliquas conclusiones. Prima sit ista: non quaelibet delectatio voluntatis est volitio. Haec probatur: nam actus voluntatis creatus naturaliter ab obiecto proposito voluntati sub ratione delectabilis causat delectationem in voluntate – etiam <in> voluntate remittente per actum liberum, puta nolle – quilibet enim experitur quod si aliqua illecebra proponitur voluntati delectabili, ipsam inclinatur antequam voluntas eliciat velle vel nolle; igitur non quaelibet delectatio in voluntate est volitio²⁷⁹.

278 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, f. 82^{ra}: «Tertius articulus est iste: utrum in voluntate sit aliqua passio quae non sit volitio vel nolitio. Et est quaerere numquid huiusmodi passiones: delectatio et tristitia, et consimiles in potentia volitiva sint operationes voluntatis, puta volitio vel nolitio».

279 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 1, f. 82^{ra}.

In questa conclusione si osservano le eco di dibattiti risalenti quantomeno al periodo di Pietro Aureolo, che discorrendo circa la libertà ne aveva evidenziato il carattere di *delectatio*²⁸⁰. Ancor più chiaramente Ripa precisa che «la letizia (*delectatio*) è la stessa cosa dell'inclinazione della volontà [che si ha] quando l'oggetto attraente (*obiectum illecebrosum*) le viene proposto; ma una tale inclinazione o attrazione non è una volizione [*ndc*: non è una volizione perché è naturalmente anteriore alla volizione liberamente prodotta dalla volontà per dar seguito a questa attrazione]; quindi ecc. La prima parte è evidente: l'oggetto attraente infatti invoglia, ed è per questo motivo che invoglia: perché 'invogliare in questo modo' è gradevole per la volontà; dunque ecc.»²⁸¹. La chiara distinzione tra attrattiva inizialmente e naturalmente esercitata dall'oggetto e letizia che coincide con la volizione effettiva con la quale si persegue l'oggetto desiderato emerge con chiarezza dalla seconda conclusione:

Secunda conclusio est ista: quaelibet volitio in voluntate respectu obiecti habiti vel obtenti est delectatio. Hoc probatur: nam quilibet qui obtinet illud quod vult et delectatur in ipso et non delectatione distincta a tali volitione; igitur etc. Prima pars antecedentis patet: nam omnis quies in obiecto convenienti est delectatio. Minor patet: nam per id quo voluntas formaliter quiescit in obiecto convenienti, formaliter delectatur;

280 Cf. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari*, art. cit., p. 31-32: «Pietro Aureolo, recuperando di fatto il significato più genuinamente aristotelico del termine, sosterrà che i contemporanei dibattiti sull'essenza della libertà nascono dall'errore di ritenere che essa implichi il controllo delle proprie azioni. La libertà non comporta la contingenza né si oppone alla necessità, e in questo è del tutto simile alla natura, la cui mancanza di regolarità impedisce di considerarla un principio sempre necessario. L'opposizione scotiana fra libertà e natura come principi essenzialmente opposti si sfalda nell'osservazione empirica della contingenza del creato, dove '*senes aliquando non canescunt*'. Se il modo di agire è comune a tutte le potenze attive, la libertà e la natura si distinguono solo in base alla percezione interiore del soggetto nell'agire. In altre parole, la libertà non è più una caratteristica strutturale ed esclusiva della volontà umana, ma è semplicemente la *delectatio*, il diletto con cui si compie spontaneamente un'azione. Di conseguenza, essa è condivisa da ogni creatura in grado di provare piacere, tanto che anche i bambini e gli animali, quando agiscono senza costrizioni, sono liberi».

281 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, d. 1, q. 4, art. 3, f. 82^{ra}: «Idem est inclinatio voluntatis cum obiectum illecebrosum proponitur et delectatio; sed talis inclinatio sive allectio non est volitio; igitur etc. Prima pars antecedentis patet: nam obiectum delectabilis allicit, ideo allicit quoniam sic allicere est delectabile voluntati; igitur etc.».

sed voluntas volitione quiescit in tali obiecto – volitio enim est quaedam inhaesio voluntatis obiecto voluto – ; igitur etc.²⁸².

Poiché, per definizione, ‘la volizione è una sorta di adesione della volontà nell’oggetto desiderato’, essa postula un oggetto attraente (*illicebrosum*) che precedentemente la alletti – secondo l’articolo precedente è indifferente che la volontà, potenza appetitiva, conosca l’oggetto (secondo una *notitia cognitiva* prerogativa dell’intelletto, potenza conoscitiva), perché è sufficiente che lo percepisca vitalmente in quanto attraente – alla cui attrazione faccia seguito una volizione intesa come atto libero finalizzato ad ottenere quell’oggetto e, di conseguenza, una forma di letizia conseguente alla quiete che si ha quando si entra in possesso dell’oggetto desiderato. Allo stesso modo, di rimando – conclusione 3 – la tristezza non è altro che una volizione rivolta ad una cosa che non si possiede, e che genera tristezza proprio in virtù della non-raggiunta-quiete che la volontà potrebbe sperimentare nel raggiungimento dell’oggetto desiderato:

Tertia conclusio est ista: quaelibet volitio rei non habitae quae proprie dicitur desiderium est tristitia. Ista patet: quaelibet motio voluntatis repugnans termino est motio contraria voluntati, et per consequens est tristitia – omnis enim talis motio est poenalis – ; sed quaelibet volitio respectu non habiti est quaedam motio difformis termino – talis enim volitio est inefficax – et ideo volitum sibi repugnat; igitur etc.²⁸³.

Curiosamente Giovanni da Ripa insiste su questa via di composizione geometrica delle passioni (anticipando – per così dire – quelli che saranno i tratti caratteristici dei libri III-IV dell’*Ethica* di Spinoza?), affermando che nello stesso modo in cui la volizione che si acquieta nell’oggetto desiderato (*efficax*) è una gioia, così la nolizione che termina nell’allontanamento dall’oggetto non-voluto (*efficax* nei confronti del *nolitum*) è parimenti una letizia:

282 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 2, f. 82^{ra}.

283 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 3, f. 82^{ra}.

Quarta conclusio: quaelibet nolitio voluntatis efficax respectu noliti est delectatio. Ista patet, nam quaelibet talis est motio in obiectum conveniens. Et ex hac sequitur ultra quod quaelibet nolitio voluntatis inefficax est tristitia: nam est motio repugnans inter potentiam et obiectum²⁸⁴.

Una quinta conclusione proposta da Ripa afferma che qualsiasi atto della volontà, volizione o nolizione che sia, se considerato in sé stesso e in quanto tale non è *causa* di alcuna passione della volontà (letizia, tristezza o altre). L'apparente contraddizione nei confronti delle conclusioni precedenti si spiega perché la passione – letizia o tristezza – si genera non necessariamente in virtù del solo atto della volontà, ma piuttosto nel risultato dell'azione: se la volizione è efficace ed entra in possesso dell'oggetto desiderato, in tal caso si genera la passione della gioia (posteriore alla volizione esattamente come la volizione in quanto tale è naturalmente posteriore all'attrazione iniziale esercitata dall'oggetto desiderabile); se la volizione è inefficace e non entra in possesso dell'oggetto desiderato si genera la passione della tristezza. Per Ripa, in altre parole, la passione non rappresenta sempre e necessariamente l'effetto *diretto* della volizione in quanto tale, ma soltanto l'effetto *mediato* della volizione che è efficace (piacere) o di quella che è inefficace (dispiacere). Lo stesso discorso si applica alle nolizioni, efficaci o inefficaci, riferite agli oggetti non-voluti²⁸⁵. L'ultima conclusione di questo terzo articolo afferma che qualsiasi qualità (*qualitas*) della volontà – nolizione o volizione, dunque – è un'operazione della volontà e ne esprime una mozione vitale, in modo tale che le passioni conseguano agli atti della volontà e non coincidano necessariamente ed immediatamente con essi:

Sexta conclusio: quaelibet qualitas voluntatis est operatio. Haec

284 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 4, f. 82^{ra}.

285 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 5, f. 82^{ra}: «Quinta conclusio: nullus actus voluntatis – sive nolitio vel volitio – est causativus tristitiae vel delectationis sive alterius cuiusvis consimilis passionis. Probat: nam quaelibet volitio vel nolitio est efficax respectu voliti – et sic per se ipsam est delectatio – vel est inefficax ita quod difformis volito, et sic est tristitia; sed quaelibet

probat: nam quaelibet qualitas voluntatis est eius vitalis motio et perceptio, et per consequens per quamlibet talem aliquid percipitur; igitur quaelibet talis est actio immanens et operatio²⁸⁶.

Non è escluso che una mozione della volontà sia contemporaneamente anche una passione di gioia o di tristezza, perché anche l'atto naturale di attrazione o repulsione esercitato dall'oggetto presentato alla volontà genera una passione di gioia o di tristezza²⁸⁷, ma per non ridurre l'attività volitivo-nolitiva della volontà (attività vitale in quanto qualità essenziale della *vis volitiva*) ad una passione, Ripa preferisce distinguere *activitates* e *passiones* della volontà (le prime indagate nell'*art. 2*; le seconde nell'*art. 1*) senza ridurle necessariamente ed in ogni caso le une alle altre. In parole più semplici, cioè, le passioni in quanto tali – gioia e tristezza, diletto e dispiacere – rappresentano un dominio più ampio di quello degli atti della volontà propriamente intesi (volizione e nolizione): alcune passioni, infatti, sono determinate dalla stessa presentazione naturale di un oggetto alla volontà (*art. 1*: l'oggetto presentato alla volontà la attrae/respinge *naturaliter*), altre passioni coincidono direttamente con le volizioni o nolizioni; altre ancora sono posteriori alla volizione o alla nolizione; giammai, però, la volizione o la nolizione è *causa* della passione, che è piuttosto una conseguenza naturale di una volizione/nolizione efficace/inefficace. Da notare che le passioni di letizia o di tristezza che *seguono* gli atti liberi della volontà sono le disposizioni morali²⁸⁸ intese come *habitus* che inducono la volontà a muoversi conformemente alla passione di letizia conforme alla morale («sicut enim obiectum delectabile

volitio vel nolitio necessario est conformis vel difformis obiecto; igitur etc».

286 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, concl. 6, ff. 82^{ra-rb}.

287 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, f. 82^{rb}: «Obiectum enim sub ratione delectabilis apprehensum propositum voluntati ante omnem actum volitionis vel nolitionis causat in voluntate actum naturalem per quem voluntas allicitur, et talis est realiter delectatio (...). Isto etiam modo vis volitiva potest gaudere vel tristari, delectari quantumlibet vel dolere, circumscripto omni actu libero voluntatis».

288 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, f. 82^{rb}: «Quaedam vero sunt delectationes vel tristitiae posteriores naturaliter actibus liberis: tales autem sunt qualitates creatae in voluntate ab habitibus

non movet potentiam nec inclinatur nisi causando in voluntate quemdam actum delectabilem quo voluntas formaliter inclinatur et tendit in ipsum obiectum, ita conformiter est de habitu: inclinatur enim delectabiliter ad actus conformes»²⁸⁹, e che escono rafforzate dal progressivo uso che se ne fa.

Terminata la parte costruttiva dell'articolo, Ripa procede criticando le tesi di Gregorio da Rimini, che sosteneva una posizione direttamente opposta rispetto a quella del *Supersubtilis*, appiattendoci cioè – quantomeno nell'interpretazione di Ripa – ogni atto della volontà ad una passione di tristezza o letizia, mentre egli è invece incline a distinguere il piano delle *passiones voluntatis* da quello delle (meno estese) *actiones/operationes voluntatis*:

Sed contra aliqua praemissorum aliqua obicientur contraria. Contra primam conclusionem est opinio cuiusdam moderni qui de directo ponit oppositam: dicit enim quod omnis delectatio est dilectio²⁹⁰ (*dilectio; ndc*: ossia una passione, nell'accezione che gli conferisce Ripa), quam conclusionem probat primo sic: omnis actus voluntatis est dilectio vel odium; sed nulla delectatio est odium; igitur omnis delectatio est dilectio. Maior sic probatur: omnis actus voluntatis est velle vel nolle, secundum omnis, seu consensus vel dissensus secundum beatum Augustinum, XIV *De Trinitate*, capitolo 6, seu prosecutio vel fuga ut innuit Philosophus VI *Ethicorum*, et omnia haec idem significant; omne autem velle est dilectio et e converso, omne nolle odium et converso; igitur etc. Minor patet cuilibet²⁹¹.

La risposta ai testi di Gregorio, riportati *sententialiter* e in maniera abbastanza

moralibus acquisitis, tristabiliter vel delectabiliter moventibus voluntatem».

289 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 2, f. 82^{rb}.

290 Gregorius Ariminensis, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 1, q. 2, art. 2, edd. D. Trapp - V. Marcolino - M. Santos-Noya - W. Eckermann - M. Schulze, De Gruyter, Berlin - New York 1981, (Gregorii Ariminensis OESA *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, I), p. 217: «Quantum ad secundum articulum pono quattuor conclusiones: prima est quod omnis delectatio est operatio. *Secunda quod omnis delectatio est dilectio*. Tertia quod non omnis dilectio est delectatio. Quarta, quod non omnis dilectio est desiderium vel delectatio, sed est aliqua quae non est nec haec nec illa», corsivo mio.

291 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, q. 4, art. 3, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 82^{rb}.

fedele, fa leva sulla dottrina che Ripa ha già sviluppato nei due articoli precedenti:

Ad primam nego maiorem, et ad probationem nego quod omnis actus voluntatis sit velle vel nolle, quod potest probari per eum in isto passu: idem enim sumit prosecutionem et fugam quod velle vel nolle; sed non omnis actus voluntatis est prosecutio vel fuga, sed tantum actus liber in quo consistit proprie bonitas vel malitia moralis; talis autem ad sui productionem necessario praerequit dictamen rationis – iuxta dictum Philosophi in eodem VI quod in intellectu veritas et falsitas, in appetitu prosecutio et fuga – ; sed non omnis actus voluntatis est talis, puta ille qui causatur ex simplici motione et appetentia obiecti²⁹².

2.4 Caratteri essenziali dell'atto volitivo nell'essenza divina

In un quarto articolo che prepara il passaggio all'ultima questione di questa *dist.* 1, Ripa si prefigge di indagare questo problema: alla volontà divina corrisponde una qualche denominazione vitale che non sia volizione o nolizione? Il senso di questo articolo, come spiega lo stesso *Supersubtilis*, risiede nel verificare la tenuta della tesi che attribuirebbe alla volontà divina una denominazione vitale di natura identica rispetto a quella che si incontra nella volontà umana, e – secondariamente – una forma di letizia per certi aspetti 'naturale' che preceda gli atti liberi della volontà divina e che non coincida dunque con una volizione/nolizione determinata dall'essenza divina²⁹³.

Vale la pena notare che la metafisica di Ripa consente un'importante distinzione, ancorché implicita, nella questione in oggetto: mediante l'abbandono dell'univocità scotiana (ristretta al solo dominio creaturale) e il corrispondente ritorno all'analogia metafisica tra le perfezioni divine e quelle creaturali, nonché

292 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 3, f. 82^{va}.

293 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 4, f. 82^{va}: «Ultimus articulus est iste: utrum voluntati divinae correspondeat aliqua vitalis denominatio quae non sit volitio vel nolitio. Et ad hoc intendit articulus: numquid voluntati divinae correspondeat aliquis actus eiusdem denominationis cum actibus naturalibus praevius actibus liberis vel etiam aliqua delectatio quae non sit formaliter eius volitio».

grazie alla teoria delle *denominationes perfectionis* comunicate analogicamente da Dio alle creature mediante successive *replicationes unitatis divinae*, il *Supersubtilis* è in grado di negare che la *ratio perfectionis* della volontà sia la medesima in Dio e nelle creature; ciò significa che la volontà non è una perfezione univocamente comune a Dio e alle creature e distinta mediante i trascendentali disgiuntivi infinito/finito, bensì una perfezione che *immensamente* perfetta in Dio viene comunicata *ad extra per participationem*, generando un calco analogico che è solo affine, ma non univoco, all'*exemplar* da cui deriva. In questo modo è possibile, nella filosofia di Ripa, ipotizzare due *rationes essentielles* distinte per la volontà divina e per quella creata; non è detto, dunque, che le prerogative dell'una siano anche – necessariamente e in quanto tali – reperibili nell'altra, e per quanto la distinzione scotiana infinito/finito sia stata picconata dalla più massiccia distinzione ripiana tra *immensitas* da un lato (divina e increabile/incomunicabile) e *duplicitas* infinito/finito dall'altro (entrambi creati/creabili), l'intensità immensa della volontà divina (metaforicamente 'affine' all'*infinitas* scotiana) mantiene inalterata la sua capacità distintiva rispetto alla volontà creata.

Per quanto concerne il problema in esame, Ripa considera l'articolo interamente dipendente da quelli anteriori, pertanto la soluzione può essere condensata in due relativamente brevi conclusioni. La prima conclusione introduce una differenza essenziale tra la volontà divina e la volontà creata, in base alla quale si nega l'attribuzione alla volontà divina di volizioni o nolizioni essenzialmente affini al tipo di quelle determinate dalla volontà creata:

Prima sit ista: voluntati divinae nulla correspondet volitio vel nolitio ut potentiae materiali nec aliquis actus vitalis. Istam intelligo sic: quod voluntas divina nullum habet actum naturalem praevium quodammodo actui libero, sicut in voluntate creata²⁹⁴.

La dimostrazione della conclusione è interessante perché si appoggia alla natura della fruizione nel caso dell'essenza divina. Se infatti – sostiene Ripa –

294 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 4, concl. 1, f. 82^{vb}.

la volontà divina potesse disporre di un atto *naturale* anteriore e distinto dalla volizione o dalla nolizione libera (come per la volontà creata è la presentazione/manifestazione naturale dell'oggetto), tale atto potrebbe essere soltanto l'adesione naturale all'essenza divina in quanto oggetto presentato alla volontà divina come bene immenso («si actus talis ponatur, potissime erit ille quo divina essentia obicitur voluntati divinae ut bonum immensum»), ma, se così fosse, tale oggetto attrarrebbe immensamente la volontà divina, che vi tenderebbe in modo naturale senza alcuna determinazione dell'intelletto («videtur enim quod tale obiectum immense alliciat voluntatem divinam et quod voluntas divina modo naturali tendat in illud absque omni praevio dictamine rationis»). Questa tesi è giudicata insostenibile perché l'atto in questione – tensione della volontà divina nell'oggetto 'essenza divina' presentatole come bene immenso – sarebbe fruizione, ma la fruizione è per sua stessa essenza una volizione, ed è dunque impossibile che il medesimo atto sia anteriore alla volizione (in quanto tensione naturale nell'essenza divina) e simultaneamente volizione (in quanto fruizione dell'essenza divina)²⁹⁵. Da ciò si conclude che nell'essenza divina non esiste alcun atto terzo anteriore alla volizione e alla nolizione, e dunque una differenza essenziale tra le due forme di *voluntas*.

La seconda conclusione, che termina questo brevissimo articolo, afferma semplicemente che nell'essenza divina si può incontrare soltanto fruizione, e pertanto qualsiasi piacere o diletto è riconducibile – nel solo caso dell'essenza divina – ad una fruizione, che è un atto libero della volontà:

Secunda conclusio est ista: quaelibet delectatio in voluntate divina formaliter est fruitio. Ista probatur, quia omnis delectatio ymaginabilis vel est ex obiecto naturaliter alliciente, vel ex habitu delectabiliter movente, vel est ex dilectione obiecti. Prima non est in Deo, per priorem conclusionem, nisi talis sit fruitio. Nec secunda, ut notum est. Si tertia, cum quaelibet talis

295 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 4, f. 82^{vb}: «Sed hoc est falsum: nam talis actus formaliter est fruitio; omnis autem fruitio est volitio; sed nullus actus praevious actui libero in voluntate creata est volitio vel nolitio».

sit volitio sive dilectio, sequitur intentum²⁹⁶.

Da queste due conclusioni Ripa è in grado di concludere che all'essenza divina non può corrispondere nessuna denominazione vitale che non sia formalmente una volizione o una nolizione («ex hiis duabus conclusionibus patet quod nulla denominatio vitalis potest correspondere voluntati divinae quae non sit formaliter volitio vel nolitio»)²⁹⁷. La libertà della volontà divina, essenzialmente più perfetta di quella umana e priva di una forma di libertà di contraddizione nei confronti di sé stessa (in quanto oggetto immenso), viene descritta da Ripa nelle argomentazioni finali che concludono la q. 4, rispondendo agli argomenti di apertura: non è possibile argomentare che qualsiasi atto della volontà creata è una volizione o una nolizione a partire dal fatto che è così anche nella volontà divina «perché la conseguenza non è valida: la volontà divina infatti non si rapporta naturalmente nei riguardi dell'oggetto immenso, ma come potenza libera, benché non secondo la libertà di contraddizione; non è così per la volontà creata, che a causa della sua imperfezione agisce meno intensamente dell'oggetto nell'atto naturale, e perciò non possiede una vera e propria libertà nei suoi riguardi, e l'atto si definisce pertanto naturale e non libero»²⁹⁸. Anche in questo caso, come carattere fondamentale dell'essenza divina, declinato questa volta come libertà della volontà, emerge l'*immensitas* come grado intrinseco superiore anche all'infinito, che consente di affermare una libertà immensamente più perfetta di quella umana in riferimento alla fruizione dell'essenza divina, e dunque priva di una vera e propria libertà di contraddizione nei confronti dell'immenso.

296 Ibidem, d. 1, q. 4, concl. 2, art. 4, f. 82^{vb}.

297 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 4, f. 82^{vb}.

298 Ibidem, d. 1, q. 4, art. 4, f. 82^{vb}: «Tertia ratio quamvis non concludat contra me, tamen assumit aliquid ex quo arguitur contra quartum articulum: nam ex illa probaretur quod quilibet actus voluntatis creatae est volitio vel nolitio, quoniam sic est in voluntate divina. Sed consequentia non valet, quoniam voluntas divina non se habet naturaliter respectu obiecti immensi, sed ut potentia libera, licet non libertate contradictionis; non sic in voluntate creata quae propter eius imperfectionem minus agit in actu naturale quam obiectum, et ideo non habet libertatem respectu actus, et actus dicitur naturalis et non liber».

2.5 Necessitazione oggettiva della volontà creata da parte di un oggetto determinato

Con questo rilievo conclusivo, che traccia una distinzione tra libertà immensa dell'essenza divina e libertà 'più imperfetta' che appartiene invece alla volontà creata, Giovanni da Ripa passa all'ultima questione della *dist.* 1, che ne determina un'autonoma seconda parte, all'interno della quale il *Supersubtilis* domanda «se la volontà creata, nei confronti di una sua mozione libera – ad esempio la fruizione (*frui*), l'utilizzo (*uti*), o qualsiasi altro [movimento] intermedio – sia necessitabile in modo oggettivo»²⁹⁹. La questione è funzionale a risolvere il problema della modalità in cui la volontà creata possa risultare in qualche modo vincolata a 'fruire' dell'essenza divina senza possibilità di rifiutarne la bontà immensa (non fruirlo, o servirsene come mezzo, o preferire altro). Esattamente come Francesco d'Appignano, anche Ripa prima di affrontare la questione della fruizione dell'essenza divina *in patria* ha cercato di portare in luce la natura della libertà della volontà creata (ridotta, a differenza di Francesco, alla sola libertà di contraddizione) e la sua dipendenza da una forma di percezione vitale dei propri oggetti; con la q. 5 il discorso si approfondisce ulteriormente, gettando nuova luce sulle dottrine già sviluppate nella questione precedente.

Il primo oggetto di indagine è costituito dalla natura della causalità della volontà creata considerata secondo la libertà di contraddizione – che cos'è e quanto è intensa – e, parallelamente, dalla sua causalità naturale nei riguardi del movimento esercitato dall'oggetto, al quale seguirà l'analisi della causalità dell'oggetto stesso e della sua capacità di necessitare o ostacolare la volontà in

299 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 82^{vb}: «Expedita prima parte distinctionis, ulterius inquirendum est de modo principiandi voluntatis creatae respectu frui et uti, secundum quod communiter a Doctoribus de ista difficultate hic solet inquire. Quaero igitur istam quaestionem: utrum voluntas creata respectu suae libere motionis – puta frui vel uti, sive alterius mediae – sit necessitabilis obiective».

quanto tale³⁰⁰. Ci spostiamo dunque dall'orizzonte dell'atto 'terzo' della volontà creata (semplice percezione naturale dell'oggetto, che risponde *naturaliter* alla sua presentazione) all'atto libero con il quale la volontà vuole o non vuole l'oggetto che ha percepito: libertà di contraddizione, dunque, perché è possibile che la volontà voglia gli opposti (volere/nolere). La serie delle conclusioni dedicate alla causalità della volontà secondo la contraddizione afferma in primo luogo che la volontà è ugualmente attiva e sospensiva nei confronti dei propri atti:

Quantum ad primum, pono aliquas conclusiones. Prima est ista, de eius causalitate contradictionis: quaelibet voluntas creata per idem formaliter est activa sui liberi actus et suspensiva eiusdem. Intelligo istam sic: eadem est ratio formalis qua voluntas est productiva sui actus et corruptiva eiusdem. Quod enim idem sit realiter in voluntate activitas essentialis qua est productiva sui liberi actus et qua est suspensiva eiusdem patet: nam cum voluntas sit potentia essentialiter contradictionis quemadmodum per suam essentiam est activa sui liberi actus, ita etiam suspensiva eiusdem. Sed quod per idem formaliter, potest verti in dubium maxime propter dicta mea³⁰¹.

In questo punto si registra una marcata differenza tra la proposta del *Supersubtilis* e quella del *Succintus*: mentre infatti Francesco d'Appignano aveva sostenuto l'esistenza di una *libertas essentialis* ancor più originaria (nonché fondativa) della *libertas contradictionis* – nella proposta di Francesco si potrebbe dunque sostenere che tanto la produzione quanto la sospensione del medesimo si fondano su di una più originaria e *differente* forma di libertà – Giovanni da Ripa sembra indebolire e di molto questa lettura: nella proposta del *Supersubtilis*, cioè, la medesima libertà è di per sé capace di produrre o sospendere i propri atti – come

300 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83^{ra}: «Pro evacuatione primi articuli videndum est primo de causalitate voluntatis creatae secundum contradictionem, quae sit et quanta, et eodem modo de eius causalitate naturali respectu motionis obiecti, ipsas ad invicem comparando. Secundo videbitur de causalitate ipsius obiecti et quomodo per ipsam sit voluntas difficultabilis et numquid necessitabilis».

301 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 1, f. 83^{ra}.

vedremo si tratta di un esplicito ritorno alla libertà di contraddizione come unica e reale forma di libertà – benché, a giudizio di Ripa, non sia immediatamente evidente se, nonostante l'attività 'produttiva/sospensiva' sia la medesima (*quod idem sit realiter...activitas*), sia il medesimo anche l'elemento formale in virtù del quale tale attività si trasforma da potenza produttiva a potenza sospensiva (*sed quod per idem formaliter...*), e in modo particolare in virtù degli stessi presupposti della metafisica ripiana. Sostiene infatti, Ripa, che la questione è dubbia per via delle sue stesse affermazioni:

Sed quod per idem formaliter, potest verti in dubium maxime propter dicta mea: pono enim quod necessario quibuslibet diversis effectibus possibilibus produci a certa causa creata vel increata, necessario in huiusmodi causa correspondent variae rationes causales. Probo igitur conclusionem sic: sit enim *a* voluntas creata; *d* actus liber ab ipsa producibilis; *b* ratio formalis qua *a* causaliter continet *d*. Si igitur non per idem formaliter voluntas est productiva *d* et suspensiva eiusdem, sit igitur *c* ratio qua voluntas est suspensiva ipsius *d*, et ex hoc arguo quod *a* non est potentia libera respectu *d*, nam voluntas non est productiva *d* nisi per *b* rationem causalem, et voluntas per *b* est praecise productiva *d*, et non suspensiva; igitur voluntas non est potentia libera respectu *d* libertate contradictionis. Et eodem modo probo quod per *c* non est libera, nam per *c* est praecise suspensiva *d*; igitur per *c* non est libera libertate contradictionis³⁰².

In parole più semplici, se non si ammette che sia il medesimo l'elemento formale in virtù del quale la volontà è produttiva e/o sospensiva del medesimo atto (la volontà *a* produce o sospende l'atto *d* in virtù dell'unica ragione causale *b*), la volontà perderebbe la sua libertà di contraddizione – la libertà intesa come possibilità di produzione o soppressione (*electio/non-electio*) del medesimo atto – e si dovrebbero postulare due ragioni causali (*b* e *c*, distinte) soltanto in virtù delle quali la volontà sarebbe capace di produrre l'atto (mediante *b*) o di sospenderlo (mediante *c*). La tesi è, tuttavia, problematica e, in definitiva, insostenibile, perché in tale ipotesi la volontà non sarebbe di per sé libera

302 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83^{ra}.

di produrre/sospendere i propri atti, ma sarebbe da un lato ‘vincolata’ da *b* a produrli (la volontà *a* produce l’atto *d* mediante la ragione formale *b*), e dall’altro vincolata da *c* a sospenderli (la volontà *a* sospende l’atto *d* mediante la ragione formale *c*). Non sarebbe, dunque, *a* a poter *liberamente* produrre/sospendere *d*, ma sarebbero – rispettivamente – due delle sue ragioni intrinseche (*b* e *c*) a *necessitare* la produzione/sospensione dell’atto *d*.

Si rende necessario ammettere che è il medesimo l’elemento formale in virtù del quale la volontà creata è produttiva e/o sospensiva di un determinato atto, in modo tale che ne venga salvaguardata l’originaria ed intrinseca libertà di contraddizione («dico quod voluntas quae est potentia contradictionis per eandem omnino rationem causalem qua est productiva alicuius liberi actus est etiam suspensiva eiusdem, et ideo sicut ipsa ex se est indifferens ad agere et non agere, ita est de qualibet ratione sua causali per quam denominatur formaliter libera») ³⁰³. Ogni forma di causalità le cui ragioni formali intrinseche sono infatti, entrambe, di per sé determinate ad una delle parti della contraddizione e non si possono estendere l’una all’oggetto dell’altra è una causa naturale e non libera («omnis causa cui omnis ratio causalis correspondens est praecise determinata ad alteram partem contradictionis est causa naturalis; sed *a* est huiusmodi, dato opposito conclusionis; igitur etc») ³⁰⁴. Risulta dunque evidente non tanto il superamento della proposta di Francesco d’Appignano, bensì l’eliminazione della pur originale distinzione tra le due forme di libertà (*essentialis/accidentalis*) postulata da Francesco.

La seconda conclusione che Ripa propone riguarda l’intensità con la quale una volontà creata produce o sospende i propri atti, ed afferma che «in senso generale (*universaliter*) quanto intensamente una qualsiasi volontà creata è produttiva del suo proprio atto libero, altrettanto intensamente è essenzialmente sospensiva del

303 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83^{ra}.

304 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83^{ra}.

medesimo [atto]»³⁰⁵. Nella dimostrazione di questa conclusione Ripa precisa che l'essere attiva della volontà (il *significabile complexe* 'voluntatem esse activam') è una denominazione di perfezione intrinseca della volontà e non estrinseca; pertanto (a) l'intensità della denominazione di perfezione 'potenza attiva' è pari all'intensità della ragione causale in virtù della quale la volontà esercita la propria attività libera; ma poiché – da conclusione precedente – è la medesima la ragione formale in virtù della quale la volontà è produttiva e sospensiva dei propri atti, ne consegue che la volontà sarà ugualmente intensa nell'esercizio della propria capacità produttiva e nell'esercizio della propria capacità sospensiva, che significa un perfetto equilibrio nella sua potenza di contraddizione (può raggiungere con la medesima intensità – e dunque non c'è una ragione che la inclini più dall'una che dall'altra parte della contraddizione – entrambi gli opposti di un possibile corso di azione: fare/non fare; andare/non andare; leggere/non leggere; ecc.). Un'importante precisazione che Ripa avverte la necessità di sottolineare riguarda l'inevitabile inerenza di due condizioni che, simultaneamente presenti, evitano la variabilità intensiva di una delle due parti della contraddizione, sbilanciando l'*intensitas* della volontà sull'una o sull'altra parte:

Ad hoc igitur quod concludatur quod voluntas sit causa activa praecise sicut suspensiva sui actus oportet quod utrumque concurrat: [1] et quod causalitas sua essentialis ad agere et non agere sit eadem formaliter [2] et quod ipsam esse activam sit denominatio sibi intrinseca, ita quod non sit variabilis talis denominatio quoad gradum sine ipsius mutatione. Sic igitur patet conclusio, quoniam utrumque hic concurrat³⁰⁶.

Da questa duplice condizione segue una terza conclusione, che insiste invece sull'intensità di una volizione (o, parallelamente, di una nolizione):

305 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 2, ff. 83^{ra-rb}: «Secunda conclusio est ista: universaliter quaelibet voluntas creata quam intense est activa sui liberi actus, tam praecise est eiusdem essentialiter suspensiva».

306 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83^{rb}.

Ex ista conclusione sequitur tertia quae est ista: quam praecise voluntas creata est activa sui liberi actus, tam praecise est resistitiva ad non agendum. Ista conclusio probatur: nam voluntas per hoc praecise est potens resistere, quoniam est potens non elicere suum actum; sed per praecedentem conclusionem, quam praecise voluntas est activa respectu sui actus, tam praecise est potens non agere sive suspendere, quod idem est; sequitur propositum³⁰⁷.

Sempre insistendo sulla questione dell'intensità, e riferendosi in questo caso alla perfezione intrinseca di una volontà creata, Ripa afferma in una quarta conclusione che l'*intensio* di una qualsiasi volontà creata – essenzialmente inferiore all'*immensitas* divina e non necessariamente coincidente con l'*infinitas* comunque possibile nel dominio creaturale – può essere soltanto finita:

Quarta conclusio est ista: quaelibet voluntas finita est tantum finitae potentiae resistitivae in sua libera motione. Ista conclusio probatur sic: quaelibet voluntas finita est tantum finite activa secundum contradictionem; sed quaelibet est aequae praecise resistitiva sicut activa; sequitur intentum. Maior patet ex dictis superius de capacitate voluntatis. Minor patet ex praecedenti conclusione³⁰⁸.

Una quinta conclusione stabilisce invece l'uguale intensità della causalità essenziale della volontà – causalità intesa secondo la contraddizione – rispetto alla causalità della medesima volontà nei riguardi di un atto naturale. Ciò significa che la causalità della volontà, tanto secondo la contraddizione (elezione/non elezione di un atto libero) quanto secondo la mera causalità naturale (riferita cioè all'impressione inizialmente esercitata dall'oggetto *alliciens* sulla volontà) rimane sempre la medesima.

Quinta conclusio est ista: cuiuslibet voluntatis causalitas essentialis secundum contradictionem tanta est praecise sicut ipsius causalitas

307 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 3, f. 83th.

308 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 4, f. 83th.

respectu actus naturalis. Hoc probatur: nam idem est non gradus utriusque causalitatis, et una voluntas cui correspondet utraque aequae praecise excedit aliam inferiorem in esse unius causalitatis sicut alterius, sicut patet generaliter quando essentialiter alicui correspondet aliqua denominatio continens latitudinem: si enim ipsam per ymaginationem cresceret, correspondenter cresceret in utraque³⁰⁹.

La conclusione stabilisce, dunque, una piena identità dell'intensità con la quale la volontà creata si rapporta ai suoi atti propriamente liberi (volizione o nolizione) e a quelli puramente naturali (attrazione/repulsione esercitata naturalmente dall'oggetto). Ciò significa peraltro – a patto di dimostrare l'inferiorità intensiva dell'influsso che l'oggetto può esercitare sulla volontà rispetto all'intensità dell'influsso che la volontà può esercitare sull'oggetto – che la volontà, in virtù della sua *libertas contradictionis*, è essenzialmente più intensa e maggiormente capace di influire sull'atto propriamente libero (volizione/nolizione) rispetto all'influenza esercitata *naturaliter* dall'oggetto, che dunque non può in alcun modo coartare la volontà al suo perseguimento.

In questa conclusione emerge tra l'altro una delle caratteristiche dottrinali più marcate dell'intera metafisica di Ripa: la strutturazione latitudinaria di enti e di perfezioni che ineriscono agli enti. In base a questo impianto risulta possibile che a due enti che appartengono ad una stessa specie (ad esempio due volontà umane) corrisponda una medesima denominazione di perfezione (per restare all'esempio: la causalità di contraddizione che consente alla volontà di scegliere liberamente uno dei due estremi della contraddizione), ma non è necessario che ad entrambi gli enti questa denominazione corrisponda nel medesimo grado, anzi: è altamente probabile che in virtù di un'inerenza gradual-intensiva più o meno marcata, uno dei due enti sia maggiormente facilitato ad operare secondo quella perfezione, mentre l'altro incontri una resistenza maggiore determinata dal grado intensivo minore della perfezione in virtù della quale opera. Le differenze

309 Ibidem, *ibid.*, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 5, f. 83^{rb}.

tra gli enti, dunque, oltre ad essere specifiche e/o individuali, possono risultare gradualì, dal momento che gradi intensivi differenti possono ‘individuare’ – o, esprimendosi più neutralmente, ‘marcare’ – enti altrimenti del tutto affini. Si tratta di una questione che era già emersa nella metafisica di Duns Scoto (laddove l’individuazione di gradualità intensive consentiva l’emersione di un elemento realmente *eccezzante* all’interno della cornice univoco-indifferenziata dell’*ens*), ma nella metafisica del *Supersubtilis* raggiunge un punto di raffinazione estremo.

Tornando dal *Subtilis* al *Supersubtilis*, che altrettanto sottilmente enfatizza il carattere perfettivo della causalità libera sulla causalità naturale, il percorso di Ripa procede dimostrando che nessuna qualità naturale è in grado di eguagliare la causalità essenziale, che appartiene invece ad una forma di causalità libera come è la volontà, il che significa – in linea con quanto avevamo poco fa osservato – l’affermazione di una perfezione intensivamente maggiore della causalità libera (volontà) sulla causalità naturale (oggetto):

Sexta conclusio est ista: nulli qualitati naturali possibili potest correspondere tanta essentialis causalitas quanta cuilibet potentiae volitivae essentialiter correspondet respectu suae liberae motionis. Ista conclusio probatur primo sic: quodlibet agens contradictionis ex sua essentiali activitate denominat actum ‘liberum’ quem producit; igitur nulla qualitas naturalis possibilis ad eundem concurrere est causa activa essentialiter sicut quaecumque voluntas. Consequentia patet: nam ex opposito consequentis, sequitur quod effectus communis utriusque causae potius est denominandus naturalis quam liber³¹⁰.

Conclusione rinforzata esplicitamente dall’attribuzione di una sorta di primato causale alla causalità libera («omnis voluntas creata plus est influxiva respectu rationalis et liberi sui actus quam quaecumque potentia irrationalis potens ad eundem concurrere»)³¹¹ sulla causalità irrazionale o naturale. Lo stesso primato della causalità libera si riscontra anche nell’intensità maggiore con la quale la

310 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 6, f. 83th.

311 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, f. 83th.

volontà è in grado di resistere ad un corso d'azione rispetto alla capacità che di resistere al medesimo effetto ha invece una qualità naturale. L'ultima conclusione stabilisce chiaramente la stessa superiorità della volontà anche nel resistere ad un effetto rispetto ad una causalità naturale:

Septima conclusio est ista: quaelibet potentia volitiva respectu sui liberi actus est intensius resistitiva – puta ad non agere – quam respectu eiusdem aliqua qualitas sit activa. Probatur: nam per praecedentem conclusionem voluntas est magis activa quam aliqua talis qualitas, et ex tertia conclusione quaelibet voluntas creata tam praecise est activa sicut resistitiva; sequitur quod quaelibet talis est magis potens non agere sive resistere ne actus suus fluere in esse quam aliqua talis qualitas. Sic igitur patet quomodo voluntas est activa secundum contradictionem et quomodo resistitiva³¹².

Terminata dunque l'esposizione dedicata alla causalità libera della volontà, è il momento di affrontare il problema della causalità esercitata dall'oggetto, e il modo in cui questo è in grado di ostacolare (*difficultare*) l'esercizio della causalità libera della volontà. Lo stesso Francesco d'Appignano aveva discusso il problema prendendo ripetutamente posizione contro Erveo di Nedellec, ma Ripa preferisce avviare la discussione mediante una serie di *conclusiones* che preparano una più articolata discussione delle tesi di alcuni pensatori tra i quali si incontra, esplicitamente, proprio Francesco. La prima conclusione di questo secondo gruppo afferma che l'oggetto genera un atto naturale nella volontà la cui natura dipende da quella della mozione esercitata dall'oggetto stesso sulla volontà che lo percepisce. In parole più semplici: se dilettevole, si genera naturale diletto; se rattristante, si genera naturalmente tristezza; ci saranno dunque diverse *rationes* che genereranno gli atti naturali differenti del diletto o della tristezza («prima [conclusio] sit ista: quodlibet obiectum secundum aliam et aliam rationem delectabilem vel tristabilem voluntatem movens causat actum

312 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 7, f. 83th.

naturalem in voluntate alterius et alterius rationis»³¹³. Eppure, afferma una seconda conclusione:

Secunda conclusio: non quodlibet obiectum sub ratione delectabilis boni voluntati propositum potest ipsam allicere vel movere. Ista conclusio probatur: nam cum quaelibet species intelligibilis possibilis intuitive visa sit quodammodo delectabile bonum et pulchrum, et secundum praecedentem conclusionem cuilibet speciei secundum aliam et aliam rationem moventi correspondet actus in voluntate creatus alterius rationis; sequitur quod quot sunt species intellectualis substantiae possibiles, tot possunt esse species qualitatum, quod falsum est, ut alias suasi et inferius ostenderetur³¹⁴.

La terza conclusione afferma invece che dal lato dell'oggetto può esistere una specie (*species*) massima sotto l'aspetto del dilettevole che è in grado di allettare la volontà e la sua libertà («ex hac sequitur tertia: quod aliqua est possibilis species maxima sub ratione delectabilis alliciens voluntatem et libertatem»³¹⁵). Se infatti non tutte le specie sono in grado di attrarre la volontà, considerata una specie che non possa farlo, tale impossibilità proviene dalla limitazione offerta dall'appartenenza di questa specie al genere accidentale (non è una sostanza); di conseguenza nessuna specie ad essa superiore può allettare la volontà; ma poiché le specie si dispongono in base all'*ordo essentialis* che struttura una latitudine discreta e non continua, ci sarà una specie massima e finita che è in grado di allettare e limitare la volontà. Inoltre, tornando in prossimità dell'oggetto che è il cuore di questa parte della *quaestio*, Ripa stabilisce che la potenza con cui l'oggetto è capace di muovere o di ostacolare la volontà (muovere ed ostacolare corrispondono ad un'attrazione e ad una tristezza generata dall'oggetto) è proporzionata all'essenza dell'atto che l'oggetto genera naturalmente nella volontà che lo percepisce (secondo quanto osservato nella *quaestio* 1):

Quarta conclusio est ista: omnis difficultas qua voluntas est

313 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 1, ff. 83^{rb-va}.

314 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 2, f. 83^{va}.

315 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 3, f. 83^{va}.

inclinabilis obiective correspondet essentialiter actui naturali in voluntate creato. Volo dicere quod tantum praecise obiectum delectabile vel tristabile potest voluntatem movere quanta est essentia actus quem naturaliter causat in voluntate. Probat: nam actus naturalis creatus delectabilis vel tristabilis est totalis ratio unde obiectum a voluntate percipitur ut delectabile vel tristabile; igitur etc.³¹⁶.

Stante il gioco latitudinario implicito in ogni aspetto della metafisica ripiana, l'influenza esercitata dall'oggetto non sarà mai, nettamente, un elemento di puro ostacolo o un elemento esclusivamente propulsivo per la produzione di una volizione o di una nolizione; al contrario l'intensità dell'influsso *oggettivamente* dilettevole si sommerà all'intensità della volizione con la quale la volontà *liberamente* lo persegue (o si sottrarrà all'intensità con la quale la volontà lo nega), mentre l'intensità di un influsso rattristante si sottrarrà all'intensità con la quale la volontà lo persegue, o si sommerà all'intensità della nolizione con la quale la volontà lo diniega. Poiché non è mai possibile che l'influsso oggettivamente esercitato dall'oggetto annulli o necessiti l'attività libera della volontà, la combinazione dell'influsso oggettivo (esercitato dall'oggetto) e della volizione/nolizione libera (esercitata dalla volontà) determinerà necessariamente una volizione o una nolizione che saranno sempre caratterizzate da una propria – autonoma ed irripetibile – intensità.

Peculiarità fondamentale della proposta ripiana è proprio l'«*obiective*» (oggettivamente) che riguarda la *difficultatio* operata dall'oggetto sulla volontà: l'oggetto infatti, influisce e può influire soltanto «oggettivamente» (per quanto ad esso compete) sulla volontà, ma non è in grado di influire *voluntarie* o *libere*, andando cioè a diminuire la capacità attivo-resistiva vera e propria della volontà, che rimane prerogativa invece della sola *voluntas*: pura potenza di contraddizione, sempre capace di autodeterminarsi ad uno dei due estremi senza essere necessitata da alcunché che non sia sé stessa. Proliferazione di *formalitates*

316 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 4, art. 1, f. 83^{va}.

o no, nell'universo ripiano qualsiasi *realitas* influisce direttamente e al massimo grado su *realitates* essenzialmente omogenee, e se influisce su *realitates* solo affini lo farà necessariamente in un modo depotenziato, con una intensità minore. Ciò significa che i piani non coincidono: l'oggetto può difficoltà la volontà *obiective*, per quanto attiene alla sua presentazione oggettivo-naturale (l'atto terzo individuato in precedenza), ma non può difficoltà la natura volitivo-libera che rimane autonoma e non intaccata dall'oggetto, semplicemente perché essenzialmente differente da esso. Se peraltro l'oggetto fosse in grado di concorrere alla mozione della volontà più di quanto faccia l'atto naturale da esso stesso causato nella volontà all'atto della percezione volitiva, seguirebbe necessariamente che l'oggetto concorrerebbe nell'atto libero della volontà, tesi che rappresenta una evidente contraddizione (un oggetto, privo di causalità contingente/libera, non può concorrere di per sé – come se fosse una causa intrinsecamente libera – all'azione libera e contingente della volontà)³¹⁷. Da ciò consegue, come conclusione ulteriore, che non esiste nessun oggetto (finito) che sia in grado di esercitare sulla volontà una forza di mozione/costrizione che sia più potente del potere di causalità libera che appartiene alla volontà; tangendo chiaramente la sesta conclusione della prima serie³¹⁸, l'attuale quinta conclusione afferma quanto segue:

Quinta conclusio: nullum obiectum voluntati propositum potest tam intense voluntatem movere sicut voluntas est potentiae resistitivae. Ista conclusio probatur: nam nulla qualitas est tam activa ad liberam motionem voluntatis sicut voluntas est potens resistere, per septimam conclusionem puncti praecedentis; sed nullum obiectum potest voluntatem movere nisi per qualitatem mediam quam causat in voluntate, ex conclusione immediate praecedentis; sequitur quod nullum obiectum potest tam intense voluntatem movere ad agere, sicut voluntas est potentiae resistitivae³¹⁹.

317 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 83^{va}: «Cum talis actus creatus moveat voluntatem, si obiectum plus movet sequitur quod ultra causalitatem quam movet per actum per se et immediate concurrat ad voluntatis actum liberum; (...) et per consequens ultra actum allectionis quem causat in voluntate non plus concurrat».

318 Cf. *supra*, nota 307.

319 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1,

L'ultima conclusione, responsiva dell'articolo, attribuisce dignità autonoma al rilievo appena abbozzato: è impossibile che un oggetto creato e finito eserciti una potenza che necessita o che ostacola *oggettivamente* (si tengano presenti i rilievi precedenti) la causalità libera della volontà in modo tale da superare la potenza della causalità libera della volontà. La conclusione sesta è esplicita:

Sexta conclusio et ultima quod est ad articulum responsiva: nullum obiectum creabile potest voluntatem creatam ad suum liberum agere obiective impossibilitare vel necessitare. Probatur ex praecedenti: nullum enim obiectum creatum vel possibile creari potest tam intense voluntatem movere quam intense voluntas est resistitiva, nec aliquod tale potest tam intense ipsam retrahere vel impedire ab agere sicut ipsa essentialiter est activa, cum aequae sit activa essentialiter et resistitiva; igitur per nullum tale obiectum est impossibilis vel necessitabilis³²⁰.

A giudizio di Ripa questa conclusione, insieme alle precedenti, è in grado di risolvere alcune obiezioni sollevate da numerosi autori moderni, sostenenti conclusioni opposte, che discutono intorno alla possibilità che la volontà sia necessitabile dall'oggetto («luce clarius possunt solvi circa istam materiam rationes innumerae Modernorum quibus aliqui opinantur voluntatem posse obiective necessitari et etiam aliorum tenentium conclusionem oppositam»)³²¹. Si tratta di un dibattito che abbiamo già osservato nella contrapposizione tra Francesco d'Appignano ed Erveo di Nedellec, all'interno del quale esistono due posizioni contrastanti: alcuni sostengono che la volontà può essere necessitata dall'oggetto in modo ferreo (ed è conclusione opposta a Ripa tanto quanto era opposta alla dottrina di Francesco), altri spendono molte energie per contrastare i primi, tanto che tra questi «altri, che vogliono evitare questa conclusione [e che vi] rispondono con dovizia di argomenti nei propri scritti, tra i quali tanto

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 83^{va}.

320 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, concl. 6, f. 83^{va}.

321 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, concl. 3, f. 83^{va}.

molteplici» – dice Ripa – «voglio riportare [le tesi] soltanto dei tre maggiormente probanti, lasciando stare tutta questa molteplicità di Dottori, affinché non si proceda inutilmente»³²². Chi sono questi ‘tre maggiormente probanti’? Si tratta di un Maestro che non ho ancora identificato, di Francesco d’Appignano, che si trova fundamentalmente a condividere – secondo Ripa – la posizione del primo, e di Tommaso Bradwardine, cui Ripa riconosce alcune tesi rilevanti.

Il primo Maestro afferma che è da negare la tesi in virtù della quale, siccome la volontà è una potenza finita mentre l’oggetto può crescere all’infinito, sarebbe possibile che la volontà si trovi ad essere necessitata dall’oggetto («dicit igitur una responsio quod cum dicitur ‘voluntas est tantum finitae potentiae et obiectum in infinitum potest crescere; igitur aliquod obiectum possibile potest voluntatem necessitare’, consequentia est neganda»)³²³, e questo perché la volontà è di un altro ordine di causalità, superiore, rispetto all’oggetto, e quindi, per quanto l’oggetto cresca in intensità – anche all’infinito – non riuscirà mai ad equiparare la causalità, per quanto contenuta, della volontà («et ratio est: nam potentia volitiva est alterius rationis in movendo quam obiectum, et ideo quantumcumque sit limitatae potentiae, etiam si obiectum in infinitum intenderetur, non attingeret eius activitatem»)³²⁴. Il *Supersubtilis* rifiuta la tesi di questo *magister* perché in una simile eventualità la volontà conserverebbe in ogni caso un potere attivo di intensità sempre infinitamente maggiore rispetto all’oggetto, che dunque non sarebbe mai in grado di ostacolarla o difficoltarla. Se cioè la volontà avesse una ‘proporzione infinita’ nei confronti dell’oggetto (ossia, con lessico più moderno e fluente, se la forza della volontà fosse infinitamente superiore a quella di qualsiasi oggetto, anche infinito), l’oggetto non potrebbe in alcun modo facilitare o difficoltare l’azione della volontà, che sarebbe – proporzionalmente – sempre

322 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 83^{va}: «Alii vero, conclusionem evitare volentes, ad istam rationem multipliciter in suis scriptis respondent inter quas tam multiplices tres magis probabiles recitabo aliis praetermissis, ne inaniter procedatur».

323 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 83^{va}.

324 Ibidem.

infinitamente superiore a qualsiasi oggetto, in qualsiasi intensità considerato. L'incompatibilità con la dottrina di Ripa è da ricercare nella inconciliabilità di questa proporzione infinita che la volontà manterrebbe nei confronti della possibilità naturale, contenuta ma pur sempre presente, che l'oggetto influisca sulla volontà attraendola o repellendola in virtù della sua propria natura.

L'utilizzo così marcato del vocabolario *latitudinario* e di crescita nelle *intensiones* denota la probabile appartenenza di questo maestro ad una generazione molto prossima a Ripa; attualmente, comunque, non sono riuscito ad identificarlo. Potrebbe, forse, trattarsi di un contemporaneo di Ripa, il francescano Ascensio di Santa Colomba, se non che l'appartenenza all'ordine dei frati minori viene esplicitamente sottolineata per il secondo Maestro menzionato da Ripa, Francesco d'Appignano, apostrofato con la consueta reverenza che ho già avuto modo di evidenziare:

Secunda responsio est cuiusdam Doctoris nostri qui sine dubio multum pulchre videtur istam difficultatem evacuare. Dicit enim quod libertas voluntatis est duplex: essentialis et accidentalis. Vocat libertatem essentialem illam qua voluntas est simpliciter potens elicere vel non elicere actum suum; vocat libertatem accidentalem illam qua voluntas faciliter est potens elicere vel non elicere actum suum. Primam dicit esse voluntati inseparabilem, nec posse diminui per obiectum vel habitum qualemcumque, etiam si in infinitum intenderetur. Secundam vero dicit esse separabilem a voluntate et posse remitti vel etiam totaliter tolli per crementum habitus vel obiecti. Et secundum hoc respondet ad rationem: dicit enim quod si obiectum crescat in infinitum bene tollit omnem facilitatem ipsius voluntatis ad agendum suum liberum actum, non tamen tollit possibilitatem simpliciter ad oppositum, licet omnem difficultatem inducat³²⁵.

A giudizio di Ripa, tuttavia, la proposta di Francesco non è valida – per quanto sia approvata da molti – perché finisce per risolversi nella proposta del Maestro precedente («sed sine dubio ista responsio quamvis a multis sit approbata, tamen

325 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 83^{vb}. Il riferimento va a Franciscus de Marchia

non evacuat rationem, ymmo incidit in priorem responsionem»³²⁶: dal momento infatti che si ipotizza che l'oggetto sia in grado di crescere all'infinito, togliendo la libertà accidentale della volontà ma non quella essenziale, Ripa obietta che in tale circostanza la volontà dovrebbe comunque già resistere – in virtù della sola libertà essenziale – all'oggetto dilettevole propostole. La volontà, tuttavia, nel resistere all'oggetto, dovrebbe risultare proporzionata alla mozione esercitata dall'oggetto stesso; se lo è, e l'oggetto cresce all'infinito, allora si raggiungerà un punto in cui l'oggetto eccederà la potenza resistiva della volontà creata, e la volontà sarà dunque necessitata all'azione; se la volontà non è proporzionata all'oggetto e alla sua capacità motrice – se cioè la volontà è di un ordine e di una causalità superiore rispetto a quella dell'oggetto – è qui che si ritorna nella tesi del primo *Magister*, e in questa ipotesi la volontà è infinitamente più resistiva di quanto l'oggetto sia capace di muoverla. Se però, come sostenuto da Ripa, la volontà è ugualmente attiva come sospensiva del medesimo atto in virtù *della medesima libertà* (come evidenziato nelle conclusioni della seconda serie), la volontà risulta comunque già di per sé (*libere*) sempre più attiva rispetto all'influenza che l'oggetto o la disposizione abituale possono esercitare su di essa (*objective*), senza bisogno di postulare proporzioni infinite tra volontà e oggetto o forme differenti di libertà – essenziale e accidentale – sull'una delle quali scaricare la *difficultatio* operata dall'oggetto; in questo modo nessun oggetto o disposizione abituale sarà *naturaliter* in grado di facilitare o difficolare l'azione della volontà fino al punto di non-ritorno sancito dal superamento della *virtus voluntatis* ad opera della *virtus obiecti*, e di conseguenza risulta comunque superflua la distinzione tra libertà accidentale e libertà essenziale proposta da Francesco, proprio perché è la medesima la libertà in virtù della quale la volontà creata agisce o resiste («et per consequens nulla est in voluntate libertas accidentalis, quod est contra responsionem, sic quod ista responsio –

sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Petri Lombardi*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, §§ 62-63, p. 140, e, nel medesimo articolo, anche § 43, p. 133; cf. *supra*, p. 44 e p. 48.

326 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 83^{vb}.

ultra responsonem priorem cum qua communicat – videtur contradictionem implicare»)³²⁷. Le posizioni di questi due maestri vengono dunque equiparate nella loro conclusione fondante, tanto che, in questa circostanza, Ripa considera più interessante la terza opinione, quella di Tommaso Bradwardine:

Et ideo ipsa dimissa transeo ad tertiam quae probabilior mihi apparet, et est cuiusdam Doctoris moderni satis subtilis in dictis suis. Dicit enim ad istam rationem quod ‘delectatio cuiuscumque virtutis seu potentiae perceptivae causatur ex convenientia et certa proportione obiecti delectabilis cum potentia delectante: cuiuscumque autem rei delectabilis creatae ad quamcumque potentiam natam delectari in illa est aliqua maxima convenientia, et aliqua proportio seu habitudo convenientissima naturalis – puta *a* delectabilis ad *b* potentiam liberam–; sed convenientissima habitudo *a* vero delectabili sub *c* gradu potest *b* resistere et est maioris virtutis in resistendo quam illud in movendo’³²⁸.

Inoltre, sottolinea Ripa, Bradwardine ipotizza anche l’esistenza di una proporzione massima che si stabilisce tra la potenza libera creata – la volontà – e una forma di grazia o di gloria oltre la quale non è possibile che la volontà attinga o che la volontà riceva; in virtù di questa proporzione o convenienza, i cui estremi (la volontà e la grazia/gloria di cui essa è capace) sono finiti, la volontà non può essere ‘perfettivamente’ superata dalla grazia o dalla gloria, che in questo modo la necessiterebbero, ma mantiene sempre la

327 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 83^{vb}.

328 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, ff. 83^{vb}-84^{ra}. Le tesi di Bradwardine sono riprese *verbatim* dal *De causa Dei*; cf. Thomas Bradwardinus, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, libri tres*, ed. Londinium 1618, f. 454 B-C: «Pro primo autem istorum, soluendo, secundum Philosophos Naturales et Medicos, est sciendum quod delectatio cuiuscumque virtutis seu potentiae perceptivae causatur ex convenientia et certa proportione, seu habitudine naturali obiecti delectabilis creati cum potentia delectante: cuiuscumque autem rei delectabilis creatae ad quamcumque potentiam natam delectari in illa, est aliqua maxima convenientia, et aliqua proportio seu habitudo convenientissima naturalis, puta *A* delectabilis ad *B* potentiam liberam, *C* convenientissima habitudo: *A* vero delectabili sub *C* gradu, potest *B* resistere, et est maioris virtutis in resistendo, quam illud in movendo, sicut praecedentia manifestant. Quare *A* quantumlibet augmentato potest *B* resistere facilius tunc quam prius: Licet enim *A* sit delectabilius absolute, et fortius tunc quam prius et magis motiuum, non tamen respectu *B*, sed tunc minus delectabiliter *C* vel forsitan indelectabiliter seu tristabiliter eam movet propter dissolutionem illius proportionis convenientissimae praecedentis».

capacità e la possibilità di resistere e quindi di non essere in alcun modo costretta³²⁹: la proporzione o convenienza massima tra la grazia/gloria e la volontà impedisce infatti che la volontà (di potenza finita e determinata) sia oltrepassata da una grazia o gloria più intensa, perché l'eventuale grazia/gloria più intensa avrebbe oltrepassato la proporzione stabilita come massimamente conveniente tra la stessa grazia/gloria e la volontà in quanto tale.

Anche la proposta di Bradwardine, tuttavia viene respinta da Ripa, in base ad un errore intrinseco della sua tesi portante: Bradwardine, infatti, finisce per ipotizzare una molteplicità di specie della grazia o della gloria, tante quante sono le volontà create (dato infatti che esiste una proporzione o convenienza massima tra *ciascuna* volontà e una grazia oltre la quale non è possibile procedere, si darà, di rimando, una grazia precisa per ogni singola volontà): «data però una certa specie della grazia, proporzionata ad una determinata volontà creata, o la volontà è capace di una grazia maggiore, oppure no. Se è capace, allora sarà maggiormente attratta e subirà maggiormente l'influsso della grazia maggiore [rispetto a quella convenientissima che le è proporzionata], e ciò è contro lui stesso. Se non ne è capace, in tal caso la sua tesi [di Bradwardine] è che la volontà creata non è capace [di raggiungere] qualsiasi specie di gloria»³³⁰. Ripa non accetta questa ipotesi perché l'unica e la sola specie possibile della gloria è l'essenza divina: «Sed istud multipliciter falsum est. Primo quia sola divina essentia est formalis gloria cuiuslibet voluntatis beatæ nec aliquid aliud potest

329 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 84^{ra}: «Item, respondendo ad unam rationem per quam assumebatur quod finalis beatitudo necessitat voluntatem beati, dicit quod creatura rationalis – puta voluntas creata – est capax alicuius speciei gratiæ sive gloriæ creatæ naturalissimæ et convenientissimæ sibi, et ultra illam non est capax maioris; sed data tali speciei et gradu summe proportionato in tali speciei, potest resistere; igitur etc».

330 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 84^{ra}: «Sed ista responsio falsa multa assumit, et difficultatem ad plenum non solvit. Primum probo, primo quia assumit quod aliqua species gloriæ creatæ est convenientissima certæ voluntati creatæ: ymaginatur quod multæ sunt species gloriæ possibilis et quod data certa voluntate creata alicuius est capax illarum specierum et non cuiuslibet: data enim specie gloriæ sibi proportionata, vel maioris est capax vitaliter vel non. Si sic, necessario per ipsam plenius delectabitur et intensius movebitur objective, quod est

esse, loquendo de gloria principali»³³¹. Secondariamente Ripa rimane convinto che accanto all'impossibile esistenza di molteplici specie di gloria anche la struttura della proposta di Bradwardine, e proprio nell'ipotizzare una proporzione massima tra l'oggetto *a* e la volontà che viene ostacolata/necessitata da *a*, patisca un difetto, e che si riduca in ultima istanza alle posizioni precedenti.

La soluzione della difficoltà risiede, secondo Ripa, nell'impossibilità che l'oggetto dilettevole che si manifesta in una modalità finita cresca all'infinito³³², unitamente all'impossibilità che – qualora l'oggetto cresca all'infinito – cresca anche l'atto di attrazione/ripugnanza naturalmente sollevato dall'oggetto stesso³³³. In terzo luogo, in base alla dottrina genuinamente ripiana, la difficoltà è risolta mediante le conclusioni già formulate: se infatti a) l'oggetto non muove la volontà se non per il fatto che causa una determinata qualità nella volontà, e b) qualsivoglia volontà, per quanto imperfetta, è maggiormente attiva nei confronti del suo atto libero di quanto la qualità generata dall'oggetto sia capace di muovere o di opporsi all'oggetto relativo, ne consegue che c) nessun oggetto creato può allettare la volontà tanto quanto essa è di per sé una potenza capace di resistervi, né può ostacolarla più di quanto essa sia capace di volerlo liberamente³³⁴. In questo modo Ripa sembra ricondursi in prossimità di una vera libertà di contraddizione come radice originaria della libertà della volontà (indifferenza a volere o non-volere), che Francesco d'Appignano sembrava invece rifiutare

contra ipsum. Si non, igitur positio sua est quod non cuiuslibet speciei gloriae quaelibet voluntas creata est capax».

331 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 84^{ra}.

332 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 84^{ra}: «Dico primo quod nullum obiectum sub aliqua ratione finita ostensum potest crescere in infinitum, unde cuilibet speciei finitae latitudo numeralis possibilis correspondere est solum finita».

333 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 84^{ra}: «Secundo dico quod dato etiam quod aliquod obiectum possit crescere in infinitum, non tamen possit actum naturalem allectionis – si sit delectabile – intendere in infinitum».

334 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 1, f. 84^{ra}: «Tertio dico quod quia obiectum non movet voluntatem nisi per hoc quod causat aliquam qualitatem in voluntate – sicut patet ex quarta conclusione eiusdem puncti – et quaelibet voluntas quantumlibet imperfecta per suam

mediante l'individuazione di una più originaria *libertas essentialis*³³⁵, tanto più che questo lungo primo articolo si conclude con questo rilievo:

Item, quomodo differunt potentia naturalis et libera? Penes posse vel non posse, vel sub tanto gradu posse vel non posse, cum utraque sit potentia et ideo utrique competit posse? Utraque etiam esse possit sub quocumque gradu – saltem potentia libera – et ideo non penes hoc differunt, sed solum penes modum agendi: potentia enim naturalis per hoc est naturalis, quia ex se determinatur ad agere ita quod quantum ex se est non potest non agere; potentia vero libera ex se est indifferens ad agere et non agere³³⁶.

2.6 Necessitazione della volontà da parte di una disposizione abituale o da parte del bene

Il secondo articolo, molto breve, di quest'ultima questione pone il problema della necessitazione della volontà da parte di una disposizione abituale. Ripa affronta il problema in primo luogo dal punto di vista di una disposizione abituale naturale, recuperando la dottrina elaborata in precedenza:

Quantum ad primum, ex praecedenti articulo patet quid sit dicendum: nam sicut obiectum non potest difficultare vel facilitare voluntatem nisi per actum naturalem in voluntate creatum, ita etiam est de habitu: inclinatio enim voluntatem et alliciat ad actus consimiles ex quibus generatur; talem autem inclinationem voluntas percipit, et ideo talis inclinatio est quidam actus naturalis causatus in voluntate ab habitu, et habitus non potest difficultare voluntatem nisi per talem actum medium. Sed in praecedenti

essentialem activitatem est magis activa et resistiva respectu actus sui liberi quam aliqua qualitas sit motiva vel resistiva respectu eiusdem obiecti – sicut patet ex septima conclusione primi puncti, et magis patebit in secundo articulo – ideo nullum obiectum creabile potest tam intense allicere voluntatem sicut ipsa est potentiae resistivae, nec aliquod potest ipsam tam intense retrahere quin ipsa possit libere ipsum producere, et sic patet ad rationem».

335 Cf. M. Pickavé, *Francesco d'Appignano e il dibattito sulla natura della libertà*, art. cit., pp. 139-140; Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, ed. N. Mariani cit., q. 9, a. 2, § 43, p. 133.

336 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, pars 2, q. unica, art. 2, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 84^b.

articulo fuit ostensum quod nulla potentia irrationalis potest necessitare voluntatem creatam respectu liberi actus sui, cum voluntas respectu talis actus sit magis activa vel resistitiva quam quaecumque talis naturalis virtus possibilis, et ideo eadem difficultas est de habitu et huiusmodi obiectum³³⁷.

La questione viene posta perché, come sappiamo, anche Francesco d'Appignano aveva più volte evidenziato che l'influenza di una disposizione abituale può crescere (potenzialmente anche all'infinito), ma ciò che può fare è tutt'al più eliminare la libertà accidentale della volontà (inducendo una difficoltà estrema a resistere e dunque necessitando la libertà accidentale ad uno dei due estremi della contraddizione), ma non è in grado di raggiungere il livello della libertà essenziale della volontà, che rimane dunque schermato dall'influenza di qualsiasi disposizione abituale. Ripa liquida più velocemente la problematica richiamando le conclusioni precedenti: equiparando la disposizione abituale, l'*habitus*, all'oggetto, l'influenza esercitata dall'*habitus*/oggetto risulta sempre essenzialmente inferiore all'*intensitas* dell'attività libera della volontà. In questo modo Ripa solo estrinsecamente si congiunge alla proposta di Francesco d'Appignano, perché nessuna disposizione abituale (per quanto intensa) è in grado di necessitare la libertà di contraddizione della volontà (la libertà accidentale di Francesco) inducendovi una difficoltà estrema: la libertà – e per Ripa la 'sola' libertà della volontà è la libertà di contraddizione – non può essere necessitata da alcunché, ragion per cui la trattazione dell'influsso della disposizione abituale può essere evaso con maggiore rapidità e minor dispendio di energie.

Dal punto di vista invece super-naturale la questione si modifica, ma Ripa differisce la soluzione del problema alle distinzioni finali del primo libro della sua *Lectura*:

Quantum ad secundam difficultatem, videndum est numquid gratia possit necessitare voluntatem creatam. Ubi advertendum est quod ponere gratiam posse necessitare, hoc est secundum duplicem viam: vel

337 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 2, ff. 84^{vb}-85^{ra}.

quia magis inclinatur voluntatem quam voluntas sit resistiva, vel quia ad actum liberum voluntatis intensius concurrat quam voluntas et per istum modum ipsam necessitat. Primum non est dandum, tum quia gratia non est habitus sic inclinans, nec aliqua qualitas supernaturalis: nullus enim percipit huiusmodi inclinationem plus informatus aliqua huiusmodi qualitate quam ipsa destitutus; tum etiam quia etsi sic esset, per nullam talem inclinationem necessitaret, sicut ostensum est de habitibus aliis moralibus. Si secundum detur, huiusmodi necessitatio proveniret a gratia non per modum inclinationis, sed per modum activi influxus et perfectioris qui esset determinativus voluntatis ad agere, et simul cum hoc cum voluntate immediate concurreret; sed sic quaerere est inquirere de modo necessitationis ex ordine essentiali causarum, de quo tangetur in fine Primi, ubi videbitur numquid voluntas divina vel aliqua causa secunda possibilis essentialiter praeeordinabilis voluntati ad agere possit ipsam necessitare³³⁸.

Rimandando dunque alla fine del primo libro (dove ha sede la trattazione della predestinazione) per l'analisi della possibilità che una causa seconda necessiti la volontà, Ripa conclude questo breve articolo affermando che non esiste alcuna disposizione abituale – naturale o soprannaturale – che sia in grado di necessitare la volontà, quantomeno dal punto di vista di una necessitazione *oggettiva* esercitata tramite percezione puramente naturale.

A questo punto si tratta di indagare se un oggetto che si mostra sotto l'aspetto di puro bene sia in grado di necessitare la volontà in modo oggettivo, passando al terzo e penultimo articolo di questa lunga distinzione³³⁹. Il quesito è interessante perché ci troviamo condotti di fronte a questo interrogativo: il bene in quanto tale è in grado di necessitare la volontà di modo che la volontà non vi si possa 'opporre', o la volontà mantiene comunque la sua indifferenza nei confronti del volere o non-volere ciò che le si è presentato in quanto puro bene? In questa occasione prende di nuovo avvio la serie delle *conclusiones*:

338 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 2, f. 85^a.

339 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, f. 85^a: «Utrum respectu obiecti sub pura ratione boni ostensi voluntas sit obiective necessitabilis».

Respectu cuiuslibet obiecti sub ratione delectabilis vel tristabilis, sive quacumque alia voluntati ostensi, necessario voluntas habet velle vel nolle. Ista conclusio probatur: sit enim *a* aliquod obiectum voluntati ostensum sub ratione alicuius boni; *a* igitur allicit voluntatem ad sui prosecutionem; vel igitur voluntas agit conformiter inclinationi *a*, vel non. Si sic, voluntas habet velle respectu *a*. Si non, voluntas igitur resistit ipsi *a*. Cum igitur ipsa voluntas sit ex se indifferens ad resistendum et non resistendum, sequitur quod, si resistit, determinatur ad sic resistendum per aliquem actum liberum – puta nolle respectu *a* – et per consequens necessario voluntas respectu *a* habet velle vel nolle³⁴⁰.

Con questa conclusione Ripa ci informa che la volontà è sempre indotta ad agire (volendo o nolendo) ogniqualvolta ci sia qualcosa che percepisca vitalmente come attraente o repellente. La libertà di contraddizione risiede nell'indifferenza con la quale la volontà può sempre scegliere l'uno o l'altro corso d'azione (motivato dal fatto che l'influenza esercitata dall'oggetto è una mera influenza naturale che non intacca la potenza di agire *libere* della volontà), ma l'elemento di rilievo è che non esiste un atto terzo, intermedio, tra volere o nolere il vitalmente percepito: astenersene significherebbe comunque nolerlo, perché alla presentazione naturale dell'oggetto che attrae (e che esercita un influsso sulla volontà) segue comunque la libera scelta di non perseguirlo. L'occasione viene utilizzata da Ripa anche per dimostrare che la volontà mantiene la sua capacità spontanea di volere o non volere nonostante l'oggetto concorra, per certi aspetti necessariamente (potremmo chiosare 'in quanto causa estrinseca'), alla volizione:

Notitia obiecti non est immediate concurrans ad actum volendi, sed solum movens voluntatem ad agere; cum enim voluntas contineat actum volendi aequae perfecte sicut causa naturalis actum suum naturalem, igitur sicut aliqua causa naturalis – puta univoca – potest se sola, circumscripto ordine essentiali causarum producere aliquem suum naturalem effectum, ita voluntas actum suum liberum, et ideo notitia obiecti non est necessaria voluntati ut activa respectu actus liberi, sed solum ut determinativa

340 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, concl. 1, f. 85^{ra}.

L'indifferenza della volontà – a volere o a non volere, e dunque, più in generale, nei confronti della contraddizione – è condizione originaria della volontà intesa come causalità libera e distinta dalla causalità naturale; l'autodeterminazione della volontà prescinde certamente da una necessitazione – intesa in senso rigoroso – operata dall'oggetto sulla volontà stessa, ma non può prescindere dalla percezione stessa dell'oggetto verso cui la volontà può applicare la sua potenza, ossia uscire dalla condizione di indifferenza per portarsi verso una delle due parti della contraddizione determinandosi così alla volizione o nolizione dell'oggetto. Molto chiaramente Ripa sottolinea una doppia determinazione della volontà (determinazioni essenzialmente ordinate, potremmo dire): «nei confronti di qualsiasi atto libero la volontà richiede dunque, in certo modo, di essere determinata, benché in un modo in virtù dell'oggetto e in un altro modo mediante l'atto libero – in virtù del primo infatti, è mossa in tale maniera che è sempre possibile che essa non agisca conformemente alla mozione [esercitata dall'oggetto]; in virtù del secondo si muove invece in modo tale che da tale mozione segue un operare»³⁴². Come elemento di rilievo si segnalino ulteriormente la distinzione che Ripa propone tra l'atto del *nolle* e un atto di *non-velle* che rimane dal primo essenzialmente distinto: mentre infatti «ogni nolere (*nolle*) include un non-volere», è altresì evidente – e particolarmente rilevante all'interno della metafisica latitudinaria ripiana – che aggiunge al non-volere in questione la latitudine del proprio essere (*quodlibet nolle includit non velle et superaddit latitudinem sui esse*). Il *nolle* rimane dunque essenzialmente più potente di un più neutro *non-velle*, anche se rimane in ultima istanza problematico capire in

341 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, f. 85^{ra}.

342 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, f. 85^{ra}: «Respectu cuiuslibet liberi actus sui voluntas indiget aliquo modo determinari, licet aliter per obiectum, aliter per actum liberum – per primum enim sic movetur quod stat ipsam non agere conformiter motioni; per secundum vero sic movetur quod ex hoc necessario sequitur operari».

che cosa si distingue la nolizione dal non-volere in una prospettiva in cui la libertà di contraddizione è comunque sempre una rigida alternanza tra due – e non più di due – corsi di azione alternativi (volere/nolere).

La seconda conclusione scende nel dettaglio del problema:

Secunda conclusio est ista: voluntas respectu nullius obiecti sub pura ratione boni ostensi potest habere nolle. Ista conclusio, quamvis multipliciter posset deduci ex multis dictis Sanctorum, tamen non curio ad praesens propter brevitatem, sed arguo rationibus. Primo sic: non stat voluntatem aliquem actum elicere nisi ex praevia determinatione obiecti, ut patuit ex rationibus praecedentis conclusionis; igitur dato *a* obiecto, ostenso praecise sub ratione boni, voluntas respectu eius non potest habere nolle. Consequentia patet, nam *a* in casu isto, secundum omnem rationem sub qua ostenditur, determinat voluntatem ad velle, et per consequens per *a* sub nulla ratione voluntas est determinabilis obiective ad nolle³⁴³.

Di rimando la terza conclusione afferma che nei confronti di un oggetto che si è manifestato sotto l'aspetto di male, la volontà non può avere una volizione:

Tertia conclusio: respectu nullius obiecti sub pura ratione mali ostensi voluntas potest habere velle. Patet ex eisdem rationibus, sicut prior: nam obiectum sub pura ratione mali ostensum, determinat solum ad nolle³⁴⁴.

Invertendo le conclusioni, segue che la volontà che si relaziona ad un oggetto che si è mostrato sotto l'aspetto di bene può avere soltanto una volizione, e nei confronti di un oggetto che si è mostrato sotto l'aspetto di male può avere soltanto una nolizione, e ciò – segnala Ripa – *necessariamente*³⁴⁵. L'apparente inconciliabilità con la dottrina della volontà esposta in precedenza si spiega tenendo ben fermo il piano sul quale Ripa si sta muovendo: è infatti *la volontà* –

343 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, concl. 2, f. 85^{rb}.

344 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, concl. 3, f. 85^{rb}.

345 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, concl. 4-5, f. 85^{rb}: «Quarta conclusio est ista:

in sé e in quanto tale – che viene, per così dire, ‘liberamente’ necessitata da ciò che si è mostrato come puro bene; non è l’oggetto (il bene in quanto tale) che determina *oggettivamente* – potremmo dire ‘costringe’ – la volontà a desiderarlo e perseguirlo. Ciò significa che la volontà creata, che percepisce il bene sotto il puro aspetto di bene, non trova alcuna ragione *objective* offerta dall’oggetto per non-desiderarlo, e di conseguenza si trova ad essere sia ‘naturalmente’ invogliata dall’oggetto a perseguirlo, sia liberamente auto-determinata a perseguirlo effettivamente. L’oggetto in quanto tale offre infatti alla volontà l’occasione di uscire dalla condizione di indeterminazione che coincide con una stasi al livello attuativo inducendola necessariamente ad agire; di rimando la volontà ‘risponde’ liberamente a questo stimolo perseguendo il bene percepito naturalmente come tale, senza alcuna costrizione operata dal bene stesso.

La tesi è – per certi aspetti – grandiosa nella sua semplicità; l’interrogativo che ci consegna Ripa, interrogativo valido in ogni tempo e per ogni tempo, è il seguente: *perché la volontà non dovrebbe liberamente perseguire il Bene?* Attenzione, non: ‘perché è possibile rifiutare il bene?’ – giacché questa eventualità è inserita nella natura stessa della libertà della volontà così come vi è inserita la possibilità di compiere il male – ma piuttosto: *perché la volontà, per sua stessa natura libera e indeterminata, dovrebbe preferire l’auto-affermazione cocciuta di sé stessa e della propria natura (eventualità inclusa nella continua riflessione circa la possibilità di non determinarsi al bene), eventualità peraltro interamente sterile perché condanna la volontà libera a girare costantemente a vuoto nella sua indeterminazione, piuttosto che perseguire il Bene che gli si è già presentato come naturalmente attraente?*

Allo stesso modo accade per ciò che si manifesta come puro male: non c’è nulla

respectu cuiuslibet obiecti sub pura ratione boni ostensi voluntas necessario habet velle. Ista conclusio probatur: nam respectu cuiuslibet talis obiecti voluntas necessario habet velle vel nolle; sed respectu nullius talis obiecti voluntas potest habere nolle; igitur respectu cuiuslibet talis obiecti voluntas necessario habet velle. Maior est prima conclusio, minor secunda. Quinta conclusio: respectu cuiuslibet obiecti sub pura ratione mali ostensi voluntas necessario habet nolle. Patet per idem, sicut praecedens».

nell'oggetto puramente malvagio che, in quanto tale, impedisca alla volontà di perseguirlo; la volontà tuttavia, di rimando, che percepisce vitalmente la natura puramente malvagia dell'oggetto risponde liberamente ad esso con un secco *nolle*. Tale situazione, all'apparenza intricata, trova un chiaro esito nell'ultima conclusione di questo articolo, che separa i domini di quanto accade *naturaliter* da quanto è in potere della volontà libera e contingente:

Sexta conclusio: per nullum obiectum sub pura ratione boni vel mali ostensum voluntas obiective necessitatur ad velle vel nolle. Ista patet: nam voluntas non est necessitabilis obiective nisi per actum naturalem in voluntate creatum; quilibet autem talis actus est necessario virtutis minoris in agendo quam voluntas in resistendo, *et ideo necessitas volitionis respectu obiecti ostensi sub pura ratione boni non provenit ex obiecto sed ex potentia quae naturali sua necessitate sic fruitur respectu puri boni vel puri mali*: sicut enim potentia volitiva exigit quod obiectum concurrat obiective ad ipsam determinandum, ita exigit sua natura ut non possit ferri in aliquid non obiective movens seu determinans voluntatem³⁴⁶.

In questo modo Ripa attribuisce al bene e al male intesi come gli estremi supremi di una ipotetica scala di valori – si noti infatti che si sta ora parlando del puro bene (di ciò che oggettivamente si manifesta sotto l'aspetto di puro bene) e della pura malvagità (ciò che oggettivamente si manifesta come interamente malvagio) – una condizione ontologica molto forte e anteriore all'attività volitiva stessa: il puro bene va perseguito, il puro male va rifiutato. Si potrebbe pensare che in questo punto il trascendentale 'bene' trovi la sua massima espressione (tutto ciò che esiste è bene), e che in ultima istanza l'intera creazione sia – ripianamente – espressione analogica della denominazione di perfezione divina '*bonitas*', se non che l'espressione stessa intensivo-graduale di qualsivoglia perfezione creata sottrae qualsiasi ente creato dalla possibilità stessa di essere il puro bene; sarà sì bene, ma necessariamente *citra bonum infinitum*. Ecco dunque che riemerge la quotidianità: quasi nessuno sperimenta il puro bene; nel traffico quotidiano siamo invece sempre, molto più spesso, avviluppati ad enti buoni-ma-solo-

346 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, concl. 6, f. 85^{rb}, corsivo mio.

finitamente-tali, e dunque incapaci di necessitare liberamente la volontà al loro perseguimento.

Stante il gioco ‘latitudinario’ strutturalmente inserito nella metafisica di Ripa, la condizione di indifferenza della volontà a volere/non-volere può essere rappresentata in questi termini: qualsiasi oggetto esercita un’influenza (misurabile in base ad un’intensità) che induce in qualche modo la volontà ad agire o a resistere mediante un atto naturale di ‘percezione volitiva’. La volontà tuttavia possiede una potenza intrinseca essenzialmente maggiore rispetto all’influenza dell’oggetto, ed è quindi sempre possibile che la volontà persegua un oggetto che *naturaliter* la ripugna, o che rifugga da un oggetto che *naturaliter* la attrae, indipendentemente dall’*intensitas* della manifestazione oggettiva di quest’ultimo; in virtù di questo rapporto di intensità o latitudini è poi sempre possibile che la volontà non voglia ciò che si è presentato, ma per non-volere un oggetto conosciuto la volontà deve opporgli un atto di non-volere intensivamente maggiore rispetto all’intensità della presentazione con cui l’oggetto si manifesta. Sottratta invece la conoscenza dell’oggetto, la volontà può produrre un puro non-volere. Ad ogni modo l’indifferenza della volontà a volere e a non-volere sembra ribadita da Ripa come carattere fondamentale della volontà intesa come causalità libera e contingente:

Est advertendum quod voluntas – quantum est ex se respectu cuiuslibet obiecti qualitercumque ostensi – est indifferens, ita quod potest ipsum velle et non velle; tamen quod obiectum ostensum sub pura ratione boni vel sub pura ratione mali necessario velit vel necessario nolit, hoc est ex parte obiecti; non quia obiectum necessitet voluntatem, nam stat obiectum propositum sub pura ratione boni, quantumlibet remisse, allicere voluntatem: si enim *a* ostendatur sub *b* ratione boni praecise, etiam si *a* ostenderetur sub ratione boni praecise subdupla ad *b* vel subquadrupla, et sic in infinitum, dummodo non ostenderetur sub aliqua ratione mali, voluntas *a* praesentato et alliciente voluntatem necessario tenderet in *a*, non quia *a* esset maioris virtutis motivae quam voluntas sit activa, sed quia in *a* nulla est ratio mali unde determinet voluntatem ad resistere respectu *a*, et ideo carentia motionis obiectivae in *a* ad nolle est impossibilitas in voluntate ad nolle respectu *a*. Et illa eadem est causa necessitationis quod

voluntas per velle tendat in a³⁴⁷.

Ancor più chiaramente Ripa afferma che la radice della libertà umana è la medesima, una ed identica, ragione formale in virtù della quale la volontà è in grado di produrre o di sospendere l'azione («sicut voluntas per idem est formaliter actuativa et suspensiva actus – et in hoc consistit proprie eius libertas») ³⁴⁸.

2.7 Necessitazione operata dall'essenza divina *beatifice ostensa*

L'ultimo articolo, che chiude la lunghissima *distinctio* 1, riguarda la necessitazione operata dall'oggetto beatifico (l'essenza divina) sulla volontà non del *viator*, ma del beato *in patria*, esattamente come l'ultima questione della d. 1 di Francesco coincideva con il passaggio dallo *status in via* a quello di *comprehensor in patria*. L'articolo domanda se l'oggetto beatifico o che si è mostrato come tale possa necessitare la volontà del beato. Recuperando le tesi già avanzate in merito all'(impossibile) necessitazione operata dall'oggetto sulla volontà, Ripa ritiene contraddittorio che la volontà sia *objective* necessitata da un qualsiasi oggetto – creato o *increated* – e da questo assunto procede a risolvere il quesito. La tesi, forte, che afferma la contraddittorietà della necessitazione della volontà da parte di un qualsiasi oggetto, creato o increato, viene affrontata da Ripa attraverso una serie di conclusioni. La prima afferma, con una propedeutica distinzione, che la volontà non può essere necessitata, tramite coazione esercitata dall'oggetto, ad un atto libero:

Quantum ad primum advertendum est quod voluntas respectu sui actus liberi potest se habere dupliciter, et passive et active. Passive autem non est necessitabilis nisi necessitate coactionis – per hoc enim potentia

347 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, f. 85^{vb}.

348 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 3, f. 85^{vb}.

passiva dicitur cogi: quoniam est sub actu opposito ad illum ad quem ex sua natura inclinatur, tali scilicet inclinatione quod in ipsum tenderet amoto impedimento—et secundum hoc probo istam conclusionem: contradictionem includit voluntatem creatam per coactionem necessitari respectu actus sui liberi, et hoc ut potentia passiva est. Ista conclusio probatur: nam contradictionem includit potentiam passivam essentialiter indifferentem respectu *a* et *b* cogi ex hoc, quod est sub *a* et sub opposito *b*, vel e contra; sed sic se habet voluntas ut passiva est respectu sui primi actus liberi; igitur etc. Prima pars assumpti patet ex hoc: nam quod voluntas cogatur sub *a* est quia naturaliter inclinatur ad oppositum *a*, et per consequens si essentialiter est indifferens ad *a* et oppositum *a*, contradictionem includit ipsam cogi habendo *a* vel oppositum. Secunda pars patet: nam voluntas respectu primi actus liberi est ex se indifferens, aliter esset naturaliter inclinata ad aliquem talem actum vel ad eius oppositum. Consequens falsum: nam tunc voluntas non esset essentialiter activa et suspensiva huiusmodi actus³⁴⁹.

Il fondamento della conclusione è, di nuovo, l'assoluta indifferenza della volontà nei confronti del suo atto libero, nei confronti del quale si rapporta – in virtù del medesimo elemento formale – con una indifferenza strutturale tale per cui può sempre optare se produrre o non produrre il suo atto libero («quaelibet voluntas respectu sui actus liberi est sic neutra quod essentialiter est indifferens; sequitur quod contradictionem includit respectu primi liberi actus sui ipsam violente necessitari») ³⁵⁰. Secondo la coazione passiva è comunque possibile che la volontà libera sia necessitata nei confronti dei suoi atti liberi, come afferma la seconda conclusione:

Secunda conclusio est ista: possibile est voluntatem creatam ut potentia passiva est respectu cuiuslibet actus sui intrinseci et imperati violente necessitari. Ista conclusio probatur, nam si voluntas per *a* actum volitionis velit *b* actum, ita quod *b* sit actus imperatus respectu *a*, non includit contradictionem *a* esse in voluntate sub opposito *b*; sed in casu isto voluntas cogitur sub opposito *b*; igitur etc. Prima pars patet: nam *a* et *b* realiter distinguuntur; igitur stat *a* in voluntate cum opposito *b*. Praeterea, quaecumque duo contraria esse simul in aliqua potentia non claudit

349 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 1, f. 85^{vb}.

350 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{ra}.

repugnantiam contradictionis; igitur quod actus contrarius *b* sit simul in voluntate cum *a* non claudit contradictionem. Secunda pars probatur: nam voluntas per *a* sic determinatur ad *b* quod per ipsam determinationem non stat *a* non agere si potest; igitur etc.³⁵¹.

I termini del problema subiscono invece una modificazione spostandosi dal piano della necessitazione passiva a quella della necessitazione della volontà in quanto potenza attiva. Ripa propone una nuova serie di *conclusiones*, la prima delle quali afferma una connessione necessaria tra ciò che fluisce liberamente dalla volontà – non *objective*, cioè mediante determinazione operata dall’oggetto, bensì *voluntarie*, secondo cioè l’essenza più autentica della volontà – e la sua produzione contingente:

Prima est ista: impossibile est aliquid fluere a voluntate secundum activitatem contradictionis, et ipsum non libere et contingenter fluere. Ista conclusio probatur primo sic: quia quod *a* fluat a voluntate secundum activitatem contradictionis est ipsum *a* per eandem rationem causalem qua voluntas est essentialiter libera libertate contradictionis fluere a voluntate; igitur non stat *a* fluere ab huiusmodi activitate et non fluere contingenter et libere³⁵².

La conclusione conduce ad una seconda che afferma l’impossibilità che la volontà sia necessitata oggettivamente da un qualsiasi oggetto, creato o *increatedo*:

Ex hac conclusione sequitur quod impossibile est per quodcumque obiectum creatum vel increatum voluntatem *objective* necessitari. Nam si non, sit igitur *a* aliquod obiectum necessitans *b* voluntatem ad *c* actum. Tunc arguo sic: si *a* non concurreret cum *b* ad *c*, *b* contingenter produceret *c*; sed per concursum *a* non tollitur ratio causalis *b* respectu *c* quam non stat esse et non esse aequaliter ad posse *c* tam ad esse quam ad non esse; igitur tam indifferenter et aequaliter contingenter fluit *c* a *b* a concurrente sicut *a* non concurrente, et si sic sequitur quod sicut *a* non concurrente *b* contingenter producit *c*, ita concurrente *a*, et per consequens *a* non

351 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 2, f. 86^{ra}.

352 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 1, f. 86^{ra}.

necessitat *b* ad *c* obiective³⁵³.

Si arriva dunque alle ultime conclusioni che – forti dell'affermazione della più assoluta indeterminazione della volontà nei confronti di qualsiasi oggetto, che non è di per sé in grado di necessitarla ferreamente ad uno dei due estremi della contraddizione – stabiliscono l'indeterminazione della volontà anche nei confronti dell'essenza divina che si manifesta nella visione beatifica. Ciò significa che, come per il bene mostratosi al *viator* sotto l'aspetto di 'puro' bene, la necessitazione (eventuale) a perseguire l'oggetto non deriva dall'oggetto stesso (in questo caso dall'essenza divina che 'costringerebbe' la volontà creata), ma tutt'al più dalla volontà stessa che liberamente si auto-determina a perseguirlo perché non trova in esso alcun elemento che possa suggerirne la nolizione:

Ex hac conclusione sequitur tertia, scilicet quod divina essentia beatifice praesentata non potest voluntatem creatam obiective necessitare. Ista conclusio patet, nam non stat voluntatem creatam producere aliquid secundum activitatem essentialem quae est contradictionis et non producere ipsum aequaliter contingenter; igitur per nullum concursum obiectivum divinae essentiae potest tolli huiusmodi indifferentia voluntatis³⁵⁴.

L'ultima conclusione completa questo rilievo, specificando che:

Ex hac conclusione sequitur quarta, quod divina essentia quantumlibet clare visa nedum necessitare non potest, sed nec difficultare voluntatem creatam ad liberum actum suum. Ista conclusio patet: nam divina essentia non potest obiective creare in voluntate aliquem talem actum quo sic difficultaretur quod non possit obiective concurrere ad aliquid extra se. Sic igitur patet ex hiis declaratio huius articuli³⁵⁵.

353 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 2, f. 86^{ra}.

354 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 3, f. 86^{ra}.

355 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, concl. 4, ff. 86^{ra}-86^{rb}.

A questo punto segue una disamina della posizione di Francesco d'Appignano, di cui verranno rifiutate le tesi. Le argomentazioni di Francesco vengono introdotte con l'usuale reverenza sempre mostrata nei confronti di questo venerando 'padre':

Sed aliter quidam Doctor antiquus multum sollempnis nititur evidenter ostendere quod divina essentia clare visa non potest voluntatem necessitare, cuius dicta inter cetera aliorum Doctorum qui hoc idem nituntur ostendere ideo recito: quoniam in hoc puncto magis probabiliter dicit, sicut communiter tenetur ab hiis qui eius scripta legerunt³⁵⁶.

Anche in questo caso, come in precedenza, le tesi di Francesco oggetto di critica da parte di Ripa provengono dal *Commentarius in IV libros Sententiarum*, distinzione 1, questione 9³⁵⁷, nella quale si afferma che l'essenza divina può essere considerata in due modi: in sé, infinita, o in quanto oggetto della visione di una potenza finita, e in questi termini è – seppur estrinsecamente – finita. Poiché in quanto tale (infinita) l'essenza divina potrebbe mostrarsi soltanto alla propria volontà, mentre se si mostra ad una volontà creata diviene comunque oggetto di una potenza finita, ne consegue che l'essenza divina non è in grado di necessitare la volontà creata perché non si può strutturalmente mostrare ad essa come essenza infinita.

Ripa riscontra tuttavia, nella semplice presentazione delle tesi di Francesco, un errore che induce il *Succintus* ad affermare l'opposto di quanto aveva inizialmente voluto affermare: mediante le due note proposizioni, ricavate dalla medesima questione³⁵⁸, Francesco d'Appignano finisce con l'affermare *conclusive* che la volontà creata è di fatto necessitata dall'essenza divina, benché non *objective*, ma secondo la sua propria natura. Una prima proposizione, infatti, afferma che

356 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{rb}.

357 Cf. Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 30, p. 129. Cf. *supra*, p. 41.

358 Cf. *supra*, pp. 56-58.

nei confronti di qualunque oggetto verso il quale la potenza libera è più inclinata di quanto non lo sia, [la potenza libera] è in grado di sospendere o produrre l'atto che è finalizzato al suo raggiungimento, a sua discrezione; la volontà creata, però, nei confronti di qualsiasi oggetto situato al di sotto dell'oggetto beatifico [qualsiasi oggetto che non sia l'essenza divina], rimane sempre meno inclinata piuttosto che inclinata (non è cioè necessitata – in questo senso 'inclinata' – dall'oggetto in questione); pertanto la volontà nei riguardi di qualsiasi oggetto che non è l'oggetto beatifico (essenza divina) può, sempre a sua discrezione, sospendere o produrre l'atto relativo, e pertanto non è necessitata nei suoi riguardi³⁵⁹. La seconda proposizione di Francesco afferma invece, di rimando, che la potenza che è più inclinata di quanto non inclinata nei confronti di un certo oggetto, necessariamente produce l'atto di volizione nei suoi riguardi, ma la volontà creata è naturalmente molto più inclinata di quanto non lo sia, nei confronti dell'oggetto beatifico, pertanto la volontà è necessitata nei suoi riguardi³⁶⁰. Tale tesi si può confermare anche in virtù del fatto che quanto più è inclinata, tanto più trova quiete, e poiché nella fruizione dell'essenza divina si acquieta infinitamente, dalla proposta di Francesco consegue, a rigor di logica, che è necessitata dall'oggetto beatifico. La conseguenza che inferisce Ripa avanza pertanto da sé:

Et sic concludit iste Doctor – quamvis primo dixerit oppositum – quod voluntas creata ex sua natura necessario fertitur in obiectum beatificum, ita quod talis necessitas non est ex parte obiecti – sicut multi antiqui et moderni posuerunt – sed ex parte potentiae volitivae quae naturaliter sic tendit in obiectum beatificum beatifice ostensum³⁶¹.

Pur considerando insufficienti le argomentazioni addotte da Francesco

359 Cf. Franciscus de Marchia sive de Esculo, *Commentarius in IV libros Sententiarum*, ed. Mariani cit., d. 1, q. 9, a. 2, § 35-36, p. 136-137.

360 Cf. *Ibidem*, d. 1, q. 9, a. 2, §§ 36-37, pp. 137-138.

361 Iohannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum*, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, cod. Vat. Lat. 1082, f. 86^{rb-va}.

d'Appignano, Giovanni da Ripa non può che concordare con la tesi in virtù della quale la visione beatifica non è resa necessaria dall'oggetto (essenza divina) che 'necessita' la volontà creata alla sua fruizione, ma piuttosto dalla natura stessa della potenza volitiva creata che, pur non essendo coartata dall'oggetto, vi si attiene comunque essenzialmente e liberamente, godendo della relativa fruizione beatifica. In quanto 'oggetto' che viene percepito vitalmente dalla volontà del beato, infatti, anche l'essenza divina non è in grado di indurre la necessità oggettiva alla fruizione (di competenza esclusiva della sola volontà), ma può solo offrire alla volontà del beato l'occasione di determinarsi liberamente (perché sommamente buona) alla sua fruizione beatifica. Se si vuol parlare di 'necessità' della fruizione beatifica – tanto per Francesco quanto per Giovanni – è qui che si deve cercare la loro convergenza: per entrambi infatti la determinazione alla fruizione beatifica è collocata *ex parte voluntatis*, non *ex parte obiecti*.

Nonostante la convergenza, tuttavia, alcune differenze tra i due teologi marchigiani permangono anche in questo punto: diversamente da Francesco, ad esempio, Ripa considera la visione beatifica una forma increata e non creata, e pertanto, trattandosi sempre della stessa forma, che si presenta ora alla volontà divina ora alla volontà creata, se è di per sé in grado di necessitare la volontà divina sarà altresì in grado, proporzionalmente, di necessitare quella creata³⁶². Ripa considera insufficienti le argomentazioni di Francesco perché considera insufficiente la tesi di fondo che ammette una sorta di 'doppia' espressione dell'essenza divina in quanto visione beatifica (in sé ed *infinite*, per la sola essenza divina; proporzionata alla creatura, e dunque *finite*, nel caso della volontà creata): l'essenza divina in quanto visione beatifica è sempre e soltanto una forma increata che potrebbe essere in grado di necessitare la volontà creata così come quella increata. Interessante, tra le altre argomentazioni, che Ripa equipari '*difficultatio*' e '*necessitatio*', in modo tale da affermare che poiché l'essenza

362 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{rb}: «Confirmatur, nam si divina essentia ut visio intellectus divini sic alliciat voluntatem divinam quod ipsam necessitat, cum ipsamet possit esse visio intellectui creato, sequitur multo magis quod potest necessitare voluntatem creatam per modum obiecti».

divina non rappresenta – in quanto oggetto – alcun impedimento, perché la volontà in quanto potenza libera si trova ad agire solo *dopo* la presentazione naturale dell'oggetto, allo stesso modo non c'è alcuna necessitazione ivi indotta *ex parte obiecti*:

In voluntate divina non est ponenda difficultatio per divinam essentiam clare visam ut obiectum; igitur nec necessitatio. Consequentia patet: nam omnis necessitatio obiectiva est summus gradus difficultationis³⁶³.

La seconda tesi, che Ripa legge come una versione contraddittoria della prima, viene giudicata decisamente insostenibile:

Sic igitur ostensa insufficientia primae rationis, transeo ad secundam, in qua videtur deducere quod voluntas creata in beatifica praesentatione divinae essentiae est necessitabilis, licet non obiective sed ex sua natura qua toto conatu naturali tendit in divinam essentiam clare visam. Haec autem ratio videtur mihi multum infirma, primo in se, secundo in suis motivis³⁶⁴.

La critica di Ripa si articola intorno ad un rifiuto delle due proposizioni proposte da Francesco. La prima infatti indurrebbe a pensare che non solo l'oggetto che muove la volontà e che è situato al di sotto dell'essenza divina non determina la volontà – per Francesco infatti la volontà rimane strutturalmente maggiormente non-inclinata piuttosto che inclinata in un tale oggetto – ma, anzi, procedendo secondo le deduzioni dell'appignanese si finirebbe per concludere che la volontà – proprio in virtù della sua strutturale non-inclinazione – è necessitata alla nolizione di tale oggetto. Poiché infatti la non-inclinazione è intensivamente maggiore dell'inclinazione, quand'anche l'inclinazione si applicasse con un'intensità x a volere l'oggetto, la non-inclinazione che è di intensità y maggiore ($y > x$) la soverchierebbe sempre, di fatto annullandola, e trasformerebbe la volizione in

363 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{va}.

364 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{va}.

una nolizione³⁶⁵. Ripa utilizza ampiamente questo argomento per sottolineare, a più riprese ed in linea con la sua metafisica delle intensità, che se una potenza è maggiormente non-inclinata che inclinata, ciò significa che l'intensità con la quale non-vuole (non è inclinata) è sempre, strutturalmente, maggiore rispetto a quella con la quale vuole (è inclinata), e – di conseguenza – la volizione sarà sempre annullata da una non-volizione (non-inclinazione) di intensità maggiore. Di rimando la seconda proposizione finisce con l'affermare che la volontà, che è maggiormente inclinata piuttosto che non-inclinata nei confronti di un oggetto che esprime il bene sommo, è necessitata da tale oggetto, per le ragioni viste in precedenza: l'inclinazione della volontà sarà sempre intensivamente maggiore rispetto alla non-inclinazione, e pertanto la volizione non potrà essere trasformata in nolizione da una non-inclinazione la cui intensità è strutturalmente inferiore rispetto all'intensità dell'inclinazione della volontà, *ergo* necessitazione della volontà operata dall'oggetto.

Ripa conclude dunque la risposta agli argomenti di Francesco ribadendo l'indifferenza della volontà nei confronti dell'oggetto – qualunque oggetto: creato o increato – verso il quale tende:

Dico pertanto, brevemente, che entrambe le sue proposizioni si basano su ipotesi false: qualsiasi volontà, infatti, nei confronti di qualsiasi oggetto – beatificamente mostratosi oppure no – è una potenza essenzialmente indifferente, e nei confronti di qualsiasi oggetto di tale natura è di per se capace di produrre come di sospendere l'atto, e viceversa;

365 Ibidem, d. 1, pars 2, q. unica, art. 4, f. 86^{va}: «Primum patet: nam omne velle elicitedum a voluntate creata est per ipsius activitatem secundum quod est activitas contradictionis et non secundum quod activitas naturalis, nam aliter quilibet actus voluntatis creatus ab obiecto et a voluntate – puta actus naturalis praevious actui libero – esset volitio vel nolitio, contra ipsius dicta et etiam contra ipsum Doctorem. Motiva autem ipsius modicam habent soliditatem. Ex prima enim propositione sua sequitur quod circa quodlibet obiectum non beatifice praesentatum voluntas necessario habet nolle. Consequentiam probo: nam omnis potentia magis ex se non inclinata respectu certi obiecti quam inclinata habet maiorem conatum non inclinationis quam inclinationis; igitur, per deductionem suam, cum conatus inclinationis sit inferioris virtutis non potest totaliter suspendere, licet possit impedire et remittere conatum inclinationis, et per consequens quantumcumque per conatum inclinationis vitatur tendere in obiectum per velle, hoc non potest propter maiorem conatum non inclinationis, et per consequens necessario habet nolle respectu talis obiecti».

e pertanto nessuna potenza di tale natura è maggiormente non-inclinata che inclinata, e neppure maggiormente inclinata piuttosto che non-inclinata, ma qualsiasi [potenza] è essenzialmente neutra.

La natura autentica della libertà della volontà ‘torna’ dunque, con Ripa, ad essere la libertà di contraddizione, neutralità della volontà sempre capace di autodeterminarsi ad uno degli estremi della contraddizione, indipendentemente dall’influenza esercitata naturalmente dall’oggetto.

Conclusioni

Nonostante i due teologi marchigiani – sulla scorta dell’importanza della questione e delle discussioni intorno alle quali il problema si avviluppò nel XIV secolo – dedichino ampio spazio al tema della libertà della volontà e al problema della necessità o contingenza della fruizione beatifica, i rapporti tra i due Maestri non possono essere troppo frettolosamente sintetizzati in una dipendenza epigonica o in una critica sempre serrata di Giovanni da Ripa nei riguardi di Francesco d’Appignano. Rimane pur vero che nonostante i decenni trascorsi e l’interposizione di Dottori del calibro di Guglielmo di Ockham, Francesco di Meyronnes o Gregorio da Rimini, Giovanni da Ripa riconosce un debito piuttosto marcato nei confronti di Francesco d’Appignano, altrove apostrofato *pater*, e ciò non può che rilanciare l’attenzione sulla figura di Francesco e sull’importanza che si trovò ad avere nei decenni posteriori alla sua attività. Le differenze tra i due filosofi, però, sono evidenti.

Pur nel contesto di una per certi aspetti instabile ma costante similitudine tra intelletto e volontà, Francesco ha il probabile merito di aver individuato

un atto terzo nella volontà distinto e anteriore rispetto alla volizione e alla nolizione, che è poi legato all'introduzione di due distinte forme di libertà (essenziale ed accidentale) che – se approfondite – potrebbero consentire una interessante ripartizione della 'vera' libertà umana, essenziale ed ineliminabile, da quella solo 'apparente' ed accidentale che potrebbe anche essere interamente eliminata senza che per questo l'uomo sia meno libero. Ed è di valore il suo tentativo di preservare l'ineliminabile libertà della volontà di matrice scotiana cercando di mediare la tesi assai forte di una ferrea contingenza dell'agire che si manifesta nella possibilità stessa di una fruizione beatifica contingente con la tesi (innovativa ma problematica) di una forma di necessitazione non proveniente dall'oggetto (l'essenza divina) ma piuttosto *ex parte voluntatis*, dal lato della volontà soggettiva, che riconoscendo una sorta di naturale prossimità alla natura divina, finisce per aderirvi da sé, ridimensionando quindi l'eventuale contingenza della fruizione beatifica. Francesco non ha però, forse, il coraggio di spingere fino in fondo questa lettura, tanto che dall'analisi della sua proposta non si può concludere un'autentica contingenza della fruizione beatifica (in base alle due note proposizioni più volte analizzate, la volontà creata rimane sempre maggiormente inclinata piuttosto che non-inclinata nei riguardi dell'essenza divina).

Giovanni da Ripa recepisce certamente l'innovazione rappresentata dall'individuazione di un atto terzo della volontà, ma lo slega dall'appartenere alla libertà essenziale della volontà (puro protendersi anteriore al volere e al nolere), e lo congiunge invece alla manifestazione naturale, o al presentarsi *naturaliter*, dell'oggetto alla volontà, che ne recepisce in questo modo immediatamente e naturalmente il carattere attrattivo/repulsivo al quale poi risponde in modo sempre ed essenzialmente contingente e libero. Sviluppando la teoria della *perceptio vitalis* delle facoltà dell'anima ed unendola alla tesi ripresa da Francesco d'Appignano, non vi è più alcuna necessità di individuare due forme distinte di libertà (essenziale e accidentale) per spiegare la facilità o la difficoltà con la quale la volontà creata risponde agli stimoli percepiti, perché qualsiasi oggetto

è in grado di influire soltanto *naturaliter* sulla natura vitalmente percettiva della volontà, offrendo all'indeterminazione essenziale della volontà l'occasione per uscire dalla condizione stessa di indifferenza, coincidente con una stasi attuativa, che finché non si determina ad una delle due parti della contraddizione rimane interamente inerte. La subordinazione essenziale della volontà alla percezione vitale di un oggetto da perseguire/rifuggire è però al contempo preordinazione essenziale della determinazione *contingente e libera* che proviene dalla natura stessa della volontà sulla presentazione *naturale* di un oggetto altrettanto *naturalmente* attraente o repellente, impianto che conferisce alla volontà il pieno e totale controllo, in qualsiasi circostanza, dei propri atti liberi. Ciò non significa che la volontà non sia influenzabile dalla natura essenzialmente attraente o repellente – reciprocamente – del bene o del male, anzi: la percezione vitale del bene/*attrahens* (o la percezione vitale del male/*repellens*) forniscono alla volontà libera il sostrato su cui applicare la propria volizione o nolizione uscendo dall'indifferenza di una libertà priva di oggetto che, come per Francesco, finché non si è determinata ad una delle due parti della contraddizione rimane solo virtualmente libera. Consapevole che è sempre in proprio potere perseguire/rifuggire il bene (o il male) – perché si tratta di una risposta volontaria/libera alla presentazione naturale di un oggetto – la volontà che reclama su di sé il merito di un agire corretto non cerca di soverchiare il rapporto ideale tra il Bene in quanto tale e la sua stessa natura, ma più semplicemente sceglie liberamente e in piena consapevolezza di perseguirlo perché già di per sé naturalmente attraente. Se al contrario la volontà si vuole macchiare della colpa di un agire scorretto (ma quindi essenzialmente consapevole!), non deve fare altro che orientare la propria indifferenza alla negazione/nolizione del Bene, o all'affermazione/volizione del male, posto che una tale questione abbia un qualche significato. Così facendo Ripa ci consegna una volontà 'matura', che solo qualora abbia voglia di cavillare fanciullescamente sulla propria natura essenzialmente libera e contingente (comunque sempre presente perché espressione della sua stessa essenza) si permette di anteporre la propria – vuota perché priva di un oggetto – indifferenza al Bene sommamente attraente.

Ed è qui che i due sentieri tornano ad incrociarsi: così come in Francesco d'Appignano non c'era necessitazione *ex parte Dei* alla fruizione dell'essenza divina ma piuttosto una naturale e quasi essenziale prossimità che garantisce la necessità di una fruizione beatifica *ex parte voluntatis creatae*, così per Giovanni da Ripa la volontà creata, tanto *in via* nei confronti del bene quanto *in patria* nei riguardi dell'essenza divina *nude et aperte visa*, non trova alcun motivo per non darvi – liberamente – il proprio consenso, determinando così il proprio agire al suo perseguimento (il bene) o alla sua fruizione (essenza divina). Al di là delle discussioni storiche sempre asetticamente assumibili da un punto di vista storico-filosofico, quello che i due teologi marchigiani sembrano ricordarci è il seguente, toccante, interrogativo: perché la volontà creata dovrebbe anteporre sé e la sua vuota auto-determinazione (quasi per capriccio o per testarda auto-affermazione) al *libero* perseguimento di un Bene o alla libera – perché meritoria e consapevole – fruizione di un'essenza che si manifesta già di per sé e *naturalmente* come tale?

CECCO D'ASCOLI E LA COSMOLOGIA ARABA

Introduzione

L'opera di Cecco d'Ascoli rappresenta un enigma per quei pochi ricercatori che si sono dedicati al suo studio. Nell'ambito del pensiero medievale, infatti, le teorie del nostro autore sono di difficile ricostruzione. La presenza di alcune differenze nei contenuti dei suoi lavori principali è una delle ragioni di tale difficoltà. Basti pensare al fatto che gli argomenti negromantici del suo commento alla *Sfera*¹ del Sacrobosco non sono presenti nell'*Acerba*² e nel *De Principiis Astrologiae*³. Vi sono anche altre caratteristiche peculiari della sua scrittura che pongono ostacoli all'analisi delle sue idee. Tra queste, il fatto di citare alcune opere, a volte anche piuttosto note, non con il loro titolo originale. Si tratta di una prassi riscontrabile in tutti i suoi lavori in lingua latina e le cui ragioni, probabilmente, non sono riducibili alla mera volontà di utilizzare alcune rielaborazioni di quelle stesse opere⁴. L'alone di mistero che circonda la sua figura, inoltre, è stato incrementato dalla sua morte sul rogo, un episodio che resta ancora da chiarire e che si discosta dai canoni consueti delle procedure inquisitoriali del tempo.

In questo contributo è stato esaminato il rapporto tra i contenuti delle

1 *Cicchi Esculani Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, in Lynn Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and its Commentators*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, pp. 343-411.

2 Tra le varie edizioni dell'*Acerba*, per la scrittura di questo lavoro è stata consultata quella di M. Albertazzi, *L'Acerba (Acerba età)*, con allegato CD-ROM contenente l'edizione Sessa (Venezia 1501), La Finestra, Trento 2002.

3 Giuseppe Boffito, *Il 'De Principiis Astrologiae' di Cecco d'Ascoli, nuovamente scoperto e illustrato*, Loescher, Torino 1903.

4 «It is difficult to escape the suspicion that some of Cecco's citations of strange and otherwise unheard of works and titles are apocryphal and own invention» (*Cicchi Esculani Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, p. 53).

opere di Cecco e la cosmologia di origine araba. L'influenza che il pensiero islamico ha avuto nel contesto cristiano-medievale è nota, anche per quanto riguarda la struttura dei cieli e il loro movimento. Diversi sono gli autori ai quali Cecco fa riferimento; in questa sede sono stati presi in considerazione gli spunti riguardanti il pensiero di Al-Bitrogi (+ 1204), Averroè (1126-1198) e Avicenna (980-1037). Questi personaggi hanno avuto un'importanza notevole nel Medioevo, e il loro pensiero ha particolarmente stimolato le riflessioni di Cecco concernenti gli aspetti cosmologici.

Nella precedente edizione di questo convegno sono state presentate la traduzione e l'interpretazione del *De Eccentricis et Epicyclis*⁵. In quello scritto l'astronomo ascolano illustra le sue ragioni a sostegno di una visione cosmologica di origine tolemaica e sostanzialmente coincidente con il modello delle tre sfere di Ruggero Bacon, contro l'impostazione omocentrica di ispirazione aristotelica. Anche in questa occasione, è d'obbligo esprimere i più sentiti ringraziamenti al Centro Studi "Francesco di Appignano", che ha dimostrato ancora una volta tutta la sua disponibilità ad allargare il campo dei suoi interessi all'autore in questione.

Cecco e il sistema planetario di Al-Bitrogi

Nel *De Eccentricis et Epicyclis*, dopo qualche definizione di base, Cecco inizia a criticare gli oppositori dell'impostazione tolemaica. Al-Bitrogi († 1204) è stato uno dei principali esponenti di questa linea di pensiero, dal momento che la sua cosmologia può essere vista come una sintesi, e allo stesso tempo una rielaborazione, delle idee già espresse da altri autori sulle ragioni contrarie alle teorie di Tolomeo. Quello di Al-Bitrogi è un modello astronomico tipicamente qualitativo e, dunque, non in grado di predire le posizioni planetarie come quello

5 Alessandro Giostra, *La questione dei moti planetari nel De Eccentricis et Epicyclis di Cecco d'Ascoli, Atti del VI Convegno Internazionale su Francesco di Appignano*, Edizioni Terra dei Fioretti, Jesi 2014, pp. 222-247.

tolemaico. Nonostante ciò, l'ipotesi dell'astronomo andaluso è da considerare come la più evoluta tra quelle di tipo omocentrico. Il successo del suo lavoro più importante è anche dovuto alla traduzione latina di Michele Scoto⁶, che lo ha reso leggibile nel contesto cristiano. Questo è uno dei casi in cui Cecco utilizza un titolo diverso da quello originale, in quanto riporta il generico titolo di *Astrologia*, al posto di quello vero⁷:

Inoltre, se la regione del cielo può essere definita con nove sfere concentriche, è scorretto adoperare gli eccentrici e gli epicycli; ma il cielo occupa il suo spazio con le nove sfere concentriche, perciò etc. L'affermazione principale è chiara; il significato di quella secondaria viene illustrato da Alpetragio che, nella sua *Astrologia*, pone un solo motore dei cieli e, come conseguenza, un solo moto e i rallentamenti delle sfere per salvare le apparenze dei moti planetari che sono osservati nel loro movimento da occidente verso oriente, per questa ragione, etc. [c. 82 r]

Cecco abbina la visione di Al-Bitrogi a quella averroista, che verrà discussa nel prossimo paragrafo, per il fatto di non consentire un'accurata previsione dei fenomeni. Nel passo che segue, l'astronomo ascolano contesta il nucleo essenziale della teoria di Al-Bitrogi, consistente nel porre un solo motore per tutta la volta celeste, in grado di imprimere un movimento da est a ovest. Tale movimento verrebbe impresso dal primo motore, cioè la nona sfera, alle sfere dei pianeti. La trasmissione del movimento, comunque, non avverrebbe in modo integrale e le sfere dei pianeti riceverebbero questo slancio in maniera decrescente in base alla loro maggiore distanza dalla nona sfera. In questo modo, le sfere planetarie si muoverebbero più lentamente e

6 Per quanto concerne l'opera di Al-Bitrogi si segnala la prima edizione critica della traduzione di Michele Scoto (*De Motibus Celorum. Critical edition of the Latin translation of Michael Scot.* Ed. Francis J. Carmody, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1952), e quella successiva che include anche le versioni in ebraico e arabo (*On the Principles of Astronomy. Arabic and Hebrew Texts with Translation, Analysis, and Arabic-Hebrew-English Blossary* by Bernard R. Goldstein, Yale University Press, New Haven 1971).

7 Per il testo del *De Eccentricis et Epicyclis*, in questa sede è stata riproposta la traduzione presentata negli atti della passata edizione del convegno (Giostra, *La questione dei moti planetari*, cit.). Anche in questo caso, alla fine di ogni passo tradotto è stato riportato in parentesi quadre il numero dei fogli corrispondenti al manoscritto originale.

ciò causerebbe l'apparenza visiva del moto dei pianeti da ovest a est, dovuto al loro rallentamento rispetto alla sfera superiore. Ogni sfera, inoltre, avrebbe il desiderio di imitare la prima sfera motrice e quindi di preservare il moto trasmesso dalla stessa che, in ogni caso, decresce con l'aumento della distanza dalla sorgente del movimento celeste:

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, 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 oriente. [c. 82 v]

La palese incapacità da parte di questa teoria di giustificare i fenomeni astronomici più comuni è il motivo delle osservazioni polemiche di Cecco. Le variazioni della luminosità lunare, così come la diretta evidenza dei moti planetari in direzione opposta a quelli dell'ottava sfera, sono tra le ragioni fondanti della sua critica:

In ogni caso, con tutto il rispetto per lo stesso filosofo, questa teoria non è esatta e contraddice chiaramente l'esperienza, poiché vediamo che la luna è sempre più illuminata quanto più si muove, allontanandosi dal sole, da occidente verso oriente, fino a quando, distanziandosi progressivamente dal sole nasce in oriente, quando poi il sole tramonta in occidente; e allora perdendo luminosità compie il percorso inverso percorrendo l'altro semicircolo della sua orbita. Inoltre vi è un'altra esperienza concreta contraria a questa teoria; vediamo il moto diurno 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 motore. E contro di lui si esprime, nell'opera *de*

vinculo spiritus, anche Ipparco che afferma l'esistenza di un duplice ordine di intelligenze. [c. 82 v]

Lo scopo di Al-Bitrogì è quello di confermare la validità dell'ipotesi omocentrica di tipo aristotelico⁸. La sua ipotesi concorda con il contenuto di quella sezione del *De Coelo*⁹ nella quale lo Stagirita dichiara che il moto delle sfere non ha un contrario. In ogni caso, Cecco evidenzia come questa soluzione contraddica tutte quelle parti dell'opera di Aristotele nelle quali viene descritto il moto dei pianeti. Nel passo che segue, insieme ad una breve digressione astrologica, la posizione di Al-Bitrogì viene contestata con due argomenti essenziali: l'assenza di proporzionalità tra i tempi delle rivoluzioni planetarie e l'istanza concreta della retrogradazione di Saturno¹⁰:

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 moto. E inoltre contro lo stesso autore si argomenta in triplice maniera, quanto a ciò che dice sul ritardo dei pianeti, negando il moto degli stessi da occidente a oriente. Il primo è il seguente: 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 proporzione. Se le cose stessero come la stessa teoria viene posta, i corpi celesti in qualunque posto del circolo siano, apparirebbero alla stessa altitudine da terra. Il conseguente è falso, perciò anche l'antecedente. La falsità dell'affermazione conseguente è nota. La vera conseguenza, come si sa, viene illustrata attraverso gli strumenti degli astronomi. E ancora contro lo stesso autore:

8 Aristotele, *Metaphysica*, XII, 8, 1073b-1074b.

9 Aristotele, *De Coelo*, I, 4, 270b 32-33.

10 Come già illustrato nel precedente lavoro (Giostra, *La questione dei moti planetari*, cit., p. 223, 232-233), questo riferimento astrologico è di fondamentale importanza per la datazione di questo scritto del nostro autore, che risale al periodo immediatamente successivo al 1322.

se le cose stessero in questo modo, allora nessun corpo celeste dovrebbe avere il moto di retrogressione. Ciò è falso, poiché l'esperienza è testimone del movimento di Marte, così come degli altri pianeti, in quanto frequentemente notiamo che dal luogo in cui viene visto retrocede per un lungo tratto verso occidente e ciò viene osservato grazie alla posizione delle stelle con le quali si congiunge. La stessa cosa avete constatato di Saturno, che si trovava nel 13° grado del Toro nel giorno 2 agosto dell'anno del Signore 1322, e ha iniziato a retrogradare giungendo fino alle Pleiadi, cioè alla costellazione della Gallina, che si trova nel decimo grado del Toro, sotto il quale venne edificata questa città di Bologna. Pertanto, la tanto grande novità che ho annunciato, tale e quale ho annunciato, sta accadendo a questa città e accadrà in futuro, cosa sulla quale taccio non essendo questo il luogo per trattare questo argomento, dunque etc. [c. 83 r.]

Più precisamente, secondo Al-Bitrogi il movimento di ogni pianeta verrebbe regolato da quello del suo polo, situato a 90° dal pianeta stesso. Il polo, a sua volta, ruoterebbe su un piccolo epiciclo il cui centro si muoverebbe su un deferente che ha come centro il polo nord celeste. Anche la teoria di Al-Bitrogi, pertanto, ha qualcosa di tolemaico, poiché per illustrare le anomalie planetarie ricorre al modello deferente-epiciclo, adattati al modello omocentrico. Alla fine del passo seguente, l'ascolano torna ad accusare i sostenitori di tale visione, in quanto non riuscirebbero a giustificare le apparenze e portare una concreta dimostrazione a sostegno delle loro idee. Questi personaggi, inoltre, secondo Cecco non sarebbero dei "teologi", cioè non riuscirebbero neanche a fondare le loro opinioni su principi primi di origine filosofico-teologica.

Secondo il parere degli stessi autori, dunque, questi fenomeni non accadrebbero realmente. Il fatto che il corpo celeste a volte viene osservato nell'equinoziale, talvolta invece a nord e talvolta dall'altra parte a mezzogiorno, accade per il fatto che i poli del corpo celeste sembrano muoversi nei loro piccoli cerchi sotto i poli dell'universo, con moti rallentati di questo genere. Senza dubbio quei piccoli cerchi sono distanti dall'equinoziale e in questo modo i suddetti astronomi dicono che viene causato il moto in latitudine. Per l'appunto gli astronomi affermano che ciò nel sole avviene in quanto declina da entrambe le parti dell'equinoziale di 24 gradi. Invece il moto di latitudine negli altri pianeti, dagli astronomi non viene considerato dipendente dal fatto che declinano dall'equinoziale, essi non procedono in modo diretto all'interno dello Zodiaco, così come fa il sole. Dicono che questo moto è causato dal fatto che i cerchi, che i loro poli descrivono avanzando e rallentando, non si trovano

sotto i circoli che descrive il polo zodiacale, ma declinano rispetto a essi. E poiché quei poli si muovono a causa di tutti i moti dei circoli superiori, pertanto devono avvenire le due diversità, già descritte, di quei moti. Ciò perché il corpo celeste, a causa del rallentamento, deve ritardare uniformemente in tutti i quarti del circolo dei segni; il polo, inoltre, subisce un certo ritardo minore rispetto al circolo superiore sopra i cui poli talvolta si muove e pertanto sembra a volte essere ritardato e a volte accelerato secondo un arco maggiore o minore. A causa di ciò, secondo questi autori, si manifesta la diversità del movimento, e in base a questi principi fondano un tipo di astronomia che è tipica di chi ha perso molto tempo in tali teorie immaginarie, così come vi sono molti che a Bologna sono astronomi grazie alla capacità inventiva. Ma le teorie che questi autori sostengono rappresentano concetti deboli, poiché non riusciranno a dimostrare nulla, ma avanzano supposizioni al posto del fondamento reale, affinché si abbia da ciò una presunta teoria della diversità dei moti che, per quanto riguarda quelli planetari, sembri coincidere con l'esperienza. E poiché parlano senza offrire dimostrazioni, e non sono teologi, le loro ragioni sono degne di scherno. Aristotele sembra negare espressamente le opinioni di costoro per due motivi: il primo, poiché i moti delle sfere inferiori sono definiti moti e non rallentamenti. Il secondo, perché dice chiaramente che i pianeti si muovono da occidente verso oriente, un fenomeno che questi autori indicano solo come apparente e non come vero. [c. 83 v.]

Alla fine del *De Eccentricis et Epicyclis*, Cecco riassume brevemente le sue argomentazioni contro le obiezioni relative all'esistenza di eccentrici ed epicicli, elencate all'inizio. Il nostro autore ribadisce la sua adozione del modello astronomico composto da nove sfere e il suo netto rifiuto della teoria di Al-Bitrogi:

In merito alla terza – “se la regione del cielo etc.” – dico che la regione celeste può essere correttamente definita con nove sfere, con tutto ciò che vi è incluso, cioè con gli eccentrici e gli epicicli; inoltre, quando si parla dello scarso valore delle teorie di Alpetragio, dico che questo autore si esprime in modo erraneo, come è stato precedentemente dimostrato. [c.85 r.]

Un altro spunto interessante relativo al moto planetario si trova nell'*Acerba*, in un passo nel quale l'autore ascolano illustra una ragione “teologica” per la quale il moto delle sfere dei pianeti si svolge in direzione contraria a

quella del Primo Mobile. La risposta a tale quesito richiama l'ordine generale dell'universo impresso dalla creazione divina; di questo ordine, l'immobilità della Terra è parte integrante. Il movimento nello stesso senso del Primo Mobile e delle sfere planetarie, infatti, provocherebbe anche quello della Terra attorno al proprio asse. Secondo Cecco, dunque, il movimento del Primo Mobile viene controbilanciato dal moto in direzione contraria delle sfere planetarie stesse. La presenza di questi movimenti contrapposti, pertanto, provocherebbe la staticità della Terra e quelle variazioni regolari tipiche delle stagioni.

Perché nel cielo son contrari moti
che da ponente move onne pianeta
contra del primo manifesti e noti?
Dico che Dio e la natura degna
en tute cose pose fine e mèta;
or mira la rason che qui s'asengna.
Se tut'i [a]celli movesceno insieme
zià mòbele siria la ferma terra,
e solo un tempo senza l'altri extremi.
Le qualitate serva quatro tempi
el moto natural, che non diserra
per l'altri corsi che son più per tempi¹¹.

11 Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, cit., lib. IV, cap. II, 1-12.

Cecco e la cosmologia averroista

L'opposizione di Averroè nei confronti della cosmologia tolemaica è ben nota agli storici della scienza. Sono diverse le ragioni che inducono il filosofo di Cordoba a rifiutare la teoria di Tolomeo. Innanzitutto, una spiegazione solo matematica dei moti celesti, che non include le ragioni degli stessi, è di per sé inaccettabile. Averroè, pertanto, rappresenta uno degli emblemi di quell'astronomia "fisica" che si oppone alle soluzioni dei "matematici". La presenza degli epicicli e, di conseguenza, l'esistenza di moti contrari a quelli prevalenti dei pianeti è una di quelle contraddizioni che metterebbero in evidenza l'insostenibilità della teoria tolemaica. Contrariamente ad Al-Bitrogi che, a causa della sua velocità di rotazione, aveva posto il sole tra Mercurio e Venere, Averroè aveva accettato la sequenza dei pianeti proposta da Tolomeo, pur mantenendo un generale rifiuto della sua visione. L'universo averroista, dunque, nonostante la palese difficoltà nel salvare i fenomeni celesti, deve conservare un unico centro di rotazione per tutti i moti, ed è composto da otto sfere. Tra le affermazioni più significative in merito all'indimostrabilità delle traiettorie tolemaiche, ecco come si esprime Averroè nel commento al *De Coelo*:

In mathematicis vero nihil apparet ex quo estimandum esse epiciclos aut eccentricos; isti enim orbis quo ponunt astrologi sunt res priores ex quibus sequuntur posteriores que videntur per sensum; et non demonstratur illic quod ab istis posterioribus secuntur necessario illa priora¹².

Tra la posizione di Cecco e quella di Averroè può essere individuato qualche punto in comune, anche se piuttosto generico. Entrambi, per esempio, credono nei cieli come esseri viventi e accettano il concetto aristotelico¹³ secondo il quale il loro moto non comporterebbe alcuno sforzo per i cieli stessi:

Et iam declaratum est quod illa corpora non movent se secundum tactum neque

12 *Aristotelis De Coelo cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Juntas MDLXII, liber secundus, 35 K.

13 Aristotele, *De Coelo* 2,1, 284a 14-23.

expulsione, neque abstractione, sed secundum desiderium¹⁴.

Quest'ultimo principio trova conferma nell'*Acerba*, dove l'ascolano afferma che le intelligenze superiori muovono i cieli grazie alla sola volontà e attraverso un puro atto di contemplazione, senza sforzi di alcun tipo; ciò non può avvenire nella zona sublunare, nella quale i processi hanno una durata limitata nel tempo e implicano uno sforzo perché siano attuati:

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.
Chè nell'eterne intelligenze 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
sicomo noi nello specchio guardando¹⁵.

Sono più le opposizioni, tuttavia, che le affinità tra i due autori, riguardo ai movimenti celesti. Nonostante l'indubbia presenza di alcune differenze nel

14 *Aristotelis De Coelo cum Averrois Commentariis*, liber secundus, 71 I.

15 Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, cit., lib.I, cap. II, 67-78. Il commento latino conferma pienamente il significato del testo poetico: *Ibidem*, pp. 402-403.

sistema dei due pensatori islamici, nel *De Eccentricis et Epicyclis* Cecco abbina le teorie di Averroè e Al-Bitrogi, evidenziando alcuni errori in comune nelle loro argomentazioni contro Tolomeo¹⁶:

Proprio ciò dovete sapere, affinché voi, indotti da teorie sbagliate, abbiate presente tutta la teoria di Alpetragio e Averroè, nella quale questi autori hanno perso molto sonno. Entrambi, volendo negare l'esistenza degli eccentrici e degli epicicli, per non sembrare in difetto nell'indicare la ragione dei moti delle sfere inferiori, hanno affermato che la causa di questa diversità è stata certamente che le sfere inferiori sembrano muoversi in direzione opposta al firmamento e che il corpo celeste è a volte più veloce e a volte più lento, a volte avanza a volte è retrogrado, a volte più vicino e a volte più lontano; secondo loro la causa di tutti questi fenomeni era la distanza dei poli dei circoli inferiori che si muovono intorno ai diversi poli di quelli superiori. 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 distanti; la stessa cosa si dica anche per tutti i pianeti. [cc. 83 r – 83 v.]

Le critiche di Averroè vengono comparate dal nostro autore a quelle più generali, derivate dalla cosmologia di Aristotele. Per portare a termine il suo compito, Cecco prende in considerazione alcuni dei passi più noti citati dagli oppositori di Tolomeo. La visione dell'ascolano, ispirata al modello delle tre sfere di Ruggero Bacone, comporterebbe conseguenze come la divisione della materia celeste, la condensazione e rarefazione dell'etere, o l'accettazione di spazi vuoti nella zona dei cieli. Di fronte alla superiore capacità predittiva ed esplicativa del

16 Le concezioni sulla struttura dei cieli espresse da Averroè e Al-Bitrogi risalgono entrambe all'opera di Ibn-Tufail (+ 1185). Si veda: M. P. Lerner, *Il Mondo delle Sfere. Genesi e trionfo di una rappresentazione del cosmo*, La Nuova Italia, Firenze 2000, pp. 152 (nota 7), 154 (nota 24).

modello tolemaico, Cecco definisce queste argomentazioni ‘popolari’ (*provinciales*) e degne di Iacopo (*Iacobi*), un nome probabilmente inventato per indicare un uomo comune non esperto di questioni astronomiche.

Si dichiara la conseguenza: poiché gli eccentrici in una loro parte sono più spessi, nell’altra più sottili, e quando la parte più spessa avrà raggiunto il luogo della più sottile, vi sarà nello spazio della parte minore una condensazione della parte ampia della sfera nel cui spazio è presente la rarefazione, o la stessa rarefazione si verificherà nella parte di spazio precedentemente occupata dalla parte più spessa dove già è pervenuta quella più sottile; viceversa quando la parte più grande ritorna al luogo opposto, lì avverrà la condensazione, e nel luogo ora occupato dalla parte minore avverrà la rarefazione, così che in una stessa zona di spazio vi sarà o la rarefazione o il fenomeno contrario. Se ciò non si verificasse, si formerà uno spazio vuoto, perché quando la parte maggiore si sposta verso quella minore e viceversa, nel luogo occupato precedentemente dalla maggiore vi sarà uno spazio pronto ad essere riempito di materia. In mancanza di ciò, si avrebbe proprio lo spazio vuoto come è chiaro dal quarto libro della *Fisica*¹⁷; e prima una situazione simile avveniva nel luogo della parte minore nella quale è sopraggiunta quella maggiore. E ancora, se tutto ciò non avvenisse, allora vi sarà la divisione delle sfere, o la presenza di due corpi nel medesimo spazio, come appare evidente. Sembra, dunque, che non sia corretto affermare l’esistenza degli eccentrici e degli epicicli. Queste sono le ragioni di Iacopo e anche quelle popolari che sono diventate comuni e considerate di particolare valore. [cc. 82 r – 82 v]

L’unicità dell’universo sferico, secondo il Commentatore, implica la presenza di un solo centro delle rotazioni celesti. Cecco, tuttavia, compie un errore affermando che Averroè avrebbe trattato l’argomento nel suo commento ai *Meteorologica*; si tratta, infatti, del contenuto presente nel commento alla *Metafisica*:

Dopo aver definito questi concetti, si pongano le ragioni per le contestazioni degli stessi. E per prima cosa, così si argomenta il fatto che non è giusto affermare la loro esistenza. Se vi fosse il moto di qualche sfera

17 Aristotele, *Physica*, IV, 6-9, 213a12-217b28.

fuori del centro del mondo, allora occorrerebbe ammettere un altro centro oltre a quello. La conseguenza è falsa e, dunque, anche la premessa. La falsità della conseguenza è nota da ciò che dice Averroè nel secondo libro dei *Metereologica*¹⁸: ogni corpo che si muove circolarmente si muove intorno al centro dell'universo. Dichiaro la conseguenza: se fosse giusto ammettere un altro centro, allora sarebbe giusto ammettere un'altra terra, e ciò è impossibile come si può riscontrare nel primo libro del *De Coelo*¹⁹. Pertanto non sarebbe opportuno affermare l'esistenza degli eccentrici e degli epicicli. Allo stesso modo, come dice Mesalach nel *De virtute motoris*, l'eccedenza e la privazione di materia non si trovano nei cieli, per il fatto che la loro natura è sempre con esse incompatibile; ma affermare gli eccentrici e gli epicicli vuol dire affermare l'eccedenza e la privazione nella quinta essenza, e porre ciò è al di fuori dell'armonia della natura, per questa ragione etc. [c. 82 r]

Nel pensiero di Averroè, la presenza di più centri di rotazione porta all'ammissione di corpi superflui nei cieli, poiché la presenza degli eccentrici implica quella di altri corpi pesanti in aggiunta alla terra. Continuando a confondere il commento ai *Meteorologica* con quello alla *Metafisica*²⁰, il nostro autore, quasi riportando alla lettera il testo di Averroè, discute la posizione di quest'ultimo, ribadendo che essa si basa sul principio della superiorità delle ragioni fisiche su quelle matematiche.

Inoltre, così si esprime Averroè, sempre nel secondo libro dei *Metereologica*, nel

18 *Metaphysicorum libri xiiii cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome. Theophrasti metaphysicorum liber*, Venetiis apud Iunctas, MDLXII, liber duodecimus, 45, G-L. La sostanziale coincidenza tra il testo di Averroè e quello di Cecco è evidente: «Corpus enim, quod circulariter movetur, non movetur nisi in circuitu centri totius [...] et si esset motus circularis extra hunc centrum, contingeret aliud centrum extra hunc centrum esse: quapropter et alia terra extra istam est. Et hoc impossibile est, ut dictum est in Naturalibus». *Ibidem*, XII, 45 G.

19 L'unicità dell'universo viene affermata da Aristotele in: *De Coelo* I, 8-9, 276a18-279b3.

20 *Metaphysicorum libri xiiii cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, cit., liber duodecimus, 45, G-L.

quale nega espressamente gli eccentrici e gli epicicli con una triplice argomentazione. Nella prima dichiara che il corpo che si muove circolarmente, non si muove se non intorno al centro dell'universo. Poiché se vi fosse un moto circolare al di fuori di questo centro ne conseguirebbe l'esistenza di un altro centro in aggiunta al precedente, perciò anche di un'altra terra oltre a questa, la qual cosa è impossibile, come si dimostra con l'autorità di Aristotele espressa nel primo libro del *De Coelo*²¹. Per questa ragione Averroè dichiara l'esistenza dell'epiciclo estranea all'ordine naturale, pertanto è impossibile affermarla. L'altra ragione dello stesso autore per distruggere la possibilità degli eccentrici è duplice. La prima motivazione è la seguente: se esistessero in modo evidente dei corpi pesanti al di fuori del luogo naturale della terra, allora non ci sarebbe un unico centro dell'universo e lo stesso centro avrebbe una latitudine e sarebbe diverso dal precedente: tutte queste cose, come dice lo stesso Averroè, sono impossibili. Un'altra ragione: se vi fossero i circoli eccentrici allora bisognerebbe trovare tra i corpi celesti della materia superflua senza alcuna utilità, non per riempire il vuoto così come avviene nei corpi degli esseri viventi; pertanto conclude che l'opinione sostenente l'esistenza degli eccentrici e degli epicicli è insostenibile. E per questo l'autore afferma che occorre ragionare diversamente, dicendo che la scienza del cielo, infatti, è fondata sui principi naturali secondo i quali è necessario che tutte le sfere siano concentriche e che non si dichiarino l'esistenza di nessun eccentrico o epiciclo. Perciò la verità di tutta l'astronomia, secondo lo stesso autore, è fondata sullo stesso moto della stessa sfera, sicuramente su questo movimento, da considerarsi uno e medesimo, e intorno a poli diversi, siano essi due o più. [c. 82 v]²²

Cecco non si limita ad enunciare i vantaggi matematici del sistema da lui supportato, ma sostiene anche che le ragioni fisiche non contrastano con l'esistenza di eccentrici ed epicicli. A tal fine, inizia a rispondere agli argomenti riguardanti l'unicità del centro di rotazione, in connessione con la questione dell'invariabilità della materia celeste. Per trattare questo aspetto, egli trae ispirazione dal pensiero di Alberto Magno (1206-1280), secondo cui è lecito ammet-

21 Aristotele, *De Coelo* I, 8-9, 276a18-279b3.

22 Anche in questo caso, per mettere in evidenza la somiglianza tra il testo dell'ascolano e quello del Commentatore, si riportano le parole con le quali quest'ultimo identifica la "vera astronomia": «Necesse est igitur rursus perscrutari de ista astrologia vera, quae est super fundamenta naturalia: et est apud me fundata super motum eiusdem orbis, et polos diversos duos, aut plures, secundum quod convenit apparentibus». *Metaphysicorum libri xiiii cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis*, cit., liber duodecimus, 45 K-L.

tere differenze nella struttura sostanziale dei corpi celesti e, conseguentemente, accettare l'esistenza di diverse caratteristiche geometriche del loro movimento. Vi sono altri spunti della cosmologia albertina nell'opera di Cecco, come l'esistenza di intervalli di vario spessore tra le sfere celesti, per la presenza di materia sottoposta ai processi di rarefazione e condensazione. Come si evince dal commento alla *Sphaera* del Sacrobosco, Cecco ha adottato questa teoria che nega un fondamento essenziale del cosmo aristotelico²³.

Nel suo commento al *De Coelo*, Alberto Magno definisce incompetenti gli astronomi che sostengono un unico centro delle rivoluzioni celesti²⁴. Nel secondo libro di questo lavoro, il filosofo di Colonia dichiara l'inesistenza di valide ragioni che neghino la varietà dei movimenti astrali²⁵. Pertanto, la visione averroista di un unico centro delle rivoluzioni celesti coincidente con il centro dell'universo non è accettabile²⁶. Alla fine di questa sezione del *De Eccentricis et Epicyclis*, Cecco sottolinea anche uno dei vantaggi del sistema da lui adottato,

23 Le tematiche essenziali della cosmologia albertina sono discusse in E. Grant, *Planets, Stars and Orbs. The Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Il testo dal quale si evince l'accettazione da parte di Cecco di questa idea di Alberto Magno è il seguente: «Dico quod orbes non sunt continui nec contigui, sed est corpus medium inter eos recipiens compressionem secundum sententiam Thebit et Alberti». *Cicchi Esculani Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, cit., p. 353.

24 «Est autem cavendum a dictis aliquorum minus peritorum in astronomicis, qui dicunt corporis sphaerici simplicis esse naturam quod volvatur circa centrum unum [...] quod enim dicitur, quod motum sphaerae esse super centrum, hoc est naturaliter verum et mathematice, licet centrum non acceptum sit uno modo hinc et inde». *B. Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum, Opera Omnia*. Parisiis apud Ludovicum Vivés, MDCCCXC, volumen quartum, p. 17 (liber primus *De Coelo et Mundo*, tr. I, cap. IV).

25 «Sed mobile non sic est uniforme, quod motus eius sit ab omnibus partibus aequaliter [...] et ideo videtur dicendum quod dextrum et sinistrum non sunt ex diversitate substantiae moventis, sed potius ex diversitate eius quod movetur: licet enim non sit susceptibile coelum contrariorum, suscipit tamen spissitudinem majorem in parte una quam in alia, et stellas plures in una parte quam in alia: et ideo etiam in una parte est magis aptum suscipere actum sui motoris secundum unam partem quam secundum aliam». *Ibidem*, p. 135 (liber secundus *De Coelo et Mundo*, tr. I, cap. V).

26 «Et non debet aliquis dicere quod, sicut elementa habent loca diversa, forsitan corpora caelestia habent centra diversa [...] in mathematicis vero nihil apparet, ex quo sit existimandum epicyclos esse, aut eccentricos». *Aristotelis De Coelo, De Generatione et Corruptione, Meteorolo-*

consistente nel fatto che la posizione dell'epiciclo tra le due superfici del deferente, non implica la divisione del deferente stesso.

Dopo aver analizzato questi aspetti passo alle ragioni fisiche. In merito alla prima - quando si dice 'se vi fosse il moto di qualche sfera etc.' – dico che questo argomento non regge. Se si dice che tutte le sfere sono della stessa natura ciò è falso, come dice Alberto Magno nel *De Coelo*; e poiché i corpi celesti sono diversi in forma e materia, lo saranno anche nel movimento: non sarà pertanto inconcepibile che abbiano centri diversi e immobili. Coloro che affermano l'esistenza di eccentrici ed epicicli, dichiarano che gli eccentrici si muovono intorno a centri mobili, e non immobili come pensava Averroè; quei centri certamente si muovono su piccoli circoli intorno al centro del mondo e pertanto il corpo celeste che è nell'eccentrico talvolta è nell'apogeo, talvolta nella posizione opposta. Questi studiosi affermano che gli epicicli sono fatti in modo tale che il loro centro è posizionato nel deferente eccentrico e così la rotazione dell'epiciclo non divide l'eccentrico stesso. [c.84 v.]

Nelle parole finali del *De Eccentricis et Epicyclis*, Cecco ribadisce la sua posizione contro la visione averroista sostenente l'impossibile divisione della materia celeste, l'assenza nei cieli dei processi di generazione e corruzione, l'invariabilità dei moti astrali, l'unità e continuità del cielo pur con l'ammissione della pluralità delle sfere che determinano il moto di ogni pianeta²⁷. Gli orbi parziali, secondo Averroè, sono parti integranti di un unico cielo vivente. Questa unicità giustificherebbe il fatto di essere mossi da

logicorum, De Plantis, cum Averrois Cordubensis Variis in Eisdem Commentariis, Venetiis apud Junctas MDLXII, p. 118 (Aristotelis De Coelo liber secundus, comm. 35 I).

27 «Declaratum est enim quod corpus coeleste non recipit divisionem. Quoniam si reciperet divisionem, reciperet corruptionem. Et etiam, si reciperet divisionem, reciperet motum rectum. Et necesse est ex hoc ut stellae non sint motae, et orbes quiescentes. Et necesse est coelum esse continuum unum quia necessarium est motum esse unum continuum, et unus motus continuus debet esse in uno moto continuo, quod est coelum. Et ex hoc bene apparet ut non recipiat divisionem in partibus». *Aristotelis De Coelo [...], cum Averrois Cordubensis Variis in Eisdem Commentariis*, cit., p. 130 (*Aristotelis De Coelo liber secundus cum Averrois Commentariis*, 47, B-C). «Quoniam qui ponit causam diversitatis has duas causas, non dicit quod causa diversitatis sunt plures motus, ex quibus sit unus motus diversus stellae in velocitate, et tarditate, et progressionem, et retrogradationem». *Ibidem*, p. 118 (liber primus, 35 G).

un unico movimento²⁸. Secondo l'ascolano, invece, diversi sono i centri di rotazione, a causa delle differenze presenti nell'etere. Nella quinta essenza, dunque, si può individuare una natura comune in quanto al genere, ma questo non impedisce la molteplicità delle forme sostanziali; ciò comporta la divisione in molte sfere e il loro moto intorno a diversi centri. Anche per questa teoria Cecco trova ispirazione nei testi di Alberto Magno. Nel commento al *De Coelo* il filosofo di Colonia specifica come il corpo delle stelle sia diverso, per rarefazione e spessore, dalle altre parti delle sfere; lo stesso concetto è riferito anche alle stelle tra loro²⁹. Tale diversità sarebbe attestata proprio dalla differenza nei movimenti celesti che palesano l'impossibilità che i cieli siano un tutto continuo³⁰. In definitiva, le sfere appartengono allo stesso genere, ma non alla stessa specie, con forme diverse nelle orbite e nei singoli corpi celesti. I corpi celesti negli stessi orbi non presentano profonde differenze tra loro, mentre quelli di orbi diversi differiscono per la specie³¹.

28 *Ibidem*, liber secundus, 42.

29 «Cum igitur constet tam ratione quam ex auctoritate omnium Peripateticorum, quod differant partes cujuslibet circuli non stellati, sive sint fixae, sive planetae, videbitur quod partes orbium non stellatae different speciae a stellis. Idem autem videtur et de ipsis inter se stellis». B. Alberti Magni *Opera Omnia* volumen quartum, cit., p. 175 (liber secundus *De Coelo et Mundo*, tr. III, cap. IV).

30 «Videmus autem orbem esse divisum in multas partes per hoc quod videmus accessiones et praeventiones 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». *Ibidem*, pp. 175-176 (liber secundus, tr. III, cap. IV).

31 «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 particulari 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

In merito agli argomenti di Averroè dico che le sue ragioni avrebbero fondamento se tutto il cielo fosse della stessa natura. 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. [c. 85 r].

Non è solo la questione della struttura del cielo e dei suoi moti a indurre Cecco alla polemica nei confronti di Averroè. Nell'*Acerba* la critica dell'ascolano è diretta contro la dottrina averroista di un unico intelletto per il genere umano. Questa invettiva si ricollega a tutto il discorso relativo alle influenze dei cieli, per il quale Cecco si ispira maggiormente al pensiero di Avicenna che verrà illustrato nel prossimo paragrafo.

Nove sono queste qual moven li cerchi,
e l'altre sotto a questi pone altrui,
qual spira l'alma degli acti soverchi.
Intelligentia del terrestre mondo
con la benignità conforma nui,
prendendo l'alma de l'esser secondo.
E questa è l'anima, ch'è una in tuti,
ch'è sotto il cerchio della prima stella:
e d'altra vita sèmo privi e struti.

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 diversibus orbibus, sunt diversarum specierum, et diversorum motorum». *Ibidem*, pp. 176-177 (liber secundus, tr. III, cap. IV).

E questo pone il falso Avaroisse
con sua sophistica e pénta novella:
ma or à più virtù che quando visse³².

Alla fine del poema l'ascolano ripropone un'argomentazione contro il pensiero averroista, che avrebbe fatto confusione tra la presenza di un'unica verità e l'esistenza di un solo intelletto agente. L'anima intellettuale, in quanto sostanza dell'essere umano, se fosse unica causerebbe l'uniformità del pensiero e ciò è contrario alla realtà³³. Nei versi conclusivi di questa sezione dell'*Acerba*, Cecco specifica come la teoria averroista dell'anima sia parte di un generale impianto filosofico che conduce a conseguenze inaccettabili, come la negazione dell'inizio del mondo nel tempo:

Tu pone el celo et anche 'l moto eterno
Formando philosophice raione
Le qua' de l'alma fanno mal governo.
Senza subjecto, moto e transmutare,
non credemo le cieche oppinione,
che 'l mondo possa in tempo començare³⁴.

Da un breve passo del *De Eccentricis et Epicyclis* si evince, comunque, come le accuse di Cecco non intendano colpire solo Averroè, ma più in generale i suoi seguaci. Egli si riferisce quasi certamente agli averroisti latini quando dichiara che certe idee sbagliate sul moto celeste circolano nel contesto accademico di Parigi:

32 Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, cit., I, 2, 25-36.

33 *Ibidem*, V, I, 25-60.

34 *Ibidem*, V, I, 61-66.

Ci sono molte altre opinioni sostenute all'università di Parigi, ma le ometto per brevità, e per di più queste si presentano solo in modo più elegante e sembrano più famose rispetto alla verità della teoria di Tolomeo. [c.83 v.]

Cecco e il cosmo di Avicenna

Nel *De Eccentricis et Epicyclis* il nostro autore dichiara la sua adesione al modello cosmologico di Avicenna. La necessaria ammissione della pluralità dei moti celesti, induce l'ascolano a vedere nel pensiero avicenniano un modello plausibile, che non coinvolge solo le tematiche specificamente astronomiche:

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 agente. [cc. 82 v – 83 r.]

La sua fiducia nel pensiero di Avicenna viene ribadita nel commento alla *Sfera*, in un passo quasi identico al precedente. Alla fine dello stesso, viene precisato che la pluralità dei movimenti celesti rimanda ad un principio di tipo spirituale:

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 causae. Secundarie autem intelligentie sunt in decem ordinibus, ut ipse ponit, quarum primam 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 so-

lis; septima spheram Veneris; octava spehram 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 separatam. Utrum autem intellectus agens sit intelligentiarum alibi habet inquire. Cuiusmodi autem nature sint motores isti, utrum sint corporei vel incorporei. Et videtur quod incorporei quia intelligunt³⁵.

Dalle ultime parole emerge un dubbio relativo al cosmo di Avicenna, avanzato anche da studiosi contemporanei, poiché non si capisce chiaramente se la Decima Intelligenza governi allo stesso tempo la zona sublunare e la sfera della Luna³⁶. Sempre nel commento alla *Sfera*, è presente un altro chiaro spunto di natura avicenniana. Cecco parla della Luna che agirebbe sugli uomini, dato che il corpo lunare è l'ultimo ricettacolo delle influenze emanate dal Primo Principio nei corpi celesti inferiori.

Luna est sicut subiectum, alii planete sunt tamquam forme. Unde sicut in subiecto est virtus forme et forma, sic in Luna est virtus omnium planetarum et aliarum stellarum, quia primum mobile imprimit virtutem suam in octavam spheram [...] Venus in sphaeram 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 [...] et iste influentie quas recipit Luna dicuntur influentie communes. Recipit autem influentias speciales sicut per aspectum stellarum vel per coniunctiones³⁷.

Nel *De Principiis Astrologiae* Cecco, spiegando la relazione tra i trigoni e gli elementi sublunari, cita l'avicenniano *dator formarum*, identificandolo non con la Decima Intelligenza, ma con il corpo celeste, il cui aspetto modale, cioè la sua posizione nello zodiaco, influisce sulle “virtù latenti”:

35 Cicchi Esculani *Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, cit., pp. 350-351.

36 M. Campanini, *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Bari 2004, pp. 97-100.

37 Cicchi Esculani *Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, cit., p. 359.

Unde latentia forme vel nature vel forma specifica est debita proporcio elementorum in misto limitata a modalibus aspectibus celestis corporis, quod est dator formarum. Unde iste triplicitates mediantibus planetis sunt causa omnis latentie nature³⁸.

Ciò si deve al fatto che, secondo Avicenna, i moti planetari concorrono con il *dator formarum* nel predisporre la materia sublunare a recepire le forme³⁹. Proprio a questa compartecipazione, di origine avicenniana, tra intelligenze e sfere per quanto riguarda i corpi sublunari, si riferisce Cecco quando nelle parole conclusive del *De Eccentricis et Epicyclis*, specifica le caratteristiche dei moti celesti:

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 moto unico⁴⁰. 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. [c.85 r.]

38 Boffito, *Il De Principiis Astrologiae*, cit., p. 26.

39 Avicenna, *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2002, pp. 943-951 (tr. IX, sez. 5).

40 Lo stesso concetto è espresso da Cecco nel commento alla *Sfera*: «Ad istam questionem breviter est dicendum, quia sententia communis est quod celum movetur ab uno generali motore et a pluribus particularibus, tamen omnes reducuntur ad primum motorem et regulantur per illum». *Cicchi Esculani Viri Clarissimi in Spheram Mundi Enarratio*, cit., p. 350. Nella stessa opera, Cecco afferma l'esistenza tra le sfere di un rapporto di contiguità, per ciò che riguarda il loro movimento, e di continuità a causa della trasmissione della luce nei vari orbis: «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. Ad secundum dico quod orbis 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 rationes». *Ibidem*, cit., p. 353.

In generale, la visione avicenniana viene ripresa da Cecco in quanto ritenuta in grado di salvaguardare la trascendenza divina, e contemporaneamente la processione emanatista tipicamente neoplatonica, ma in una maniera che si discosta dal determinismo del filosofo arabo, secondo il quale gli eventi risultano determinati da un intreccio di cause efficienti che risalgono gradualmente verso la Causa Prima⁴¹. Nell'opera dell'ascolano non mancano certo altri spunti di grande interesse che riflettono queste due tendenze, per altro opposte, e che rendono il suo pensiero degno di ulteriori approfondimenti. Nel terzo libro dell'*Acerba*, l'intelletto agente viene citato come protagonista della ricerca della verità:

Così m'innova nel piacer costei,
et arde di vergogna la mia mente
quando s'agrava più di seguir lei:
spandendo l'ale di la sua vertute
allora cresce l'intellecto agente
mirando di bellezza la salute.⁴²

All'inizio del libro secondo della stessa opera, ecco come Cecco da una parte parli dei cieli come corpi divini, riflettendo un tipico concetto emanatista, dall'altra intenda salvaguardare il libero arbitrio umano:

Sono li cieli organi divini
per la potentia di natura eterna,
ch'im lor splendendo son di gloria plini.
In forma di disio innamorati,

41 Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden 2007, pp. 21-120.

42 Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, cit., III, 3, 19-24

movendo, così il mondo si governa
per questi excelsi lumi immacullati.

Non fa necessità ciaschum movendo,
ma ben dispone creatura humana
per quallità, qual l'anima seguendo
l'arbitrio abandona e fàssi vile:
serva e ladra, e de vertut'estrana,
da sé dispoglia l'abito gentile.

[...]

Fortuna non è altro ch'è disposto
cielo, che dispone cosa animata,
qual disponendo, si truova l'opposto.
Non viene necessitato il ben felice.
Essendo in libertà l'anima creata
fortuna in lei non può se contradice⁴³.

Da questi e altri versi si vede come, nonostante la struttura divina dei cieli, tipicamente avicenniana, essi non necessitano l'anima dell'uomo, il cui libero arbitrio rende la stessa sempre in grado di sottrarsi alla fortuna.

Ché 'n sua balia à l'alma el suo volere:
l'arbitrio li acquista lo suo merto;
non può necessitate in lei chadere.

43 *Ibidem*, II, 1, 7-30

Or, se fortuna l'alma cossì spoglia,
già seria Idio iniusto scoperto,
se per altro [non] poter mi mena a doglia⁴⁴

La conquista della virtù da parte del singolo uomo, dunque, avviene grazie all'illuminazione dei corpi celesti superiori che dotano l'anima della potenzialità per attuare in atto un atteggiamento razionale:

Vertù s'aquista per raggio di stella:
non dico che a noi sia naturale,
ma in quanto si dispon l'anima bella
a conseguire lo virtuoso bene.
Fugendo, per racion, l'impio male,
disposta creatura in acto viene⁴⁵.

Conclusioni

Nonostante la difficoltà di ricostruzione della sua opera, si possono rintracciare negli scritti di Cecco d'Ascoli alcuni elementi in comune. Uno di essi è quello del modello astronomico a nove cieli, fondato sul sistema delle tre sfere, risalente all'opera di Ruggero Bacone. Si è visto, inoltre, come per la soluzione di alcune problematiche inerenti all'adozione degli eccentrici e degli epicicli, l'astronomo ascolano si sia ispirato alle tesi di Alberto Magno. Un altro elemento può essere identificato nel pensiero di Avicenna. Il sistema cosmologico

44 *Ibidem*, II, 1, 37-42

45 *L'Acerba*, cit., II, 4, 1-6.

avicenniano, infatti, è quello che meglio si adatta alla sua visione nella quale la trascendenza di Dio e l'esistenza del libero arbitrio mantengono la credenza nella divinità dei cieli e nel conseguente valore dell'astrologia. In che modo, poi, i dettagli delle sue credenze magiche e astrologiche, con tutta la loro originalità e difficoltà di interpretazione, possano essere derivati dagli scritti degli autori appena citati o di altri noti intellettuali del tempo, rappresenta una ricerca ancora da svolgere.

IL COSMO E LA CHIESA

STORIA DELLE IDEE COSMOLOGICHE NEL PENSIERO CRISTIANO

La speculazione circa la forma e la struttura dell'universo è stata, fin dai primi secoli dell'era cristiana, un tema ricorrente. Seppur affrontata con approcci differenti, nel corso della storia la questione cosmologica ha ricalcato l'evoluzione del rapporto tra la scienza naturale e l'interpretazione dei testi sacri. L'epoca in cui il legame tra Natura e Scrittura fu più viscerale è senza dubbio il Medioevo: una compenetrazione tanto profonda che sarebbe impossibile scindere i due aspetti. Non ha senso, dunque, cercare di distinguere, nel corso di tutto l'Alto Medioevo, l'indagine cosmologica dal contesto biblico. La filosofia naturale fu continuamente intrisa di misticismo e l'autorità della Parola di Dio dominò senza condizioni sull'osservazione dei fenomeni. La Natura si caricò di significati simbolici e metaforici e la speculazione filosofica mirava a interpretare quelli, piuttosto che a comprendere il reale assetto del mondo. All'uomo medievale, almeno nei primi secoli, non interessava particolarmente sapere se un determinato animale esistesse davvero o se il cielo avesse questa o quella forma, ciò che contava era il concetto che Dio, attraverso quella manifestazione naturale, aveva voluto esprimere.

L'eredità del mondo antico che passò nella cultura dell'Alto Medioevo fu quella degli ultimi grandi esponenti della scienza classica del secondo secolo, Tolomeo per l'astronomia e Galeno per la medicina. Tuttavia, quel sistema di conoscenze che affondava le radici fin nel sesto secolo prima di Cristo, entrò in una fase di decadenza e di crisi profonda. Già in epoca romana non si produsse nulla di nuovo, e i più colti si limitarono a commentare e tradurre in latino alcune delle opere del mondo greco. Nonostante queste pratiche abbiano arrestato inevitabilmente il progredire della ricerca di risultati originali, esse ebbero comunque un merito: preservare in Occidente alcuni di quei testi antichi che erano destinati a sparire dalla circolazione. Fu il caso della traduzione del *Timeo* di Platone da parte di Calcidio e quella del *Somnium Scipionis* di Cicerone per mano di Macrobio, così come l'opera enciclopedica di Marziano Capella, il *De nuptiis*

Philologiae et Mercurii: tutti impregnati dell'antica sapienza dei greci e ricalcanti il modello della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, vero e proprio punto di riferimento per ogni speculazione circa il mondo naturale.

La tendenza dei primi pensatori cristiani, invece, fu quella di discostarsi dai risultati dei pagani o “gentili”. I modelli del mondo naturale elaborati dagli antichi furono guardati con diffidenza, perché non fornivano adeguate spiegazioni riguardo le questioni di reale interesse per la speculazione teologico-filosofica. Il “come” funziona la Natura perse completamente importanza, mentre l'indagine si concentrò sul “perché” di ogni cosa, dal momento che dietro ciascuna manifestazione vi era sicuramente un preciso disegno divino. In ambito strettamente cosmologico si impose il mito cosmogonico descritto nella *Genesi*, che verrà continuamente riproposto nei secoli successivi in molteplici varianti. Secondo la *Genesi* il mondo è gerarchizzato su un asse verticale incardinato sull'opposizione cielo/terra. La terra, pensata come un disco piatto e circolare, si trova sulle acque del mare primordiale, quello che il testo sacro definisce “l'abisso”, ed è coperta dalla volta del firmamento, al di sopra della quale sono racchiuse le acque superiori. Il sole e la luna sono fissi nel firmamento insieme alle stelle, mentre il cielo che domina su tutto è la residenza di Dio.

La questione delle acque sopracelesti, insieme con gli altri temi principali della speculazione filosofico-naturale, come l'anima del mondo, gli elementi fisici, i pianeti e le stelle, sarà di sostanziale importanza nella determinazione di modelli cosmologici coerenti con il testo biblico. Specialmente durante i primi secoli del Medioevo, la *Genesi* venne presa alla lettera e tutte le concezioni che non erano in conformità con quel testo vennero condannate e ridicolizzate. Tra le personalità più radicali vi fu Lattanzio, profondo oppositore della sfericità della terra, che nelle sue *Divinae Institutiones* dimostra di non essere interessato a dare una spiegazione del perché la terra sia un disco piatto coperto da una volta, ma piuttosto si limita ad utilizzare la sua retorica per deridere i filosofi antichi ed enumerare gli errori.

Tuttavia, accanto ad una tendenza al distacco dalla scienza e dal pensiero filosofico dei pagani, si sviluppò una corrente opposta che mirava alla riappropriazione dei loro risultati, pur reinterpretandoli in chiave teologica. I Padri della Chiesa, uomini di profonda e vasta cultura, conoscevano il pensiero classico: S. Ambrogio e S. Agostino si espressero con moderazione e senza disprezzo riguardo le conquiste filosofiche

dei “gentili”. Circa lo spinoso argomento delle acque sopracelesti, entrambi diedero un’interpretazione piuttosto vaga e poco esaustiva, rendendosi conto di quanto quel passaggio del testo biblico fosse apertamente inconciliabile con l’idea che all’epoca si aveva delle leggi naturali. Come si evince dal suo commento alla *Genesi* (*De Genesi ad litteram*), Agostino aveva compreso benissimo che «*istarum aquarum naturam super sidereum caelum esse non posse*», ma nonostante ciò, concluse «*maior est quippe Scripturae huius auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas*», a riprova del fatto che di fronte ai testi sacri cadeva inevitabilmente ogni tentativo di indagine razionale. E dopotutto, concludeva Agostino, che il mondo fosse piatto o sferico poco contava: «*Quid ad me pertinet, utrum coelum sicut sphaera undique concludat terram in media mundi mole libratam an eam ex una parte desuper velut discus operiat?*»

Le opere degli antichi scomparvero lentamente dall’Occidente cristiano, fatta eccezione delle traduzioni delle opere di logica di Aristotele per mano di Boezio, oltre che il già citato *Timeo* di Platone, che influenzò profondamente la visione medievale del mondo. Lo stesso Boezio, nel suo *De Philosophiae Consolatione*, affrontò i temi dell’anima del mondo e degli elementi fisici, che saranno approfonditi, alla fine del VII secolo, dal Venerabile Beda. Costui, che trascorse la maggior parte della sua vita in monasteri ricchi di libri provenienti da Roma, rifacendosi quasi parola per parola alla *Naturalis Historia* di Plinio e agli *Etymologiarum libri XX* di Isidoro di Siviglia, descrisse il mondo e i suoi fenomeni con un rinnovato interesse, tra i primi risvegliatosi nell’Alto Medioevo. Nel suo trattato *De natura rerum* parlò della Terra come di una “palla da gioco”, circondata dai sette pianeti che attorno ad essa ruotano e dalle stelle, disposte su un’estrema sfera che avvolge tutte le altre. Nonostante asserisse la sfericità del cielo, Beda non tralasciò l’infelice argomento delle acque sopracelesti, ma dovette rendersi conto che la loro collocazione cozzava con l’ordine naturale degli elementi, il quale prevedeva in alto quelli più leggeri (aria e fuoco) e in basso i più pesanti (terra e acqua).

Nel IX secolo, Giovanni Scoto Eriugena, grande conoscitore della patristica, in particolare di S. Agostino, e traduttore delle opere di stampo neoplatonico del cosiddetto Pseudo Dionigi, rappresentò, con il suo pensiero, un punto di svolta nel faticoso processo di scissione dei due approcci, fideistico e razionale, così indissolubilmente legati fino ad allora. La filosofia di Scoto si fonda sull’accordo di *fides*, ovvero la conoscenza basata sulla parola rivelata, dono di Dio, e *ratio*, la facoltà che ha il compito di

interpretare i molteplici sensi della Scrittura. Per la prima volta nella storia del pensiero cristiano si arrivò ad ammettere che ragione e fede sono legati ma distinti: attraverso la *ratio* di ciascun individuo, svincolata dai preconcetti e superiore perfino all'autorità dei Padri della Chiesa, si giunge alla *fides*. Apporto essenziale al pensiero medievale fu la rivalutazione, da parte di Scoto, del mondo fisico: esso è l'ultimo gradino di una gerarchia di creazioni che procede da Dio e passa attraverso le cause primordiali e immutabili, fino ai quattro elementi naturali. Eppure, nella sua condizione di estrema lontananza dal Creatore, il mondo fisico conserva ancora le tracce della spiritualità originaria e consente di risalire ad essa invertendo razionalmente il processo.

Il XII secolo fu caratterizzato dalla rinascita politica, economica e culturale: vide la formazione delle città, l'aumento di potere da parte del papato dopo la Riforma Gregoriana e la fondazione delle scuole episcopali. Queste ultime ebbero un ruolo decisivo nella diffusione di una cultura più libera e meno vincolata all'ambiente monastico. Attraverso un'intensa opera di traduzione, in questo periodo l'Occidente cristiano si riappropriò dei classici del pensiero antico, della scienza e della matematica, della filosofia e della letteratura. Sulla scia dei risultati di Scoto, la Natura cominciò a collocarsi in un nuovo contesto e a godere di una maggiore considerazione: la sua "riscoperta" avvenne in relazione alla rivendicazione di una *ratio* concessa a tutti gli uomini, che consente loro di comprenderla non solo come manifestazione del divino ma anche come mera realtà fisica. L'astronomia, in particolare, assunse un ruolo fondamentale, poiché è la disciplina che più di tutte lega il cielo e la terra.

Pietro Abelardo, nella sua *Expositio in Hexaemeron*, il commento ai sei giorni della Creazione, mostra di essere fortemente influenzato dalla narrazione platonica del *Timeo* per quanto riguarda la formazione del mondo, gli elementi e l'essenza dei pianeti. Anche Abelardo affronta la questione delle acque sopracelesti e riporta le varie opinioni dei suoi predecessori, ma il suo parere è che, per quanto la Scrittura ne assicuri l'esistenza, è difficile provarne la realtà. Senza sbilanciarsi troppo, rimanda alle opinioni dei Padri e afferma che la versione più "probabile", quanto più coerente possibile alla natura degli elementi, è che tali acque siano in forma congelata:

Quale utilità infine abbia questa sospensione di acque, credo che sia assai difficile stabilire, dal momento che neppure ai santi Padri è riuscito giungere ad affermazioni certe. L'opinione che a noi appare più probabile è quella secondo cui le acque superiori sono state poste per temperare il calore del fuoco.

In tutte le sue opere, dalla *Philosophia Mundi* al *Dragmaticon*, Guglielmo di Conches, filosofo francese tra i primi a favorire la diffusione del nuovo umanesimo cristiano, trattò della Creazione e dell'assetto del mondo. Studiando le opere degli antichi, Guglielmo riprese alcuni dei concetti cardine dello studio della realtà fisica, come la presenza di leggi naturali che garantiscono l'ordine del cosmo. Tali leggi governano senza eccezioni il mondo sensibile e ogni considerazione in ambito naturale deve necessariamente tenerle in considerazione. Guglielmo non si smentisce nel momento in cui discute delle acque sopracelesti: esse non possono esistere poiché, per la teoria degli elementi, un elemento più pesante non può trovarsi al di sopra di uno più leggero, né a contatto con il suo opposto; dunque l'acqua non può trovarsi al di sopra dell'aria, né tantomeno a contatto con la sfera del fuoco. Il passo della *Genesi* che cita la presenza di tali acque, di conseguenza, va interpretato metaforicamente. Si nota, negli scritti di Guglielmo di Conches, come la Ragione umana stia progressivamente rivendicando il proprio ruolo nell'indagine della realtà. Ogni fatto, dice il filosofo, non va solo enunciato, accettando passivamente che sia frutto della volontà divina, ma va dimostrato che esso è "possibile", "utile" e "necessario", poiché l'unico modo di procedere nella conoscenza è secondo ragione. Scrive Guglielmo nel *Dragmaticon*, alla fine del dibattito circa il ben noto passo della *Genesi*:

Duca: Tu attribuisci tutto alle qualità e niente al creatore. Non poté forse questi porre le acque sopra il firmamento, congelarle e sostenerle in quel luogo contro le leggi di natura?

Filosofo: Ma vi è niente di più stolto che affermare qualcosa soltanto perché rientra nelle possibilità del creatore? Forse che egli ha fatto tutto ciò che poteva? Chi sostiene che Dio ha fatto qualcosa contrariamente alle leggi di natura, o che tale appare ai nostri occhi, deve spiegare per qual motivo ciò avvenga o mostrarne l'utilità.

Duca: Per quanto di malavoglia, mi hai tuttavia convinto e ti concedo dunque che non vi sono acque sopra il firmamento.

(Guglielmo di Conches, *Dragmaticon*, III, in *Dialogus de substantiis physicis*, pp. 64-69)

La svolta vera e propria avvenne nel XIII secolo: quei due approcci di speculazione filosofica (fideistico e razionale), indissolubilmente amalgamati nei primi secoli del Medioevo, arrivarono a separarsi completamente. I loro ruoli, anzi, finirono per essere capovolti: scrive Garfagnini che «non solo non si assume più la Scrittura come fonte primaria nell'interpretare la realtà, ma è la Scrittura stessa che viene reinterpretata metaforicamente secondo il risultato di un'indagine compiuta autonomamente nell'ambito naturale» (*Cosmologie medievali*, p.34).

Fu in questo secolo che il cosmo aristotelico-tolemaico si impose sui modelli precedenti, grazie al continuo lavoro di traduzione che rese finalmente accessibili le opere degli antichi. In un primo momento tali testi vennero guardati con sospetto dalle autorità ecclesiastiche, poiché il processo di cristianizzazione del cosmo degli antichi incontrò difficoltà in certi punti. La condanna del 1277 aveva enucleato alcuni temi del sistema aristotelico-tolemaico che dovevano essere rigettati senza mezzi termini: primo fra tutti l'eternità del mondo, che negava apertamente l'atto della Creazione, così come l'eterno moto dei cieli e dei processi di generazione e corruzione di ogni forma naturale. La Scrittura parlava chiaro su questo punto: quando la storia della salvezza si fosse compiuta e fosse stato completo il numero degli eletti destinati alla beatitudine, il moto dei cieli e i meccanismi spirituali che creano e distruggono tutte le cose, dagli astri fino all'uomo, si sarebbero arrestati. Questa era la volontà di Dio e così sarebbe avvenuto, nonostante la fisica aristotelica lo giudicasse impossibile.

Accanto all'aspetto di "storicità" della cosmologia biblica, l'ottica cristiana imponeva quello di "necessità" della creazione: ogni opera di Dio doveva possedere uno scopo e, più o meno indirettamente, esercitare un effetto sulla vita umana. Il moto dei cieli divenne quindi lo strumento di cui la Provvidenza si avvale per trasmettere il suo influsso fin sulla terra e il mezzo attraverso cui Dio governa la storia individuale e collettiva degli uomini. Intermediarie della volontà divina e addette al mantenimento della rotazione dei cieli, vi sono le intelligenze angeliche, situate in uno "spazio fuori dallo spazio", il cielo più antico, quello di cui si parla nella *Genesi*: l'Empireo.

In ogni caso, a livello puramente strutturale, a partire dalla metà del XIII secolo i modelli cosmologici antichi furono perfettamente integrati nella cultura occidentale. Il cosmo di Tolomeo, maggiormente quantitativo e preciso nei calcoli, fu assunto dagli astronomi e dagli astrologi, mentre quello di Aristotele, prettamente fisico e qualitativo, divenne l'idea comunemente condivisa da ogni filosofo naturale.

Tommaso d'Aquino, maggior esponente della Scolastica e principale fautore della sintesi tra aristotelismo e cristianesimo, tornò ancora sull'argomento delle acque sopracelesti nella sua *Summa Theologiae*, ma risolse la questione, una volta per tutte, ammettendo semplicemente che quel passo della *Genesi* non doveva essere inteso letteralmente. Si riscontra, da parte dell'Aquinate, un atteggiamento che non vuole discostarsi dal testo sacro, ma al contempo non rinuncia a mantenersi coerente con una visione prettamente razionale del mondo fisico. Quest'ultimo, più che il generico concetto di "natura", diviene l'oggetto dell'indagine scientifica, la quale ha tutto il diritto di procedere autonomamente, senza tentare di ottenere riscontri con la Scrittura.

Il cosmo alla fine del XIII secolo tornò quindi ad essere quello che i greci avevano teorizzato più di diciassette secoli prima. La faticosa riscoperta di quelle conoscenze andate perdute, tuttavia, non fu priva di risultati originali: quel nuovo rapporto tra uomo e natura, unito all'indipendenza e alla dignità che la ricerca razionale aveva conquistato, costituirono le basi dello slancio culturale che culminò, secoli dopo, nella rivoluzione scientifica.

Bibliografia

C. Martello-C. Militello-A. Vella (a c. Di), *Cosmogonie e Cosmologie nel Medioevo, Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M) (Catania, 22-24 settembre 2006)*, Louvain-la-Neuve, 2008

Dreyer J.L.E., *Storia dell'astronomia: da Talete a Keplero*, trad. it. di L. Sosio, Odoya, 2016

Garfagnini G.C., *Cosmologie medievali*, Loescher, Torino, 1978

Gregory T., *Speculum Naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007

L'UNIVERSO NELLA MENTE

LE IDEE COSMOLOGICHE DAL MEDIOEVO ALLA MODERNITÀ

Pensare all'Universo è la più grande forma di elevazione mentale per gli esseri umani. Credo che non ci sia immaginazione più potente di riuscire a guardarci dall'alto e vedere la Terra enorme su cui poggiamo i piedi come qualcosa di piccolo rispetto ad un mondo ulteriore che la circonda. L'uomo ha visto con la mente l'Universo molto prima che potesse osservarlo con adeguati strumenti scientifici. Tutto è cominciato dalle stelle. Come uomini, ci siamo sempre chiesti cosa fossero quei puntini luminosi e quanto fossero lontani. Gli oggetti celesti ci hanno suggerito, fin dall'alba dei tempi, che esiste uno spazio oltre la nostra Terra e che oltre il cielo, comunque lo si immagini, c'è ancora qualcos'altro.

Il primo grande slancio verso la comprensione del cosmo avvenne nel momento in cui ci rendemmo conto che la sua forma e i suoi meccanismi non sono del tutto inconcepibili. Esiste una logica nei fenomeni celesti, una ripetitività che solletica il nostro intelletto e ci invoglia a riflettere; intuiamo che non è uno sforzo vano, dal momento che la nostra mente sembra avere tutti gli strumenti necessari per capire il funzionamento del cielo. Questo importante passo avvenne già ai tempi delle prime civiltà: babilonesi ed egizi, così come i popoli precolombiani, si affrancarono dalle pure fantasie della superstizione e cominciarono a guardare il cielo con occhi analitici, pronti a cogliere e a registrare le posizioni che gli astri via via assumevano al passare dei giorni, dei mesi e degli anni.

Questo impulso di "razionalizzazione del cielo" ebbe il suo culmine nella civiltà greca. Favorito da lunghi periodi di pace e da una sensibilità culturale senza pari in tutta l'antichità, il mondo greco produsse alcune delle menti più eccelse della storia. Matematica, astronomia, medicina, chimica, fisica: tutte le scienze moderne trovarono la loro culla nella penisola circondata dal mare Egeo. Nell'arco di oltre settecento anni, fin dai tempi di Talete di Mileto, il primo dei filosofi naturali, si susseguirono teorie co-

smologiche di ogni genere, alcune, va pur detto, piuttosto strampalate. Tuttavia, menti come quelle di Aristarco di Samo, Eratostene di Cirene, Ipparco di Nicea e Ipazia di Alessandria, portarono le conoscenze astronomiche a livelli che difficilmente si potrebbero immaginare per un popolo così antico.

Il modello cosmologico destinato ad avere più successo in tutta la storia occidentale fu quello descritto nel IV secolo a.C. da Aristotele nella sua *Physica* e nel *De caelo*. Tale modello era piuttosto qualitativo e mirava più a descrivere la forma e la natura del cosmo che a studiarne accuratamente i movimenti. La Terra è immobile al centro dell'Universo, circondata dalle sedi naturali dei quattro elementi fondamentali; attorno ad essa ruotano uniformemente sette corpi celesti, la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno, trasportati su sfere cristalline costituite di un materiale sconosciuto agli uomini, la cosiddetta "quintessenza"; le stelle sono incastonate sulla sfera più lontana, la quale compie una rotazione completa nell'arco di un giorno. Chiedendosi cosa mantenesse in moto le sfere celesti, Aristotele aveva supposto l'esistenza di un'entità immobile che imprimeva il primo impulso alla sfera più esterna, la quale, priva di astri, aveva l'unico scopo di trasferire il movimento alle sfere sottostanti ed era per questo definita "primo mobile". Per spiegare come il moto si propagasse dall'esterno all'interno del sistema, Aristotele dovette ricorrere, riprendendo un'idea di Eudosso e di Callippo, ad un gran numero di sfere (oltre cinquanta) che fungevano da ingranaggi intermedi, come quelli di un orologio meccanico. Tuttavia lo stesso Aristotele scrisse che esistono innumerevoli altre sottigliezze circa il moto degli astri e rimandò i lettori interessati a testi di astronomia più approfonditi.

Nel corso dei secoli successivi queste sottigliezze portarono all'elaborazione di un modello cosmologico più complesso che fu magistralmente raccolto, spiegato e perfezionato in un libro dal titolo *Syntaxis*, ma più noto come *Almagesto*. L'autore, Claudio Tolomeo, vissuto nel secondo secolo dell'era cristiana, riprese i cataloghi stellari compilati da Ipparco, circa 260 anni prima, e vi apportò alcune correzioni. Il suo Universo, in linea di principio, era semplice come quello di Aristotele, ma ad un esame più attento nascondeva artifici di estrema complessità. Oggi siamo abituati a sorridere davanti al modello geocentrico come di fronte ad una teoria notoriamente errata che non può più insegnarci nulla. La verità, tuttavia, è che il cosmo di Tolomeo non era affatto sbagliato; era solo il risultato di una scelta poco comoda del punto di vista. Per noi è fa-

cile immaginare la Terra e i pianeti che orbitano attorno ad un Sole fisso al centro: niente di complicato in tutto questo. Ma, di fatto, per “vedere” questo scenario noi dovremmo essere al di fuori del sistema solare! Dal momento che, invece, effettuiamo le nostre osservazioni dalla Terra, è naturale porre questa come punto fisso e studiare il moto degli oggetti attorno ad essa. Il problema è che scegliendo un sistema di riferimento solidale con la Terra, i corpi celesti sembrano muoversi in modo molto strano.

Immaginiamo di voler descrivere il moto di alcuni tuffatori che, da un alto trampolino, compiono avvistamenti e capriole in aria, prima di entrare nella piscina. Se effettuassimo il nostro studio dagli spalti attorno alla vasca non dovremmo avere molte difficoltà: i tuffatori descrivono delle curve spiraleggianti che collegano i trampolini all’acqua della piscina. Ma cosa ne pensa, invece, ciascuno dei tuffatori? Dal suo punto di vista, ognuno di essi, vede l’intero complesso che gli ruota attorno, mentre la vasca gli viene addosso; per non parlare poi del movimento dei colleghi che si tuffano nello stesso momento! Quale dei due modelli è corretto? La risposta è che sono entrambi corretti, ma è chiaro che uno è molto più semplice dell’altro.

Per dare un’idea di quanto il modello di Tolomeo fosse elaborato, puntiamo l’attenzione su un fenomeno che è semplice da comprendere, se pensiamo “eliocentricamente”, ma che necessita di fastidiosi artifici se ci ostiniamo a sostenere il geocentrismo. Osservando la volta celeste notte dopo notte ci si accorge che i pianeti non descrivono attorno alla Terra delle orbite perfette. Marte, ad esempio, in alcuni momenti dell’anno, sembra fermarsi nel suo moto e fare marcia indietro per un breve tratto, per poi riprendere il solito corso. Come si spiega questa anomalia? Oggi sappiamo che l’apparente moto retrogrado dei pianeti è dovuto al fatto che essi ruotano attorno al Sole con velocità diverse. La Terra può dunque trovarsi in anticipo o in ritardo rispetto ad essi: dal nostro punto di vista questo si traduce in una variazione della loro traiettoria. Ma come si può spiegare tutto ciò nel modello geocentrico? Gli antichi non potevano certo accettare che le sfere celesti procedessero a singhiozzi!

Già Eudosso e Callippo avevano pensato di utilizzare le sfere intermedie, quelle adibite a connettere gli ingranaggi di tutto il meccanismo, per combinare insieme una serie di rotazioni diverse e riprodurre (almeno in parte) il fenomeno osservato. Tutto il marchingegno poteva anche funzionare ma era di una complessità mostruosa. La soluzione più elegante e relativamente semplice fu ipotizzare

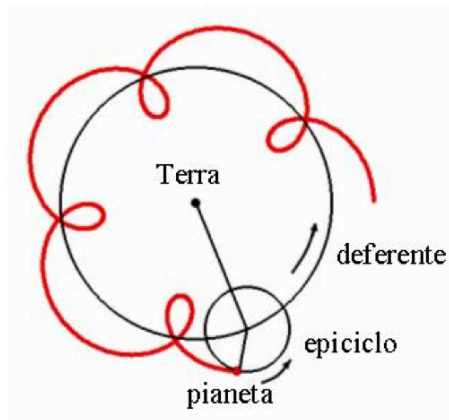


Figura 1

che i pianeti non ruotassero direttamente attorno alla Terra, ma che la loro orbita fosse centrata su un punto che a sua volta si spostava attorno alla Terra. L'orbita di questo punto era detta "deferente", mentre quella del pianeta attorno ad esso era definita "epiciclo". Il moto degli astri, così, era tutt'altro che banale e le loro traiettorie, a rigore, non erano affatto circolari (f. 1).

Questo è solo uno dei molti accorgimenti tecnici che i greci dovettero aggiungere per tener conto delle anomalie riscontrate nelle osser-

vazioni. Il modello definitivo esposto da Tolomeo fu quindi un monumento all'intelligenza umana, che dimostrava per la prima volta di essere in grado di comprendere l'Universo.

Questa luce di progresso che rischiarò gli albori della storia della scienza era sfortunatamente destinata a venire offuscata. Menti più rozze e ostinate riuscirono a prevalere sulla cultura e sul buon senso. Cominciava a diffondersi il cristianesimo, che nelle sue forme primitive assumeva le sembianze di puro fanatismo e bigotteria. Ad Alessandria, polo culturale dell'antichità, la plebe cristiana, accecata dall'odio per tutto ciò che era pagano, diede fuoco all'imponente biblioteca, depositaria di tesori inestimabili del pensiero umano. In quell'occasione trovò la morte Ipazia, grande studiosa di astronomia e matematica, barbaramente uccisa dai cosiddetti "parabolani", intenti nella loro missione di evangelizzazione. Quando nel 476 l'ultimo imperatore romano d'Occidente fu deposto da un capo barbaro, sembrò la fine della civiltà. Nel corso degli anni il pensiero cristiano portò alla completa cancellazione di ogni risultato scientifico ottenuto nell'antichità e l'idea del cielo tornò ad essere dominio del mito. Era iniziata la buia notte del medioevo.

In alcuni casi i Padri della Chiesa schernirono con violenza e ostinata ignoranza le opere dei greci, poiché non riuscivano in nessun modo a conciliarle con quanto testualmente scritto nella Bibbia. «Le virtù dei pagani non erano che splendidi vizi» si disse. Furono ridicolizzati anche concetti ormai assodati da secoli, come la sfericità della Terra, dal momento che era inconcepibile che Dio potesse aver creato esseri che vivono con i piedi sopra la testa o luoghi in cui la pioggia e la grandine cadono dal basso verso l'alto. Particolarmente fuorviante per lo sviluppo di una visione razionale del cosmo, poi, fu l'interpretazione alla lettera della *Genesi*, nella quale si legge che Dio creò il mondo e l'Universo in sei giorni, secondo la sua volontà. Uno dei passaggi che gettò nella più totale confusione ogni speculazione cosmologica fu il seguente:

Dio disse: “Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque”. Dio fece il firmamento e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque, che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno. Dio disse: “Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto”. E così avvenne. (*Gen. I, 6-9*)

Per secoli, monaci e teologi che vollero azzardare deduzioni circa la forma del mondo si lambiccarono il cervello per trovare una collocazione a queste “acque sopra il firmamento”. Va detto, comunque, che nell'ottica filosofico-teologica dell'alto medioevo, l'indagine naturale non godeva più dell'interesse dei più colti. Il mondo terreno, nella sua condizione di miseria contaminata dal peccato, era visto come la netta antitesi di quello celeste. Era ad essa che ci si doveva rivolgere: comprendere come funziona la realtà materiale divenne una questione quasi del tutto irrilevante. L'autorità della Scrittura, oltretutto, soverchiava qualsiasi altro approccio di studio: se la parola di Dio asseriva un certo fatto, non esisteva ragionamento che potesse far crollare quella convinzione.

In ogni caso, il modello cosmologico più o meno tacitamente condiviso dai Padri della Chiesa fu quello del Tabernacolo, desunto da una pedissequa lettura dei testi biblici. Molti autori si limitarono a tratteggiarlo sommariamente, dimostrando di avere un'idea molto generale della forma dell'universo, ma evitando almeno di sbilanciarsi verso considerazioni che probabilmente lasciavano perplessi perfino loro stessi. La descrizione più accurata che ci è pervenuta è quella di Cosma, detto Indicopleuste, che nonostante i suoi numerosi viaggi nel-

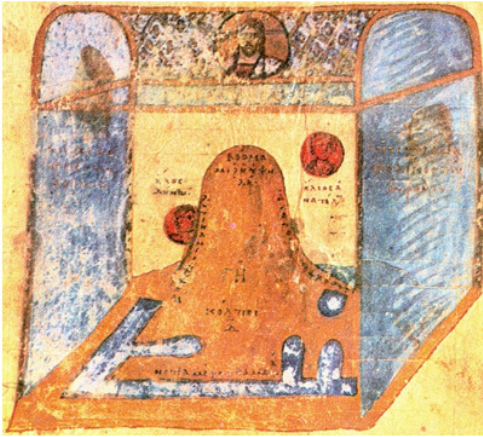


Figura 2

una Terra piatta e rettangolare come un asse di legno, sormontata da una volta a botte che si poggiava quattro pannelli verticali (f. 2). Non era altro che la raffigurazione di un Tabernacolo, per come descritto nel libro dell'Esodo, costruito secondo le direttive date a Mosè direttamente da Dio.

Il mondo ha dunque le sembianze di un grosso baule, con il fondo ricoperto di terre emerse ed acqua, e il cielo sostenuto da lontanissime ed invisibili pareti. Il firmamento, poi, non è altro che un velo sottile cosparso di stelle, che separa il volume a forma di parallelepipedo sottostante dal semicilindro poggiato a mo' di volta. Sotto il firmamento vi sono le acque che bagnano le coste degli uomini e sopra il firmamento si estendono le acque del Paradiso, sede degli angeli e dei beati. Forse qualcuno chiese a Cosma come facesse il Sole a sparire di notte e a riapparire di giorno dalla parte opposta, e soprattutto dove mai sarebbe potuto passare nel corso del suo moto, dal momento che il mondo non è altro che una grande scatola. Cosma allora arricchì la sua *Topographia christiana*, che già comprendeva cinque libri, con altri sette in cui spiegò che esiste una montagna altissima, ad un estremo della terra, dietro cui il Sole si nasconde di notte e la cui ombra avvolge così l'intero mondo degli uomini.

Per la cultura medievale, comunque, la situazione non fu davvero così tragica. Fin dai primi secoli dell'epoca cristiana vi furono pensatori che non vollero rigettare del tutto le conquiste pagane. Ci fu sempre un certo atteggiamento di cautela nell'asserire

le Indie, come suggerisce il suo epiteto, non si rese mai conto che la durata del giorno varia in base alla latitudine: se lo avesse fatto, avrebbe forse compreso che la Terra è sferica. Sicuramente conosceva i testi antichi, poiché aveva studiato da giovane ad Alessandria, ma, pur non rivestendo un grande ruolo all'interno della Chiesa, si allineò con la posizione dei Padri e bandì la cultura pagana come priva di ogni fondamento. Nella sua *Topographia christiana*, scritta intorno al 540, Cosma descrive

verità che contraddicevano specifici passi biblici, ma almeno si cercò di trattare con rispetto quei rari manoscritti che si potevano consultare solo in pochi monasteri. Fu il caso di Sant’Ambrogio, Sant’Agostino, Giovanni Filopono, Isidoro di Siviglia, e, ormai verso la fine del settimo secolo, di Beda il Venerabile, che riesumarono alcune dottrine cosmologiche antiche cercando di reinterpretarle alla luce del cristianesimo. Grazie a queste menti meno ottuse, il sistema aristotelico, con la una Terra sferica al centro delle sfere planetarie, intorno all’ottavo secolo ricominciò a prendere piede e nel nono era tornato ormai una verità assodata. Dopo quasi ottocento anni, la cultura occidentale era tornata faticosamente al punto di partenza, dopo essere a lungo regredita. Nel decimo e undicesimo secolo, poi, cominciò a cambiare qualcosa nell’atteggiamento mentale dei pensatori cristiani nei confronti della Natura: essa tornò gradualmente ad essere l’oggetto di un’indagine razionale indipendente dall’interpretazione dei testi sacri. All’uomo e alle facoltà del suo intelletto fu riconosciuta una dignità via via maggiore e si giunse finalmente a interpretare metaforicamente quei passi della Bibbia che palesemente stridevano con le leggi naturali.

Le opere di Aristotele e di Tolomeo, dimenticate e trascurate per quasi mille anni, non erano però andate perdute: scomparse dall’Occidente cristiano, erano state preservate dall’Oriente arabo. A metà del dodicesimo secolo, cominciarono ad arrivare nei paesi occidentali traduzioni arabe dei testi classici. Dapprima la Chiesa si mostrò ostile a questo nuovo sistema di conoscenze e inserì quei libri nell’indice dei testi proibiti. Durante la seconda metà del 1200, comunque, grazie all’opera di pensatori vicini all’ottica cristiana ma aperti ai saperi antichi, come Tommaso d’Aquino e Alberto Magno, Aristotele fu improvvisamente rivalutato e considerato anzi un’autorità assoluta in fatto di scienza e filosofia.

Questa tolleranza, tuttavia, non era immotivata: quanto scritto nei libri di Aristotele e nei testi arabi fu reinterpretato in chiave religiosa. Il modello geocentrico fu revisionato, facendo un po’ di spazio tra stelle e pianeti e trovando una collocazione anche per gli angeli, i beati e Dio stesso. Una perfetta *summa* delle conoscenze cosmologiche raggiunte, o recuperate, agli inizi del 1300 è contenuta nella *Divina Commedia*. Solitamente è bene fidarsi poco dei testi poetici, per quanto riguarda faccende di scienza, ma Dante dimostra di essere un profondo conoscitore della cultura del suo tempo: forse non sapeva molto di tutte le astuzie geometriche tolemaiche, ma aveva una vasta conoscenza

degli scritti di Tommaso d'Aquino e dei commenti arabi di Aristotele.

Dante descrive il suo Universo nella terza cantica della *Divina Commedia*, il *Paradiso*: la Terra è immobile al centro del cosmo, circondata da una sfera d'aria e poi da una di fuoco; attorno ad esse ruotano le sfere planetarie, racchiuse a loro volta dal cielo delle stelle fisse. Per Dante, e per tutta la filosofia scolastica, fu facile identificare il motore immobile di Aristotele con una schiera di intelligenze angeliche che, ispirate dal loro amore per Dio, mantengono in rotazione il primo mobile, il quale poi, attraverso fenomeni più spirituali che meccanici, trasferisce il moto alle sfere inferiori.

Oltre il primo mobile comincia il Paradiso vero e proprio: uno spazio dai confini imprecisati, popolato da cori angelici che ruotano attorno ad un punto luminosissimo che è Dio. L'Empireo è un non-luogo, ovvero non risponde alle leggi geometriche a cui siamo abituati: la sua estensione e la sua struttura sono del tutto inconcepibili per la mente umana. Tuttavia, alcuni commentatori della *Commedia* si sono accorti che la descrizione di Dante cerca di essere quanto più precisa possibile circa la collocazione di Dio al di fuori dell'universo sensibile. Il Poeta afferma che è possibile vedere il Punto da qualsiasi parte si attraversi la sfera del primo mobile e che Esso, pur sembrando circondato dalle schiere angeliche, circonda a sua volta l'intero Universo. Queste asserzioni sono apertamente incoerenti con la geometria classica; la stessa geometria che Dante dimostra di saper applicare con rigore nelle altre due cantiche. In molti versi del *Paradiso*, invece, sono contenuti concetti appartenenti ad una teoria geometrica del tutto diversa.

Una delle più ardite interpretazioni dell'Universo immaginato da Dante mostra che il Poeta, nel suo intento di descrivere un luogo al di là delle esperienze umane, ha inconsapevolmente costruito uno spazio curvo in quattro dimensioni: una "ipersfera". Senza entrare nello specifico di questo argomento, che meriterebbe più dettagliate spiegazioni, basterà sottolineare che Dante, pur attraverso un testo poetico, ha fatto compiere all'antico modello geocentrico un passo in avanti verso la modernità. L'Alighieri aveva infatti intuito che l'Universo nella sua totalità, ben più vasto del sistema planetario, non può essere descritto da una fin troppo semplice struttura tridimensionale.

Il faticoso recupero di Aristotele e dei testi classici, ormai completo alla fine del XIV secolo, cominciò a trasfigurarsi, per la cultura occidentale, da agognata conquista a faticoso ostacolo. Gli ambienti ecclesiastici, principali depositari del sapere, si

accontentarono di accettare passivamente quanto scritto dal Filosofo per antonomasia e non osarono mai pensare autonomamente. L'ipotesi di un giovane polacco che fosse la Terra, assieme agli altri pianeti, a orbitare attorno al sole, anziché viceversa, passò quasi del tutto inosservata. Copernico dimostrò che era molto più semplice descrivere il moto degli astri se si spostava il centro del sistema di riferimento nel Sole, ma l'idea non ebbe troppa risonanza.

Fu invece grazie alla drastica rottura con la tradizione, ai tempi di Galileo, di Newton, di Tycho Brahe e di Keplero, che l'autorità di Aristotele venne accantonata. L'unica autorità da prendere in considerazione, nella nuova ottica della rivoluzione scientifica, doveva essere la Natura. Solo ad essa bisognava porre domande, attraverso l'esperimento, e solo da essa ci si doveva aspettare risposte chiare e inconfutabili. L'introduzione della matematica e della geometria nello studio della Natura permise un approccio oggettivo e quantitativo, che allontanò una volta per tutte la scienza dalla filosofia. L'Universo aristotelico-tolemaico rispondeva a leggi fisiche (o metafisiche) del tutto sconosciute, sicuramente diverse da quelle che regolano i fenomeni terrestri; ora, invece, ci si accorgeva che esso funziona secondo principi del tutto simili a quelli già noti e che non c'era bisogno di postulare l'intervento di nessun principio spirituale, né l'esistenza di nuove sostanze.

Oggi stiamo ancora raccogliendo i frutti di quella rivoluzione avvenuta all'inizio del XVII secolo, ma che non fu altro che il risultato ultimo di un lento processo di evoluzione mentale. La nostra visione dell'Universo si è ampliata e approfondita, poiché, a partire da quelle semplici idee razionali che fiorirono al tramonto del medioevo, abbiamo sviluppato strumenti matematici e logici che ci hanno permesso un'indagine più accurata. Come aveva intuito Dante, il nostro sistema planetario, centrato nel Sole, non è che un granello dell'intero Universo. La cosmologia moderna, nata dalle idee di Einstein, ci consente di indagare le proprietà dello spazio a grandissime scale e perfino di ricostruirne l'evoluzione nel tempo. Siamo giunti a elaborare teorie su come l'Universo intero ha avuto origine e siamo in grado anche di ipotizzarne il destino.

Tuttavia, se da un lato abbiamo chiarito vecchi misteri, dall'altro ci siamo imbattuti in misteri del tutto nuovi. Prove osservative ci mostrano che l'Universo è pervaso da forme di materia ed energia del tutto sconosciute, tanto da instillarci l'atavico timore che esso sia governato da leggi ben diverse da quelle che conosciamo. È curioso come,

dopo oltre venti secoli, dai tempi di Aristotele e di Tolomeo, dopo aver acquisito conoscenze che i nostri antenati nemmeno potevano concepire, siamo tornati a considerare conclusioni a cui essi erano giunti. Chiaramente questo non dimostra che gli antichi avessero già compreso la relatività generale o la teoria del big bang, ma piuttosto che le loro intuizioni, per secoli ridicolizzate e giudicate del tutto erranee, sono invece degne della nostra attenzione. La storia della scienza, dopotutto, ci insegna a liberarci dai preconcetti, a mantenere un atteggiamento mentale aperto e a guardare con rispetto quelle menti geniali che, pur con gli strumenti che la loro epoca poteva offrire, riuscirono a gettare nuova luce sul funzionamento dell'Universo.

Bibliografia

J.L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Odoya 2016

A. Koestler. *I sonnambuli*, Jaca Book, Milano 1982

“Poesia dell'Universo”, R. Osserman, *Poesia dell'Universo*, Longanesi, Milano 1996

M. A. Peterson, *Dante and the 3-sphere*, «American Journal of Physics» 47 (1979), 1031-1035

Finito di stampare
nel mese di Ottobre 2017
presso la
TYRON COMMUNICATION
Appignano del Tronto (AP)