

Discussione

J. F. Falà, I. Zavattero (eds.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth - XIVth century)*

Aracne 2018

Laura Cesco-Frare

Senza dubbio, tra i pilastri della storia della filosofia va annoverato il concetto di idea: la riflessione di origine platonica ha esercitato un tale fascino sulla posterità che, anche a distanza di secoli, autori di diverse tradizioni sentono l'esigenza di confrontarsi con la sua formulazione. La centralità del tema è tanto forte nel panorama filosofico che ancor oggi le ricerche dedicate alla nozione di idea sono assai numerose.

All'interno di una letteratura secondaria tanto affollata, il volume *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth - XIVth century)*, curato da Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero, ha il pregio di ritagliarsi un campo d'indagine tematico e temporale ben preciso: le idee divine nella riflessione francescana tra Duecento e Trecento. Come sottolinea Irene Zavattero (Università degli Studi di Trento) nell'introduzione¹, un gran numero di studi è stato dedicato alle elaborazioni medievali sulla questione della scienza divina, strettamente legata proprio alla teoria delle idee divine; tuttavia, pur non essendo questo un tema poco esplorato, la scelta di concentrarsi sull'ambiente francescano tardo-medievale permette alla miscellanea di mantenere una propria identità e coerenza interna, riuscendo a fornire una prospettiva non solo originale, ma anche rilevante dal punto di vista storiografico.

La teoria platonica delle idee – che secondo alcuni filosofi medievali sancirebbe la superiorità di Platone sul pensiero di Aristotele – venne accettata all'interno del pensiero cristiano grazie alla imprescindibile mediazione di Agostino d'Ippona: nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, il vescovo di Ippona reinterpreta la visione platonica che distingueva tra le idee e il Demiurgo

¹ I. Zavattero, *In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, ed. by J. F. Falà, I. Zavattero, Canterano 2018, pp. XI-XXVII.

e ne propone una concezione più vicina alla sensibilità cristiana². Le idee vengono così descritte come le forme primarie, le *rationes* stabili e immutabili delle cose, contenute – diversamente da quanto sostenuto da Platone – nell'intelligenza divina e impiegate da Dio nell'atto creativo. L'esemplarismo deve dunque la sua fortuna nel Medioevo all'*auctoritas* agostiniana, che ne garantisce la centralità in particolar modo all'interno della riflessione dell'ordine francescano, fortemente legato alle dottrine del vescovo di Ippona. Benché tradizionalmente sia considerato Bonaventura da Bagnoregio il principale sostenitore di questa teoria, il volume propone un'impostazione più ampia, che traccia in maniera completa lo sviluppo della riflessione sulle idee divine dai primissimi anni del XIII secolo al XIV. Il punto di partenza, infatti, è rappresentato dalle sistematizzazioni operate da Alessandro di Hales (1185-1245) e Giovanni della Rochelle (1200-1245), che avranno un notevole impatto sulle osservazioni dello stesso Bonaventura; tuttavia, non è il *Doctor Seraphicus* a ricoprire il ruolo centrale e all'interno del volume e nelle considerazioni dell'ordine minoritico sul tema: questa veste è ricoperta da Giovanni Duns Scoto, a cui sono dedicati tre contributi su quattordici all'interno della raccolta. In particolar modo, il confronto del *Doctor Subtilis* con Enrico di Gand rappresenta uno strappo rispetto alla tradizione precedente e sarà il punto di partenza per una nuova riflessione sull'esemplarismo all'interno della scuola francescana, che porterà gradualmente all'abbandono della dottrina nel corso del XIV secolo. La struttura del volume segue generalmente l'ordine cronologico degli autori, evidenziando così la coesistenza di posizioni assai distanti tra loro nel medesimo arco temporale.

Come già anticipato, il primo studio³, ad opera di Riccardo Saccenti (Università degli Studi di Bergamo), esamina le posizioni di Alessandro di Hales e Giovanni della Rochelle: per comprendere la genesi dell'analisi francescana è infatti necessario prendere in esame le imprescindibili basi di lessico teologico. Il punto di partenza dell'indagine è l'esposizione offerta da Pietro Lombardo del passaggio paolino «in ipso sunt omnia» (*Rm* 11:36); nei *Collectanea in Epistulas Pauli* e nella *distinctio* 36 del primo dei *Libri Sententiarum*, Lombardo esclude un'interpretazione sostanziale del passo in favore di una lettura gnoseologica, sostenendo non che la natura di tutte le cose esista in Dio, ma che Dio conosca tutte le cose. La relazione tra Dio e le sue creature è così impostata in termini di *scientia Dei* dal *magister Sententiarum*, che distingue, inoltre, tra la creazione calata nel proprio tempo (*natura*) e la conoscenza che Dio ha del creato (*rationes*).

Alessandro di Hales muove da queste premesse e impiega nel descrivere il rapporto tra Dio e il creato tre espressioni differenti, ovvero *ydea*, *sapientia* e *ratio*: esse esprimono tre aspetti differenti della natura dei modelli divini sulla falsariga delle quattro cause aristoteliche. *Ratio* esprime il fine ed indica il

² Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, q. 46, 2, p. 71.

³ R. Saccenti, *Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 1-24.

modello divino, eterno ed immutabile, che coincide con la conoscenza divina; *ydea* denota invece il principio formale, mentre *sapientia* rappresenta la causa efficiente, sottolineando il rapporto tra modello divino e Dio e l'importanza di Dio stesso come soggetto conoscente. Questa distinzione terminologica porta con sé una tensione tra singolarità e molteplicità, ovvero tra l'unità del Dio conoscente (*sapientia*) e la pluralità di quanto è conosciuto e creato, per cui *ratio* (modello di riferimento) e *idea* (contenuto cognitivo del modello) sono necessariamente declinate al plurale per rispondere alla molteplicità dell'esistente.

Questo sforzo di classificazione terminologica viene ulteriormente ampliato dall'allievo di Alessandro, Giovanni della Rochelle. Egli evidenzia come *ydea* abbia una doppia accezione, poiché in quanto *ymago* si riferisce agli effetti, ovvero alle cose passate; in quanto *exemplar*, invece, sottolinea l'aspetto della causalità in relazione alle cose future possibili, poiché l'infinita conoscenza di Dio comprende un'infinità di idee di cose non ancora create. L'ampliamento di prospettiva operato da Giovanni pone in evidenza un progressivo distacco dall'esegesi del passo paolino (comunque compiuta nel commento alle *Epistolae* di Paolo) e un interesse maggiormente filosofico e teologico nei confronti del tema delle idee divine.

Il secondo contributo, «La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele»⁴, scritto da Massimiliano Lenzi (Università di Roma «La Sapienza»), più che esporre la dottrina delle idee divine di Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) preferisce esaminare il giudizio del pensatore francescano su Aristotele. Con toni differenti a seconda delle opere, Bonaventura è infatti convinto dell'irriducibile distanza tra lo Stagirita ed il pensiero cristiano, contrariamente al compatibilismo operato dal coevo Tommaso d'Aquino. L'atteggiamento «oscurantista» dei filosofi affonda le sue radici, secondo Bonaventura, proprio in Aristotele, «capostipite di una genealogia dell'errore»⁵, i cui principali errori corrispondono alla negazione dell'esemplarismo, della divina provvidenza e della retribuzione degli atti compiuti in vita. I tre punti sono intrinsecamente intrecciati, poiché, se Dio fosse il motore immobile pensante se stesso teorizzato da Aristotele, non potrebbe prendersi cura della propria creazione e operare in maniera intenzionale, perché non avrebbe conoscenza alcuna al di fuori di sé.

Bonaventura considera le obiezioni che Aristotele mosse a suo tempo a Platone e ne propone una soluzione distinguendo tra la modalità di conoscenza umana e quella divina: se l'idea rappresenta per gli uomini una *forma impressa ab extrinseco*, poiché la conoscenza umana è data da ciò che è esterno ad essa (*per aliud*), nel caso di Dio l'idea è *forma expressiva*, che rappresenta, reifica e modella la creazione, fungendo da archetipo di ciò che Dio conosce *per se* e non tramite altro. Il modello descritto da Aristotele escludeva dunque le idee divine perché si basava su una modalità di conoscenza che è propria dell'uomo e non è quindi

⁴ M. Lenzi, *La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 25-49.

⁵ Ivi, p. 29.

adattabile alla conoscenza creatrice che è unicamente di Dio. Come sottolinea Lenzi, dunque, Bonaventura ritiene che «il modo in cui la semplicità divina possiede una perfezione è logicamente differente dal modo in cui la possiedono le creature»⁶: vista la distanza essenziale tra Creatore e creature, è necessario tracciare due modelli distinti di conoscenza, in cui le idee divine giocano un ruolo fondamentale nella conoscenza che Dio ha di ciò che è diverso da sé, il che gli permette di progettare il mondo e di prendersene cura.

Nel terzo studio⁷ Stève Bobillier (Università di Roma “La Sapienza”) analizza tre passi di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) che affrontano il rapporto tra idee divine e visione beatifica, proponendo una lettura più moderata del tema rispetto all’articolo di Sylvain Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*⁸, da cui risulta uno “svuotamento” delle idee divine, che non sono dismesse unicamente per il ruolo che giocano all’interno della visione beatifica. Il primo testo esaminato da Bobillier (*Summa* I, 6) considera sei posizioni riguardanti le idee divine, cui vengono mosse puntuali obiezioni, per poi esporre la propria: basandosi sul concetto di *ratio realis* (ovvero una modalità d’intelligibilità parziale, per cui ciò che è conosciuto si mostra sotto diverse e determinate angolazioni), Olivi sottolinea come le idee divine coincidano con l’essenza divina, benché distinte dalla ragione, e come la loro esistenza nella loro molteplicità sia necessaria per quel che concerne la visione beatifica, poiché se non esistessero i beati vedrebbero Dio secondo un’unica *ratio* e le loro visioni si differenzerebbero solo per intensità.

Il secondo testo preso in esame, il *De Deo cognoscendo*, presenta un’interessante ricostruzione dell’evoluzione della teoria delle idee da parte di Olivi e sottolinea come le idee divine non giochino alcun ruolo nella dottrina dell’illuminazione, di cui, benché non venga confutata, il pensatore francescano desidera evidenziare le insidie. La terza e ultima sezione (*Summa* II, 75) considera le modalità in cui l’intelletto dei beati, in quanto limitato, può apprendere l’infinita essenza di Dio: la visione beatifica è descritta come un faccia a faccia privo di mediazioni, che permette di cogliere l’infinità divina in maniera limitata, poiché la totalità dell’infinità divina sfugge all’intelletto umano, benché beato. Nuovamente è sottolineato come la visione dei beati possa variare non per intensità, ma in base al numero di idee percepite. Come nota Bobillier, e come era già stato indicato da Piron, Olivi non mette in discussione l’esistenza delle idee divine, benché la sua riflessione sul tema ruoti principalmente attorno al problema della visione beatifica, in un certo senso segnando un ridimensionamento della stessa teoria delle idee.

⁶ Ivi, p. 43. Cfr. P. Donini, F. Ferrari, *L’esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Torino, Einaudi 2005, pp. 104-105.

⁷ S. Bobillier, *Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 51-73.

⁸ S. Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. par A. Boureau, S. Piron, Paris 1999, pp. 71-89.

La sezione dedicata a Giovanni Duns Scoto (1265-1308) si apre con il contributo di Timothy B. Noone (The Catholic University of America) e di Carl A. Vater (St. John Vianney Theological Seminary), «The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas»⁹. L'articolo si concentra appunto sulla ricezione da parte di Scoto di alcune critiche concernenti lo statuto ontologico delle idee divine mosse dal già citato Pietro di Giovanni Olivi e dal suo allievo Pietro di Trabes, di cui sono riportati in appendice i testi di riferimento: l'*Appendix A* contiene *In I Sententiarum*, q. 6, ad 16 di Olivi, mentre l'*Appendix B* riporta *In I Sententiarum*, d. 35, pars I, art. 2 di Pietro di Trabes. La prima parte del contributo si concentra sulle considerazioni di maestro e allievo riguardo alle difficoltà intrinseche nella teoria dell'imitabilità dell'essenza divina: le obiezioni principali riguardano da un lato come Dio debba conoscere le creature possibili prima di conoscere il rapporto tra se stesso e le creature, poiché non si può conoscere la relazione senza conoscere entrambi i termini della relazione stessa; dall'altro lato, l'imitabilità (o il grado di imitabilità, come dirà poi Scoto) non rappresenta la differenza specifica di ciascuna creatura.

Riprendendo in parte la critica di Olivi e sviluppando ulteriormente quanto esposto da Pietro di Trabes, Scoto ritiene che Dio conosca le creature direttamente, senza intermediazione, e che le idee divine esistano proprio perché Dio già conosce le creature possibili. Pur integrando alcuni elementi fondamentali delle obiezioni di Olivi e Trabes, in particolare il fatto che l'imitabilità non sia una differenza specifica delle singole creature, Scoto è attento a non incappare in formulazioni che possano avvicinarlo alla negazione della relazione razionale, tesi di Olivi già condannata nel 1283. Le relazioni razionali sono ammesse da Scoto in quanto risultato della comparazione che Dio opera tra la propria essenza e la creatura conosciuta direttamente: come sostenuto dai suoi predecessori, infatti, la relazione non può essere nota sinché non si conoscono entrambi i termini in gioco e dunque la relazione razionale tra Dio e le creature è solo l'ultimo passo di un processo che si basa sul fatto che Dio conosca le creature direttamente.

Un'accurata ricostruzione di due *quaestiones* dedicate alle idee divine è offerta da Jacopo Francesco Falà (IEF – Universidade de Coimbra), il cui esteso intervento, «*Divine Ideas in the Collationes oxonienses*»¹⁰, riesce tanto ad esporre la complessità dell'opera quanto a delineare il confronto tra Scoto ed Enrico di Gand (le cui tesi erano assai diffuse nella Oxford di inizio XIV secolo), evidenziando alcuni passaggi gradualisti nella formulazione della teoria scotiana. Come riportato nella recente edizione critica delle *Collationes*¹¹ curata da Guido Alliney e Marina Fedeli, la difficoltà nell'approcciarsi all'opera è data dalla natura stessa della *collatio*, intesa come esercizio scolastico per affinare l'arte dialettica: non vi è una *solutio* conclusiva ai temi disputati e non è sempre facile identificare

⁹ T. B. Noone, C. A. Vater, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 75-99.

¹⁰ J. F. Falà, *Divine Ideas in the Collationes oxonienses*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 101-133.

¹¹ G. Alliney, M. Fedeli, *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*, Firenze 2016.

il *respondens* e l'*opponens* che vi prendono parte, motivo per cui la stessa presenza di Scoto va accertata questione per questione. Dopo aver analizzato il carattere composito dell'opera, aver tratteggiato i temi esposti nelle 26 questioni ed aver notato le difficoltà legate alla datazione, Falà si concentra in particolar modo sulle questioni 8 e 9: la prima affronta il problema delle idee divine intese come relazione conoscitiva tra Dio e le creature, mentre la seconda si occupa dello statuto ontologico delle idee divine.

Il progressivo distacco dalla visione tradizionale delle idee divine è dovuto in un primo momento ad Enrico di Gand – che Falà descrive come innovatore e tradizionalista allo stesso tempo – e, in una seconda fase, a Duns Scoto, il quale, attraverso le critiche mosse allo stesso Enrico, contribuisce a rendere la spaccatura più profonda. Questo allontanamento dalla tradizione non si manifesta in un rigetto totale delle idee divine – posizione che andrebbe contro l'autorità agostiniana e implicherebbe la negazione della figura trinitaria del Figlio –, ma comporta un ridimensionamento tale della funzione delle idee divine da renderle quasi un orpello e certamente non più dei tasselli gnoseologici fondamentali. Per quanto concerne la relazione tra Dio e le creature, già Enrico nota delle difficoltà nella teoria dell'imitabilità in voga nel XIII secolo, la quale non dà risposte soddisfacenti su come Dio conosca in maniera distinta le creature: per ovviare al problema, Enrico distingue gli oggetti dell'intellezione divina in *obiectum primum* (l'essenza divina) e *obiectum secundarium* (le creature), proponendo inoltre una perfetta corrispondenza tra idee divine e le *species specialissimae*, che dunque si configurano come molteplici, ma finite (caso unico nel XIII secolo). Come già esaminato, dal canto suo Scoto non lesina critiche alla teoria dell'imitabilità: il ricorso alle idee divine rischia di svilire l'intelletto divino, che può conoscere le creature direttamente, senza mediazione. Se Noone e Vater avevano evidenziato come Scoto fosse attento a non scivolare nelle tesi giudicate eretiche di Olivi, Falà nota come, pur non rinnegando l'esistenza delle idee né escludendo il loro ruolo nella relazione di ragione, Scoto di fatto le privi della loro funzione gnoseologica di *rationes cognoscendi*.

Per quanto riguarda, invece, lo statuto ontologico delle idee divine, Enrico di Gand anticipa la “svolta epistemologica” («epistemological turn»¹²) che vede le idee passare da principio ontologico di una cosa a principio di pensiero. Le innovazioni enriciane sono evidenti nel lessico adottato, che identifica i pensieri divini – e umani, benché non alla stessa maniera – come *entia diminuta* ed introduce la distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*. Sebbene Scoto appoggi la svolta epistemologica operata da Enrico, il *Doctor Subtilis* critica aspramente la dottrina dell'*esse essentiae* e rifiuta il lessico filosofico proposto dal maestro fiammingo; come indica Falà, in favore di una datazione anticipata delle *Collationes* si può notare che nella *collatio 9* non si faccia riferimento alla teoria dell'*esse obiectivum*, introdotto da Scoto nell'*Ordinatio* e nella *Reportatio Parisiensis* I-A, in parte forse perché formulata successivamente e in parte perché

¹²J. F. Falà, *Divine Ideas in the Collationes oxonienses*, cit., p. 122.

la struttura stessa della *collatio* fa sì che Scoto si occupi solo della *pars destruens* del confronto.

In chiusura alla lunga sezione dedicata a Scoto vi è il contributo di Ernesto Dezza (Pontificia Università Antonianum, Roma), «Giovanni Duns Scoto e gli *instantia naturae*»¹³. Dezza approccia da una differente prospettiva la scansione in fasi di come Dio si rapporti con le creature e con le idee divine nell'istituzione delle relazioni di ragione, già affrontate nell'articolo di Noone e Vater, analizzando l'impiego che Scoto fa della teoria degli istanti di natura unitamente a quella della contingenza sincronica. Alla base delle innovazioni proposte da Duns Scoto si trova una nuova concezione della contingenza, che si discosta dal modello aristotelico e dal principio di pienezza, che prevede che non si dia «alcuna autentica possibilità che non venga mai realizzata»¹⁴: la contingenza scotiana è opposta, in quanto trascendentale disgiuntivo, alla necessità, per cui caratterizza ciò che non ha in sé le ragioni della propria esistenza. Questo permette un'apertura del mondo creaturale e dell'azione divina nei suoi confronti verso una nuova visione del possibile (ovvero ciò che non implica contraddizione) e dell'agire volontario, tanto umano quanto divino.

Scoto delinea due diverse articolazioni degli istanti di natura, una in *Lectura e Ordinatio* I, 35 e un'altra in *Lectura e Ordinatio* I, 43: nel primo caso sono previsti quattro istanti di natura, in cui gli intelligibili sono prodotti nel secondo istante; nel secondo vi sono invece solo tre istanti e gli intelligibili sono prodotti già nel primo. Queste variazioni vengono spiegate da Dezza non come contraddizioni interne, ma con la versatilità della teoria degli istanti di natura, che Scoto impiega in maniera diversa a seconda del tema trattato, senza arenarsi in uno schema fisso. Per questa ragione, l'autore ritiene che la teoria degli *instantia naturae* possa essere considerata uno «strumento ermeneutico polifunzionale»¹⁵, che, in linea con l'innovativa teoria della modalità scotiana, viene impiegata per salvaguardare la libertà umana e divina dal rischio del necessitarismo, indagando il processo che porta tanto l'essere umano a scegliere liberamente quanto Dio a «produrre gli intelligibili e a scegliere di attuarli nel mondo»¹⁶.

Nonostante la sezione dedicata a Duns Scoto si concluda con lo studio di Dezza, l'influenza del *Doctor Subtilis* e del suo confronto con Enrico di Gand è evidente nei contributi successivi, a riprova della portata innovativa delle teorie di entrambi gli autori. In «Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli»¹⁷, Marina Fedeli (Università degli Studi di Macerata) si concentra sul legame tra la dottrina delle idee divine e la teoria della relazione analizzato da uno dei primi seguaci di Scoto, Giacomo d'Ascoli

¹³ E. Dezza, *Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 135-159.

¹⁴ Ivi, p. 136.

¹⁵ Ivi, p. 157.

¹⁶ Ivi, p. 159.

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

(seconda metà XIII – prima metà XIV secolo). Nella seconda *quaestio* delle *Quaestiones Quodlibetales*, Giacomo rimarca il ruolo delle idee in quanto forme stabili, eterne e immutabili di tutte le cose; tuttavia, per Giacomo la relazione di imitabilità non è parte della definizione formale di idea e dunque il *respectus rationis*, ovvero l'imitabilità, che lega Dio e le idee è un elemento presente, ma non costitutivo di quest'ultime. Le idee vanno invece intese in due sensi: da un lato, «l'idea divina nel suo significato più proprio è la stessa essenza divina»¹⁸; dall'altro, secondariamente corrisponde alle quiddità eternamente conosciute da Dio, le quali sono *alia a Deo*.

Fedeli sottolinea come il punto fondante della teoria di Giacomo d'Ascoli sia che la creatura conosciuta abbia sin dall'eternità un'entità distinta in atto da Dio. Per dimostrare ciò il *Doctor Profundus* distingue da un lato tra *ens extra animam* ed *ens in anima*, ove quest'ultimo indica «l'ente come oggetto dell'intellezione o dell'immaginazione che si distingue dall'ente che esiste realmente»¹⁹ e, dall'altro, tra essere reale, essere intenzionale ed essere di ragione. Grazie a queste distinzioni, Giacomo d'Ascoli punta a dimostrare come la creatura, prima della produzione, fosse distinta da Dio in quanto essere intenzionale, rappresentato come oggetto nell'essenza divina; quando al rapporto tra creature e idee divine, alla creatura corrisponde in Dio duplicemente, ovvero rispetto all'essenza e rispetto a se stessa in quanto conosciuta. L'esclusione della relazione come fondamento delle idee è evidenziata, inoltre, nelle critiche mosse alla teoria delle relazioni di Enrico di Gand, per cui Giacomo ritiene il *respectus* della relazione come *advens intrinsecus* e distinto dal fondamento, mostrando in questo frangente la propria adesione alla soluzione scotiana che ritiene l'*esse ad aliud* una *res relativa*.

La dottrina di Giacomo d'Ascoli è ripresa ampiamente anche nel contributo di Davide Riserbato (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), ove si illustra la posizione di Guglielmo di Alnwick (1275-1333) riguardo l'essenza divina e l'essere intelligibile²⁰. Nelle questioni disputate *de esse intelligibili*, di cui Riserbato esamina in particolar modo le prime due, le riflessioni di Guglielmo si sviluppano in polemica con quanto sostenuto proprio da Giacomo d'Ascoli riguardo lo statuto ontologico delle idee divine: se Giacomo aveva sostenuto che la creatura conosciuta *ab aeterno* fosse distinta dall'essenza divina in quanto essere intenzionale, Guglielmo ritiene invece che l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con l'essenza di Dio. Nella *quaestio* 1, dopo aver riportato l'opinione di Giacomo e la sua distinzione tra essere reale, intenzionale e di ragione, Guglielmo imposta la propria argomentazione sulla «negazione dell'attribuzione all'essere rappresentato di un'entità media tra l'essere reale e

¹⁸ Ivi, p. 167.

¹⁹ Ivi, p. 168.

²⁰ D. Riserbato, *Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 177-201.

quello di ragione»²¹: dove Giacomo aveva rimarcato la diversità, Guglielmo insiste sull'identità reale tra essere rappresentato e forma rappresentante.

La *quaestio* 2 è dedicata proprio all'identità tra l'essere intelligibile eterno della creatura e l'essenza divina, in cui è nuovamente concesso ampio spazio all'opinione dell'avversario; ad essa Guglielmo obietta che, se l'essere intelligibile eterno della creatura non coincidesse con l'essenza divina, la creatura esisterebbe dall'eternità «non solo secondo la propria essenza (*secundum quidditatem*), ma anche secondo la propria esistenza negli effetti (*sed etiam secundum existentiam*)»²², soluzione che non è ammissibile. L'unica conclusione possibile è che, dunque, l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con Dio. Impostando un parallelismo tra la relazione causale tra causa prima e cause seconde da un lato e oggetto primo e oggetto secondo dell'intelletto divino dall'altro, Guglielmo struttura la riflessione sul binomio alternativo *creatura ut contenta/existens in natura*, che rispecchia a sua volta la coppia *subiective/objective*. Ciò che preme a Guglielmo di Alnwick è difendere la consistenza reale dell'essere delle idee divine, fondandola sulla sua identità con l'essenza divina; una posizione che, secondo Riserbato, è più vicina alle intenzioni di Scoto di quanto non fosse la soluzione di Giacomo d'Ascoli.

Lo studio di Chiara Paladini²³ (Università degli Studi dell'Aquila) esamina in maniera approfondita la peculiare dottrina esposta da Pietro Aureolo (1280-1322): le prime due sezioni dell'articolo sono impiegate ad esporre brevemente le posizioni di Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, i principali obiettivi polemici di Aureolo, sul rapporto tra Dio nella sua semplicità e la molteplicità delle idee divine; una terza sezione riassume le critiche di Aureolo ai suoi predecessori, per passare successivamente a esporre come il *Doctor Facundus* intenda la conoscenza divina (sezione 4). Infine, nella quinta parte è illustrata l'innovativa teoria della causalità esemplare come *similitudo aequivoca*. Il nodo cruciale delle critiche mosse ai pensatori precedenti ruota attorno al rischio di una moltiplicazione delle entità (logiche e ontologiche) all'interno della sfera divina, posizione che Aureolo vuole assolutamente scongiurare per preservare la semplicità di Dio, la cui conoscenza deve risolversi unicamente nella propria essenza.

Dopo aver esposto sinteticamente l'originale teoria gnoseologica elaborata da Aureolo, la quale prevede un ruolo attivo dell'intelletto e distingue tra conoscenza *terminative* e quella *denominative*, Paladini sottolinea come per l'autore Dio conosca direttamente solo la propria essenza in termini di *apparentia*, ovvero figurandosi la propria stessa presenza. Le creature, al contrario, sono conosciute solo indirettamente (*in obliquo*) nella loro totalità indivisibile tramite la conoscenza denominativa: come chi si osserva allo specchio vede il proprio volto riflesso nella sua totalità, ma composto di parti distinte, così Dio osservando

²¹ Ivi, p. 184.

²² Ivi, p. 193.

²³ C. Paladini, *Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 203-238.

la propria essenza vede la totalità indivisa delle creature. Quanto alla conoscenza degli individui, Aureolo ritiene che Dio conosca le *signibilitas passiva* di ciascuna specie, ovvero «the disposition or susceptibility of each specific quiddity to be exemplified by different individuals»²⁴. Avendo preso le distanze dalle teorie gnoseologiche tradizionali, il *Doctor Facundus* propone un nuovo modello di causalità esemplare, la *similitudo aequivoca*: muovendo dalla posizione di Averroè, che prevedeva che Dio avesse come unico oggetto la propria essenza, Aureolo si distacca dal principio aristotelico del *omne agens agit sibi simile* e propone Dio come causa esemplare equivoca, ovvero priva di somiglianza con i propri effetti. Come sottolinea Paladini, l'eliminazione di modelli preesistenti per la creazione e la nuova impostazione gnoseologica fa sì che la dottrina di Aureolo rappresenti il canto del cigno della concezione tradizionali di causalità esemplare.

Il successivo contributo²⁵, a cura di William Duba (Université de Fribourg, Svizzera), consiste in una dettagliata analisi di tre pensatori di scuola scotista, Ugo di Novocastro (1280ca.-1322), Landolfo Caracciolo (1280ca.-1351) e Francesco di Meyronnes (1288-1328), cui seguono in tre corpose appendici le edizioni dei testi presi in esame. Il punto di partenza è dato dalle innovazioni dottrinali proposte da Scoto, le quali, però, aprono numerosi interrogativi, come la difficoltà nel conciliare il ruolo epistemologico delle idee e la loro funzione esemplare o il fatto che esse sembrino tanto contenute nell'essenza divina quanto prodotte. Ugo di Novocastro si incarica di difendere la posizione scotiana contro le obiezioni mosse dai sostenitori della teoria delle idee "tradizionale", di stampo bonaventuriano, benché la sua soluzione modifichi in parte quanto sostenuto dal *Doctor Subtilis*: ove Scoto parlava di produzione delle idee, Ugo sottolinea come le idee, in quanto esseri di ragione, non siano prodotte, benché non siano identiche all'essenza divina.

Anche Landolfo Caracciolo si erge a difesa di Scoto, nel suo caso contro le obiezioni mosse da Pietro Aureolo, già illustrate nel precedente studio, e rimarca il ruolo delle idee divine nella meccanica della contingenza delineata dal maestro scozzese; la *pars construens* delle sue risposte ad Aureolo attinge principalmente a quanto già esposto da Scoto e da Ugo di Novocastro, sottolineando in particolare il ruolo epistemologico ricoperto dalle idee. Un contributo più originale è riscontrabile nella riflessione di Francesco di Meyronnes, il quale distingue esplicitamente le idee intese da un punto di vista teologico e quelle considerate da una prospettiva filosofica: le prime sono, come sostenuto da Agostino nella sua lettura di Platone, gli esemplari presenti in Dio e impiegati nella creazione; le seconde sono, secondo quanto esposto dal Platone filosofo e da Avicenna, gli universali. Questa distinzione vuole evidenziare il ruolo esemplare delle idee, spesso passato in secondo piano nella scuola scotista a favore dell'elemento epistemologico, riportando al centro dell'attenzione l'autorità agostiniana e

²⁴ Ivi, p. 229.

²⁵ W. Duba, *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 239-369.

l'interpretazione di Platone, interpellato tanto come filosofo quanto come "teologo".

In conclusione, l'*Appendix A* contiene l'edizione, curata da Duba e da Roberta Padlina (Université de Fribourg, Svizzera), del commento al primo libro delle *Sentenze*, d. 36, qq. 4-6, di Ugo di Novocastro; la seconda appendice presenta il testo edito delle distinzioni 35-36 del *Liber Sententiarum* di Landolfo Caracciolo, a cui ha lavorato, oltre a William Duba, anche Christopher Schabel (University of Cyprus); infine, l'*Appendix C* riporta la distinzione 48 di Francesco di Meyronnes.

Un altro autore che legge attentamente Scoto e sviluppa le proprie riflessioni a stretto contatto con le teorie del *Doctor Subtilis* è il francescano Pietro di Tommaso (1280-1340): in «*Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*»²⁶, Garrett Smith (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) ricostruisce le considerazioni di Pietro sul tema dell'essere intelligibile e delle idee divine, sottolineandone la varietà di strumenti concettuali e le novità introdotte su uno sfondo eminentemente scotiano. Se la sua *Reportatio* è per lo più una *compilatio* dell'*Ordinatio* di Scoto, le *Quaestiones de esse intelligibili* rappresentano un'analisi sistematica della nozione di essere intelligibile, un compito che Pietro svolge impiegando una notevole vastità di risorse, dalla filosofia pagana ai padri della Chiesa, sino ai propri contemporanei. A partire dalla lettura fornita da Agostino delle idee platoniche, Pietro elabora un'articolata definizione di idea per poi cercare di conciliarla con quanto esposto da Scoto, ad esempio negando che l'intelletto divino produca le idee.

Proprio l'ambiguità scotiana tra idee prodotte e idee contenute nell'essenza divina consente a Pietro di reinterpretare la posizione del maestro, laddove invece Guglielmo di Alnwick si era limitato ad evidenziarne la contraddizione; Pietro sostiene dal canto suo che le essenze delle cose creabili non siano prodotte da Dio come essere intelligibile o *esse cognitum*, ma siano nell'essenza divina prima di qualsiasi atto d'intellezione come *continentia intelligibiliter*. L'essenza divina è infatti come uno specchio perfetto e infinito, che può rappresentare ogni altro essere contenuto eminentemente in essa. Separando la nozione di "reale" da quella di esistenza attuale, Pietro sostiene che vi sia, distinta dall'essenza divina, una pluralità di idee eterne provviste di essere reale; per dimostrare che questa visione non è in contrapposizione con l'ortodossia cristiana e che non infici la creazione, Pietro ricorre a tre argomenti distinti: quello di autorità, riprendendo il *Monologion* di Anselmo di Canterbury; quello di ragione, indagando il concetto di *nihileitas* (inteso come negazione di *aliquitas*) e distinguendo tra *nihileitas* di ripugnanza e *nihileitas* di non-ripugnanza; infine, ricorrendo all'esempio dello specchio. Il risultato è una peculiare teoria che concilia elementi platonizzanti, filtrati attraverso la lettura agostiniana, e concezioni derivate da quanto sostenuto da Scoto.

²⁶ G. Smith, *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 371-399.

Avvicinandosi alla conclusione del volume, Alessandro Ghisalberti (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) affronta il tema delle idee divine nella riflessione di Guglielmo di Ockham (1285-1347)²⁷, autore che segna una svolta nella storia dell'esemplarismo. Confrontandosi con l'ormai imprescindibile dottrina scotiana, Ockham accentua alcuni degli elementi fondanti del pensiero francescano, quali l'assoluta libertà del Dio creatore e l'importanza dell'individuo nel rapporto con Dio; per salvaguardare la centralità di queste istanze, il *Venerabilis Inceptor* si allontana definitivamente dalla concezione di idee come archetipi ideali presenti in Dio. Dopo aver riassunto i limiti d'indagine della teologia razionale, Ghisalberti presenta le serrate critiche mosse da Ockham alla teoria scotiana degli *istantia naturae*, precedentemente illustrata da Ernesto Dezza: a conclusione della disamina critica si evidenzia come in Dio non si possano dare gli istanti di natura, poiché «Dio in qualsiasi istante immaginabile conosce la propria essenza conoscendo nello stesso istante qualsiasi creatura, dato che in un unico atto conoscitivo del tutto indistinto conosce tutte le cose»²⁸.

Per Ockham, infatti, il termine idea non possiede un contenuto significativo autonomo (*quid rei*), ma è descrivibile unicamente come ciò che è conosciuto da un principio produttivo di ordine intellettuale e che, essendo visto, permette a un principio attivo di produrre. Tramite questa definizione il pensatore inglese desidera preservare la semplicità dell'essenza divina, evitando che venga ammessa al suo interno la pluralità delle idee archetipiche; l'originale soluzione del problema è data dall'identificazione dell'idea con la creatura stessa (*ipsa creatura est idea*), per cui le idee non sono presenti realmente in Dio, ma solo *obiective*, come entità conosciute. Questo comporta che non vi siano idee di generi e differenze, come sostenuto da Scoto, ma che le idee siano solo delle realtà singolari, ovvero quelle che sono effettivamente producibili. Questo riconoscimento del primato dell'individuo rispetto al genere e alla specie si lega nel pensiero occamiano alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, distinzione che mira a riaffermare l'importanza della contingenza, della singolarità inimitabile di ciascuna creatura e della libertà dell'azione divina; nella maturazione dunque delle premesse di contingenza e libertà già in parte presenti nel pensiero di Duns Scoto Ghisalberti identifica la *novitas* dell'apporto di Guglielmo di Ockham alla scuola francescana.

In «*Immensa exemplaritas*. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, d. 35»²⁹, Andrea Nannini (Uniwersytet Warszawski, Poland) mostra come il progressivo abbandono dell'esemplarismo tradizionale, giunto all'apice con le teorie di Guglielmo di Ockham, non segua affatto un percorso lineare: la dottrina delle idee divine è infatti fortemente radicata nella

²⁷ A. Ghisalberti, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 401-426.

²⁸ Ivi, p. 407.

²⁹ A. Nannini, *Immensa exemplaritas. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa*. I *Sent.*, d. 35, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 427-459.

struttura metafisica proposta da Giovanni da Ripa (1325ca. - seconda metà XIV secolo) secondo un impianto di chiaro carattere neoplatonizzante. Nella filosofia ripiana le idee sono considerate un sottoinsieme di *denominationes perfectionis* (ragioni essenziali ed essenzialmente distintive), la cui caratteristica è di avere come origine l'essenza divina, la quale «sussume, esempla e crea, oltrepassandola, l'essenzialità più intima di ciascuna creatura, la cui natura è offerta dalla forma che intrinsecamente la informa, ma che l'essenza divina pre-contiene unitivamente ed eminentemente»³⁰.

Per esplicitare il passaggio dall'unità dell'essenza divina alla molteplicità del mondo creato, Giovanni da Ripa elabora la dottrina *de perfectione specierum* che ricostruisca l'origine delle perfezioni essenziali che strutturano il creato: attraverso un complesso meccanismo di *replicatio unitatis divinae*, che Nannini descrive anche per mezzo di utili grafici geometrici, si descrive come l'essenza divina possa liberamente donare le proprie perfezioni in maniera adeguata alla loro ricezione da parte di ciascuna creatura. Un primo livello traccia le coordinate trascendentali del movimento, un secondo concerne la comunicazione *ad extra* delle perfezioni replicate ed un terzo livello riguarda la generazione degli individui all'interno di ciascuna specie. La fonte di questa complessa struttura è il trattato *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ritenuto da Ripa opera di Anselmo d'Aosta, ma composto in realtà da Acardo di San Vittore: da questo testo emergeva una triplice collocazione delle idee, poste nell'essenza divina, nella mente di Dio in quanto molteplici e, infine, nella produzione temporale. Elemento fondante del pensiero ripiano è il concetto di *immensitas* divina, capace di mantenere al proprio interno l'immensa distinzione formale di tutte le sue perfezioni essenziali mantenendo una perfetta identità reale; la *continentia eminens* dell'essenza divina si rivela quindi «nell'eterna possibilità di produrre effetti di qualche tipo, modellati sulla natura stessa delle sue immense perfezioni»³¹. Nella tensione tra *immensa essentia* ed *immensa exemplaritas* di Dio Ripa fonda il rapporto analogico tra le perfezioni divine e le loro partecipazioni creaturali, che consentono di conciliare un sistema apparentemente intellettivo-necessaristico con la libera scelta divina della creazione contingente. In ultimo, si evidenzia come il forte significato attribuito da Ripa al concetto di produzione delle idee lo porti a criticare aspramente la dottrina scotiana del *deminutum esse intelligibile*, riproponendo piuttosto un lessico vicino all'*auctoritas* agostiniana.

La conclusione di questo articolato percorso storico-filosofico è affidata ad Alessandro D. Conti (Università degli Studi dell'Aquila), che in «Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment»³² illustra i principali nodi problematici che emergono da un'attenta riflessione sull'esemplarismo ed evidenzia i diversi impieghi degli strumenti logico-concettuali a disposizione dei pensatori appartenenti all'ordine francescano. Se l'esemplarismo proposto

³⁰ Ivi, p. 429.

³¹ Ivi, p. 443.

³² A. D. Conti, *Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 461-487.

da Agostino è in grado di spiegare perché il mondo sia ordinato ed intelligibile e quali siano le basi fondative della realtà, solleva al contempo diversi interrogativi: ad esempio, non rende conto del perché Dio scelga, tra tutti i mondi creabili, di creare proprio il mondo in cui viviamo, mostrando una certa difficoltà a integrare la libera azione del Dio cristiano con elementi filosofici aristotelici e neoplatonici; un tentativo di conciliazione che mostra ancora una volta la propria fragilità se posto di fronte al problema dell'onniscienza e della provvidenza divina, per cui la conoscenza divina del singolare sembra non sposarsi con la dottrina delle idee; infine, altri elementi che minano la solidità dell'esemplarismo sono la difficile coniugazione di semplicità divina e molteplicità delle idee e la circoscrizione dell'esemplarità delle idee stesse, ovvero se vi siano idee dei singolari, della materia prima e via discorrendo.

Conti evidenzia la centralità di alcune nozioni logico-metafisiche impiegate per risolvere il problema del rapporto tra idee ed essenza divina e quello tra le idee stesse, ovvero l'identità e la distinzione, sottolineando come tendenzialmente gli autori che operano prima di Scoto (oltre a Ockham e Burley) impieghino strumenti logici poco adatti a districare la questione, poiché prevedono solo la totale identità o la totale differenza tra i due termini; al contrario, pensatori come Enrico di Gand e Duns Scoto (e successori) possono contare su un bagaglio più ampio, che comprende forme intermedie quali la distinzione formale e l'essere intenzionale. Dopo aver ricapitolato brevemente lo sviluppo della riflessione sull'esemplarismo attraverso le posizioni di Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, nella sezione conclusiva del contributo Conti evidenzia come l'approccio francescano al problema delle idee divine si possa separare in tre gruppi: alcuni pensatori, come Alessandro di Hales, Giovanni della Rochelle, Bonaventura da Bagnoregio e Pietro di Giovanni Olivi, affrontano la questione dell'esemplarismo interpretando con strumenti concettuali poco consoni quanto esposto da Agostino; altri, ad esempio Giacomo d'Ascoli, Pietro Aureolo e Pietro di Tommaso, cercano di accomodare gli elementi fondamentali dell'esemplarismo all'interno di sistemi filosofici preesistenti; infine, autori come Duns Scoto e Guglielmo di Ockham propongono dei paradigmi filosofici nuovi, che pongono al centro della riflessione il contenuto delle Sacre Scritture, elaborando strumenti concettuali nuovi. Concludono, infine, questo denso volume l'indice dei nomi e l'indice dei manoscritti.

Il volume *Divine Ideas in Franciscan Thought* si presenta quindi come un'opera tematicamente compatta, la cui pluralità di contributi consente una presentazione dettagliata, ma non dispersiva della varietà della riflessione francescana su un tema che tocca nodi filosofici cruciali quali la creazione e il rapporto tra Dio creatore e creatura; questa molteplicità di interventi è tuttavia ben ricondotta all'unità grazie alla sapiente scelta di circoscrivere l'indagine dal punto di vista non solo cronologico, ma soprattutto secondo la "sensibilità" della scuola francescana. Il risultato è una collettanea che ricostruisce attentamente le posizioni di alcuni tra i più importanti esponenti dell'ordine francescano,

evidenziandone il dibattito interno, riuscendo a fornire una cornice storiografica originale e di grande rilevanza teoretica.