

MARIA EVELINA MALGIERI

Le idee divine nella Scolastica francescana  
del XIII e XIV secolo



---

Extractum ex Periodico  
**Archivum Franciscanum Historicum**  
An. 113 (2020) 611-628

---

Grottaferrata (Roma)  
2020

## LE IDEE DIVINE NELLA SCOLASTICA FRANCESCANA DEL XIII E XIV SECOLO

All'origine della dottrina dell'esemplarismo medievale c'è senz'altro un testo tanto breve quanto decisivo di Agostino d'Ippona. Si tratta della famosa *Quaestio de ideis*, la numero 46 del *De diversis quaestionibus LXXXIII*, nella quale Agostino pone le basi del proprio tentativo per rendere la dottrina platonica delle idee compatibile con la rivelazione cristiana<sup>1</sup>. Le idee, come le aveva chiamate Platone – in latino *formae*, *species* o *rationes* – sono quelle forme principali o ragioni stabili e immutabili di ciò che esiste, non formate e perciò eterne e sempre identiche a se stesse, in base alle quali è formato tutto ciò che può nascere e perire:

Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit<sup>2</sup>.

---

Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del progetto ERC Consolidator Grant NeoplAT (N. 771640) diretto da D. Calma, e riprende in forma rielaborata alcuni contenuti da me presentati in occasione del workshop *Divine Ideas (from Plotinus to the Cambridge Platonists)*, coordinato dallo stesso D. Calma e tenutosi a Dublino il 7 dicembre 2019.

<sup>1</sup> Della vasta letteratura sulla *Quaestio de ideis* mi limito a segnalare: M. GRABMANN, *Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII: Qu. 46), in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung*, in ID., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, hrsg. von L. OTT, Bd. II, München 1936, 25-34; J. PÉPIN, *Augustinus et Atticus: la «quaestio de ideis»*, in R. BRAGUE - J.-F. COURTINE (éds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990, 163-80; ID., *Augustin, Quaestio 'De ideis'. Les affinités plotiniennes*, in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, Leiden 1992, 117-34; L.M. DE RIJK, *Quaestio de ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, in J. MANSFELD - L.M. DE RIJK (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation*, Assen 1975, 204-31 e il volume monografico: D. DOUCET - D. MOREAU (éds.), *La Question 46 De ideis de saint Augustin: réception et interprétations*, in *Revue Thomiste* 103 (2003) 355-543.

<sup>2</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 2, ed. A. MUTZENBECHER (*Corpus Christianorum. Series Latina [CCSL] 44A*), Turnhout 1975, 71, ll. 26-32.

Esse si trovano, e in questo consiste appunto il principale adattamento della dottrina di Platone all'immagine del Dio cristiano, secondo una soluzione già prospettata in ambito medioplatonico, nell'intelligenza divina. Comprendere esattamente le caratteristiche di queste *res* alle quali ci si riferisce con il nome di 'idea' non è per nulla semplice. E d'altro canto per Agostino non è così importante il nome con il quale ci si riferisce ad esse: che le si chiami 'idee', 'forme', 'specie', 'ragioni' o in qualunque altro modo, poco conta, purché ci si intenda su ciò che esse sono e sulla funzione che svolgono. Ma proprio questo, ed egli stesso non ne fa mistero, è l'aspetto più delicato<sup>3</sup> (e scivoloso). Le idee hanno una tale *vis* che nessuno può dirsi sapiente se prima non le ha comprese<sup>4</sup>, sono ciò che spiega la razionalità della creazione, e nessuno istruito nella vera religione oserebbe negarne l'esistenza, a meno di non voler ammettere, per assurdo, che Dio abbia creato ogni cosa in maniera irrazionale<sup>5</sup>.

Anche per la natura stessa del *De diversis quaestionibus* – si tratta, infatti, di una raccolta di risposte date oralmente da Agostino durante il suo soggiorno a Tagaste tra il 388 e il 391 e solo successivamente raccolte in forma di libro per volere stesso di Agostino, quando era già vescovo di Ippona<sup>6</sup> – il testo della *quaestio* 46 rimane, su alcuni punti cruciali, davvero conciso. Agostino enuncia senza spiegare o per lo meno senza preoccuparsi troppo di dimostrare e chiarire esattamente il significato delle sue affermazioni. Per non citare che un caso: nel dire che le idee hanno una forza tale che chi non le conosce non può dirsi realmente sapiente, Agostino tralascia di specificare se si stia riferendo soltanto – come sembra a prima vista, anche per il contesto immediato – al processo conoscitivo umano<sup>7</sup> o se lo stesso valga, seppur in modo diverso, per Dio. Quest'ultima possibilità interpretativa è per lo meno consentita, se non esplicitamente incoraggiata, da quello che si legge nel resto della *quaestio*, vale a dire del fatto che le idee di tutto ciò che sarà creato sono

<sup>3</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 1 e 2 (CCSL 44A, 70-1, ll. 17-20; 73, ll. 71-3).

<sup>4</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 1 (CCSL 44A, 70, ll. 9-11).

<sup>5</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 2 (CCSL 44A, 72, ll. 41-55).

<sup>6</sup> Cf. G. MADEC, *Augustin. «Sur les idées (Quaestio de ideis)»*. Traduction et notes de lecture, in *Revue Thomiste* 103 (2003) 358-62: 360.

<sup>7</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 2 (CCSL 44A, 71-2, ll. 33-48).

contenute nella mente divina e che, partecipando proprio di tali idee, esiste tutto ciò che è in qualunque modo sia<sup>8</sup>.

Il nucleo dottrinale esposto da Agostino nella *Quaestio de ideis* ha rappresentato a lungo, per la teologia (e la filosofia) medievale, un punto di partenza e un modello interpretativo imprescindibili per spiegare tanto il rapporto tra Dio e il mondo quanto l'intelligibilità stessa del creato. Si è trattato, tuttavia, di un modello non privo di problematicità, non solo per le questioni irrisolte ereditate dallo stesso Agostino, ma anche per quelle nuove, generate dal fecondo confronto con le istanze che provenivano sia dalla filosofia aristotelica che dalle esigenze di cambiamento, nate in seno alla stessa riflessione teologica. Posto, infatti, con Agostino che esistono delle idee divine e che si trovano in Dio, restano da affrontare alcune questioni essenziali. In primo luogo, come si debba intendere il rapporto tra le idee e Dio stesso: (i) 'dove' si trovano esattamente in Dio? (ii) Sono almeno parzialmente 'altro' da Dio o coincidono con Dio stesso? (iii) Qual è esattamente il loro statuto ontologico? (iv) Sono in qualche modo 'prodotte' da Dio – con una produzione eterna – e dipendono interamente da lui, tanto per la loro esistenza, di qualunque tipo sia, quanto per il loro contenuto quidditativo, oppure hanno un margine di indipendenza, che le rende completamente coeterne e in qualche modo indipendenti da Dio stesso? Secondariamente, come pensare la funzione di queste idee in relazione ad un Dio che deve essere (i) tanto onnisciente e provvidente quando (ii) assolutamente semplice (perché secondo la lezione aristotelica, è pensiero di pensiero e conosce solo se stesso), (iii) e il cui rapporto con il mondo, specie a partire dal 1277, viene pensato sempre più in termini di libertà e contingenza piuttosto che di necessità? Soprattutto perché, come si evince dalla complessa storia della ricezione della lezione di Agostino, le idee divine, per ciascuna delle funzioni per le quali sono state introdotte, rivelano un volto ancipite: quello di uno strumento formidabile e, insieme, quello di un vincolo altrettanto grande. Infatti, in qualità di modelli presenti in Dio (pensato come artigiano) consentono di spiegare la razionalità sottesa alla creazione e ne costituiscono il fondamento – anche in termini epistemologici – stabile, così come offrono una soluzione per spiegare come Dio possa conoscere altro da sé (le creature e il mondo creato) pur continuando a pensare solo se stesso, e senza che la sua conoscenza sia generata e dipenda da qualcosa (le creature) che è infinitamente meno perfetto di Lui. Al contempo, però,

---

<sup>8</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46, 2 (CCSL 44A, 72-3, ll. 49-64).

rischiano di vincolare la libertà di Dio nel creare ad un ordine necessario e preconstituito, così come rendono problematica una conoscenza esatta e soprattutto diretta dei singolari.

\*

Ciascuna di tali questioni, come ha puntualizzato Alessandro Conti<sup>9</sup>, è stata ripercorsa attraverso lo sguardo acuto della tradizione di pensiero francescana nel volume *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, curato da Irene Zavattero e Iacopo Falà all'interno della collana *Flumen Sapientiae*. La scelta di focalizzare l'attenzione (quasi) esclusivamente sui pensatori francescani, come spiega Irene Zavattero nella sua introduzione, è tutt'altro che casuale, e in questo risiede senz'altro una delle principali novità di questo volume<sup>10</sup>. Come conseguenza dell'influenza particolarmente pervasiva esercitata da Agostino nel loro Ordine, i francescani si sono dedicati con grande impegno a metterne a frutto e a ridefinirne il lascito dottrinale, scorgendone acutamente le problematicità e i limiti intrinseci e offrendo un ventaglio di soluzioni anche profondamente divergenti le une dalle altre, che vanno dalla costruzione progressiva di una tradizione platonica all'interno del pensiero francescano, fino ad una radicale messa in crisi del ruolo svolto dalle idee divine nel rapporto Dio-mondo e allo smantellamento della loro stessa esistenza<sup>11</sup>. Per non fare che un esempio: uno dei motivi del successo delle idee divine è stato senz'altro quello di spiegare come Dio, conoscendo se stesso, conosca le creature. Il modo in cui questa funzione delle idee è stata ripresa ed elaborata mostra chiaramente la ricchezza e la non omogeneità – non solo in termini meramente diacronici – della tradizione francescana, a cui questo lavoro ha senz'altro il merito di dare il giusto rilievo. Se infatti per Bonaventura, Dio, tramite l'idea che ne ha, conosce una creatura meglio di quanto potrebbe fare conoscendola direttamente<sup>12</sup>, per

<sup>9</sup> A. CONTI, *Conclusion. Late Medieval Exemplarism: a Philosophical Assessment*, in I. ZAVATTERO - J.F. FALÀ (eds.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIII<sup>th</sup>-XIV<sup>th</sup> Century)*, Canterano (RM) 2018, 461-87. Il suo contributo conclusivo può essere, infatti, considerato, insieme all'introduzione di Irene Zavattero, un'utile guida alla lettura dell'intero volume.

<sup>10</sup> I. ZAVATTERO, *In Augustine's Footsteps*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, XI-XXVII: XIII: «The decision to confine ourselves to the investigation of Franciscan theories is based not only on our intention to approach this doctrine from a fresh perspective [...] but also on the conviction that such an approach would result in interesting historiographical effects».

<sup>11</sup> ZAVATTERO, *In Augustine's Footsteps*, XIII-XIV.

<sup>12</sup> M. LENZI, *La negazione delle idee e l'“oscurantismo” dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 25-49: 37.

Scoto – e senza arrivare alla posizione ancora più radicale di Ockham – le idee divine, concepite alla maniera “classica” (come le intendeva, ad esempio, proprio Bonaventura), rischiano di essere del tutto inutili per spiegare la conoscenza delle creature da parte di Dio<sup>13</sup>.

\*

Sullo sfondo della maggior parte dei contributi emergono anche le posizioni di due autori in particolare che francescani non sono, ma senza dei quali non sarebbe stato pensabile quel segmento di storia del pensiero raccontato in questo volume. Si tratta di Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. Tommaso, infatti, come ricorda Alessandro Conti, è stato il primo ad aver individuato chiaramente i nodi problematici presenti nella *Quaestio de ideis* di Agostino, e la sua sistematizzazione dottrinale ha lasciato un segno profondo, anche quando è stata contestata, nelle evoluzioni successive dell'esemplarismo<sup>14</sup>. Il testo di riferimento per comprendere la posizione di Tommaso sulle idee divine – anche se, va detto, sembra che Tommaso se ne sia occupato principalmente come forma di omaggio nei confronti dell'autorità di Agostino<sup>15</sup> – è la *quaestio* 15 (*De ideis*) della *prima pars* della *Summa*. Con una formulazione che avrà grande fortuna Tommaso definisce le idee il modo in cui l'essenza divina si concepisce come diversamente imitabile dalle creature<sup>16</sup>. Le idee non sono forme tramite le quali Dio conosce le creature possibili, ma sono oggetti della Sua conoscenza (è l'essenza divina stessa che funge da *species intelligibilis*). Quando ciascuna creatura possibile viene portata all'esistenza dal volere divino, l'idea divina che corrisponde al suo principio formale diventa in senso stretto un *exemplar*. L'idea è, dunque, ciò tramite cui Dio pensa eternamente ogni creatura possibile, men-

---

<sup>13</sup> T.B. NOONE - C.A. VATER, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 75-99: 82-3.

<sup>14</sup> CONTI, *Conclusion*, 470-1.

<sup>15</sup> In effetti, in tutto l'articolo 14 della *prima pars* della *Summa*, dedicato alla *scientia Dei*, le idee divine giocano un ruolo alquanto marginale, e in generale si può dire che Tommaso se ne occupi propriamente soltanto nella 'sua' *quaestio De ideis*. Cf. F. GUILAUD, *Les idées de Dieu selon Thomas d'Aquin*, in *Révue Thomiste* 103 (2003) 385-410: 385-7; L.-B. GEIGER, *Les idées divines dans l'oeuvre de Saint Thomas*, in A. MAURER et al. (eds.), *St. Thomas Aquinas, 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, 75-209 (poi anche in ID., *Penser avec Thomas d'Aquin*, Études thomistes présentées par R. IMBACH, Fribourg-Paris 2000, 63-110); V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, Leiden-New York-Köln 1996; G.T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington DC 2008.

<sup>16</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 15, art. 2 (*Opera omnia*, t. 4), Romae 1888, 201-2.

tre l'*exemplar* è legato a cose che fanno (o faranno) parte del mondo reale. Il singolare è d'obbligo perché per Tommaso, in senso stretto, esiste *un'unica* idea divina, vale a dire l'essenza divina stessa, mentre le idee esprimono soltanto, con una distinzione di sola ragione, l'essenza divina che, assolutamente semplice in sé, si concepisce come diversamente imitabile dalle creature.

Anche Enrico, come Tommaso, fa della *ratio imitabilitatis* la cifra propria delle idee divine e ribadisce il ruolo essenziale che esse svolgono affinché Dio conosca ciò che è altro da sé. Rispetto a Tommaso, però, elabora in modo più articolato il rapporto tra l'essenza divina e le idee, il modo in cui si distinguono, e attribuisce loro uno statuto ontologico più 'consistente'.

Per Enrico c'è nell'essenza divina una *ratio* o un *respectus (imitabilitatis)* che non riguarda l'essenza divina *per se* (che è l'oggetto primario dell'intelletto divino), e che rimane quasi in potenza finché l'essenza divina stessa non si conosce in atto. Nel momento in cui l'essenza divina si auto-comprende, si comprende anche come diversamente imitabile dalle creature: tale *respectus* diventa pienamente attuale e coincide con l'idea (e le idee). Più precisamente, per Enrico, l'oggetto secondario dell'intelletto divino si divide a sua volta in due. Il primo sono appunto le *rationes ideales* in senso stretto: Dio concepisce la sua essenza come diversamente imitabile dalle creature, e alle sue perfezioni corrispondono, con una distinzione di sola ragione, le idee divine. Tali idee non vanno realmente considerate come degli oggetti conosciuti, ma come le *rationes* (per questa loro funzione precipua Enrico sembra preferire chiamarle appunto *rationes* o *rationes ideales*, piuttosto che *ideae*) attraverso cui l'intelletto divino conoscerà ciò che è altro da sé. Il secondo è, invece, costituito dalle creature possibili conosciute in quanto distinte dall'essenza divina: il fatto che esse o, più precisamente, la loro essenza, siano pensate dall'intelletto divino, fa sì che vengano dotate di una forma di essere proprio, che è quello dell'*esse essentiae*. Aver posto una coincidenza quasi perfetta tra le idee divine e le essenze creaturali presenti *ab aeterno* nell'intelletto divino è forse il contributo più significativo – e contestato – che Enrico ha prestato alla storia dell'esemplarismo tardo medievale. Vale la pena di sottolineare che in uno dei suoi testi più eloquenti a tal proposito, la q. 2 del *Quodlibet* 9, Enrico sostiene questa coincidenza tra idee divine ed essenze creaturali proprio attraverso la sua interpretazione della *Quaestio de ideis* di Agostino. Sottolinea infatti che, per Agostino, il modo più proprio e letterale di rendere il termine 'idea' in latino è appunto *formas* o

*species*, e che le essenze presenti nella *divina notita* si chiamano propriamente *formae* o *species*<sup>17</sup>.

\*

Quello di Bonaventura da Bagnoregio è senz'altro, e a buon titolo, il primo nome che viene in mente, se si pensa alle svolte impresse dai pensatori francescani alla complessa evoluzione della dottrina dell'esemplarismo del XIII secolo. Ogni svolta, però, richiede delle premesse, degli antecedenti. Se si vuole tracciare la storia dell'apporto dato dai francescani alla dottrina delle idee divine, il punto di partenza va cercato, come fa Riccardo Saccenti nel suo contributo<sup>18</sup>, qualche anno addietro, e coincide con un altro inizio importante. Alessandro di Hales, il primo francescano a ricoprire una cattedra di teologia a Parigi, ha infatti posto le basi per gli sviluppi successivi. La sua riflessione, caratterizzata e guidata da una particolare attenzione per le questioni semantiche<sup>19</sup>, si è concentrata su due punti in particolare: (i) indagare, a partire dall'esegesi del verso paolino «in ipso omnia» (cf. Col 1,17), 'dove' si trovino le idee divine, se nell'essenza o nella sapienza divine, (ii) spiegare in che termini vada inteso il rapporto tra l'unità divina e la molteplicità delle *rationes* ivi contenute. Nella *Glossa alle Sentenze* Alessandro tenta di precisare i significati, rispettivamente, dei termini *rationes*, *ydeae* e *sapientia*, tutti utilizzati a suo avviso per sottolineare diversi aspetti della natura dei modelli eterni delle cose create. Non è un caso che il termine *sapientia* si declini al singolare, mentre *ideae* e *rationes* vengano usati al plurale per indicare i modelli delle cose presenti nella sapienza divina; non ci può propriamente essere una natura comune tra l'essenza divina e qualunque altra realtà e per questo Alessandro fa 'risiedere' le *rationes* nella sapienza divina. Giovanni de La Rochelle, succeduto nel 1238 ad Alessandro di Hales come maestro di teologia, approfondisce quanto già iniziato dal suo predecessore. In un *Commento alle Sentenze*, conservato nel ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 691, di cui è probabilmente l'autore, e ancora nella sua *Glossa alle Sentenze* mantiene un approccio semantico al problema delle idee divine. A suo avviso, però, il fatto di far coincidere l'*ydea* con i modelli

<sup>17</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet IX.*, q. 2, ed. R. MACKEN (*Opera omnia* 13), Leuven 1983, 26, l. 17-36, l. 96; cf. T. HOFFMANN, *Henri de Gand*, in J.-CH. BARDOUT - O. BOULNOIS (éds.), *Sur la science divine*, Paris 2002, 226-47.

<sup>18</sup> R. SACCENTI, *Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 1-24.

<sup>19</sup> SACCENTI, *Sic bonum cognoscitur*, 12-4.



eterni a cui corrispondono cose temporali, limita la conoscenza di Dio solo alle cose temporali. Sia l'*ydea* che l'*exemplar* indicano invece i modelli eterni tramite i quali l'intelletto divino conosce le creature come possibili, indipendentemente dalla loro esistenza o non-esistenza futura<sup>20</sup>.

\*

A Bonaventura da Bagnoregio è interamente dedicato il contributo di Massimiliano Lenzi, soprattutto alla profonda critica che muove nei confronti della cecità dei filosofi e della loro negazione delle idee nella sesta delle *Collazioni sui sei giorni della creazione*. L'errore più grave dei filosofi, che hanno preferito seguire le tenebre invece che la luce, sembra quello imputabile *in primis* ad Aristotele. Negare, infatti, la dottrina platonica delle idee porta a delle conseguenze inaccettabili in ambito teologico: se Dio conosce solo se stesso, non può conoscere e reggere con provvidenza il creato. Le idee di Platone, opportunamente integrate nel sistema cristiano grazie alla mediazione di Agostino, costituiscono, infatti, il fondamento per spiegare come Dio conosca e crei il mondo. Se Dio crea per arte, come ogni artigiano, ha bisogno di avere un modello per il suo progetto, prima di realizzarlo; ma, evidentemente, trattandosi di Dio, tale modello non può essere qualcosa di realmente altro da sé. A differenza dell'artigiano-uomo, per cui l'idea è una forma impressa *ab extrinseco*, Dio è un artigiano *sui generis*, e nel suo operare le cose sono esattamente rovesciate: la sua idea è invece una *forma expressiva*, archetipo e modello, espressione della natura divina rapportata alle cose, di come cioè Dio pensa se stesso<sup>21</sup>. E, sebbene le cose create siano molteplici, le idee che ne costituiscono il modello, in quanto si identificano quasi del tutto con l'essenza divina, non possono essere realmente molteplici, ma solo logicamente molteplici, secondo una predicazione obliqua (*connotatio*), e solo dalla parte delle creature.

\*

L'entusiasmo di Bonaventura per le idee divine, se ben esprime la tradizione 'platonica' gradualmente costituitasi, sulle tracce di Agostino, nel pensiero francescano, non ne esprime certamente l'indirizzo unanime. A distanza di pochi anni, nel 1283, Pietro di Giovanni Olivi, proprio a causa della sua posizione fortemente critica nei confronti delle idee divine – nello specifico, delle relative dottrine di Tommaso d'Aquino e Guglielmo de la Mare – incorre in un processo di censura. Seb-

---

<sup>20</sup> SACCENTI, *Sic bonum cognoscitur*, 23-4.

<sup>21</sup> LENZI, *La negazione delle idee*, 36-40.

bene non sia corretto considerare Olivi come un distruttore *tout court* delle idee divine, rimane vero che l'interesse principale di Olivi, a cui Stève Bobillier ha dedicato il suo contributo<sup>22</sup>, è stato quello di limitarne e di non sottolinearne l'importanza. La riflessione di Olivi è, infatti, animata soprattutto dal desiderio di dimostrare i limiti – a suo stesso dire difficili da argomentare fino in fondo – dell'illuminazionismo, per porre l'accento da un lato, e quanto più possibile, sull'assoluta trascendenza divina, dall'altro sulla nobiltà dell'intelletto umano. I testi di riferimento sono la *quaestio* I, 6 della sua *Summa* e le *Quaestiones de Deo cognoscendo*. Olivi conserva le idee divine soprattutto per la visione beatifica. La visione dei beati si deve basare sull'apprensione di una *ratio* o di una *idea* che esista realmente in Dio: se non ci fosse un'idea in Dio, i beati vedrebbero Dio soltanto secondo una singola *ratio* e questo porterebbe a delle conseguenze assurde. E tuttavia, se Olivi nega che le idee svolgano un ruolo effettivo nella conoscenza umana, non le elimina interamente. Queste *rationes aeternae* partecipano nella intellesione umana, ma soltanto in un modo imperfetto e confuso, come le specie della memoria, sebbene non possano essere in alcun modo conosciute con certezza in questa vita e ogni discorso rispetto a loro resti dubbio.

\*

La critica di Olivi e del suo allievo, Pietro de Trabibus, hanno giocato un ruolo non secondario per lo sviluppo della dottrina di Scoto e, in particolare, per lo statuto ontologico che egli ha attribuito alle idee divine, come viene evidenziato da Timothy Noone e Carl A. Vater. Uno degli elementi dottrinali più innovativi introdotti da Scoto è senz'altro quello di aver smesso di considerare le idee divine come il mezzo tramite il quale Dio conosce le creature. Si tratta di un punto che segna davvero una rottura importante rispetto alla tradizione precedente: Dio conosce *direttamente* le creature possibili e ne ha idee solo in quanto le ha *già* conosciute. L'attacco è al concetto di imitabilità inteso come *ratio* principale delle idee divine e Scoto lo conduce, partendo proprio dalle osservazioni già fatte da Pietro di Giovanni Olivi e dal suo allievo. Olivi, infatti, aveva già obiettato sul modo *indiretto* in cui Dio, servendosi delle idee, avrebbe potuto conoscere le creature: l'idea divina non è la creatura stessa, e Dio rischierebbe così di non conoscere direttamente la sua stessa creatura. Olivi aveva poi anche sottolineato un'incongruenza sul piano logico: secondo la dottrina standard la relazione di imitabilità viene

---

<sup>22</sup> S. BOBILLIER, *Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 51-73.

conosciuta prima che entrambi i termini che essa lega, cioè Dio e le creature possibili, siano noti, mentre i termini di una relazione devono essere noti prima della relazione stessa. In particolare, era stato Pietro de Trabibus a mettere in luce i limiti in cui si incorreva facendo dell'imitabilità la cifra primaria delle idee divine. Se è vero che ogni creatura imita in qualche modo l'essenza divina, tuttavia l'imitabilità di una perfezione divina non basta ad individuare un'idea, perché non aiuta a distinguere propriamente una creatura possibile dall'altra. Scoto raccoglie e rende più esplicite tutte queste istanze: il grado di imitabilità non è la perfezione determinata o la differenza specifica di nessuna creatura; l'imitabilità in sé non aiuta a conoscere la quiddità di qualcosa, così come i fondamenti dell'imitazione devono essere conosciuti contestualmente alla relazione stessa. Per Scoto l'idea non è più, o più precisamente non è solo, una relazione, ma la creatura stessa che esiste oggettivamente nella mente divina, «an eternal reason in the divine mind in accordance with something formable according to its proper notion»<sup>23</sup>. La relazione non scompare quindi, ma va comunque mantenuta, perché le idee divine svolgono comunque un ruolo nella creazione, e cambia radicalmente la sua funzione: non è il mezzo tramite il quale Dio conosce le creature possibili, ma segue la loro conoscenza.

Per comprendere meglio le fonti e l'ambiente che hanno giocato un ruolo nella formazione di Scoto, le *Collationes oxonienses* offrono anch'esse un contributo rilevante. Le *Collationes* raccolgono *quaestiones* realmente dibattute tra studenti e baccellieri a Oxford prima dell'estate del 1301, alle quali – o almeno a parte delle quali – Scoto avrebbe preso personalmente parte prima di trasferirsi a Parigi. Esse gettano anche una luce importante sul *milieu* francescano ad Oxford in quel periodo, in particolare su quanto profonda fosse l'influenza esercitata da Enrico di Gand, il cui studio era allora raccomandato nell'ordine francescano. Iacopo Falà<sup>24</sup> ha esaminato le *quaestiones* 8 e 9 che possono essere considerate come testi chiave per comprendere meglio il contesto in cui i primi lavori di Scoto hanno preso forma. La *Collatio* 8 è la registrazione di un dibattito realmente avvenuto tra il 1300 e il 1301 tra Scoto

<sup>23</sup> NOONE - VATER, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, 86. Cf. P. PORRO, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in O. BOULNOIS et al. (éds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout 2004, 195-218; ID., *Res a reor reris / Res a ratitudine. Autour d'Henri de Gand*, in I. ATUCHA et al. (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto 2011, 617-28.

<sup>24</sup> I. FALÀ, *Divine Ideas in the Collationes Oxonienses*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 101-33.

e un 'seguace' di Enrico di Gand. Scoto (l'*opponens*) ribadisce che non è necessario porre delle relazioni di ragione per spiegare la consapevolezza che Dio ha delle creature. Il testo non ha *solutio* ed è anche difficile identificare il *respondens* di cui si può soltanto dire che utilizza il lessico tecnico introdotto da Enrico. La *Collatio* 9 riguarda, invece, un problema cruciale, vale a dire se le idee abbiano o meno un essere reale fuori dall'intelletto divino. Come nel caso precedente non è semplice identificare con precisione chi sia il *respondens* e chi l'*opponens*, sebbene non si possa escludere che quest'ultimo sia proprio Scoto. In questa direzione è significativo il rifiuto netto della distinzione tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*, ma soprattutto il fatto che, secondo l'*opponens*, se le idee avessero un loro essere reale dall'eternità, la creazione sarebbe ridotta ad una mera *alteratio*. Uno dei punti sui quali Scoto ha più aspramente criticato Enrico, pur ponendosi in continuità con lui nell'identificare l'idea divina con la *quiditas intellecta*, è stata proprio la distinzione intenzionale tra *esse essentiae* ed *esse existentiae*: l'*esse essentiae* di cui parla Enrico è, in realtà, secondo Scoto un *verum esse reale*; in questo modo, però, le creature possiederebbero dall'eternità una qualche forma reale di essere, rendendo impossibile parlare propriamente di *creatio ex nihilo*.

Ancora dedicato a Scoto, soprattutto al nesso tra la sua revisione della logica modale, il modo in cui ridefinisce gli istanti di natura e la sua teoria sulle idee divine, è il contributo di Ernesto Dezza<sup>25</sup>. Per la prima volta nella storia del pensiero teologico e filosofico Scoto ribalta il paradigma, mutuato dalla tradizione peripatetica, secondo il quale la superiorità di Dio rispetto ad ogni altra realtà coincide con la sua necessità: la necessità del suo essere e del modo in cui agisce. Dio è necessario, ma agisce e crea sempre in maniera sovranamente libera, cioè contingente. Già nel *De primo principio* e nella *Lectura* gli istanti di natura diventano uno degli strumenti che gli consentono di ripensare i concetti di contingenza e possibilità, per sottrarli ai limiti diacronici in cui erano costretti dalla logica aristotelica: con la sua teoria della contingenza sincronica Scoto offre una nuova definizione del possibile. Possibile è ciò che non implica contraddizione logica, e questo ha enormi ricadute tanto per l'agire umano quanto per quello divino. La teoria degli istanti di natura permette a Scoto di pensare una priorità 'naturale' distinta da una priorità 'temporale', senza che si dia un nesso causale necessario tra ciò

---

<sup>25</sup> E. DEZZA, *Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae*, in ZAVATTERO - FALA *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 135-59.

che viene prima e ciò che viene dopo. Rispetto al problema specifico delle idee divine e, in particolare, di come pensare il loro rapporto con Dio, gli istanti di natura offrono a Scoto la possibilità di spiegare in che modo tali idee non siano esattamente coeterne con Dio, perché la loro esistenza e la loro relazione con Dio non sia necessaria, e come non ne vincolino la conoscenza e l'azione. Nel processo con cui Dio fonda l'essere intelligibile delle creature, si possono distinguere quattro – o tre, a seconda che si segua la versione presente in *Ordinatio* I, 35 o in *Lectura* I, 43 – istanti di natura: (i) nel primo istante Dio conosce la sua essenza in quanto semplice e assoluta, (ii) nel secondo produce la cosa (l'idea) nel suo essere intelligibile, (iii) nel terzo mette a confronto il suo intelletto con la cosa prodotta, causando una relazione di ragione con l'idea stessa, (iv) nel quarto conosce tale relazione.

Scoto ha in qualche modo rivoluzionato il modo di intendere le idee divine. La sua soluzione ha lasciato tuttavia aperti una serie di problemi e ne ha sollevati altri di non poco conto: (i) come ripensare il concetto di relazione e di imitabilità, (ii) come intendere esattamente il rapporto tra l'essenza divina, conosciuta nel primo istante di natura, e le idee delle creature possibili 'prodotte' nel secondo (o terzo) istante di natura, (iii) se considerare le creature possibili come pre-contenute in maniera eminente nell'essenza divina o come realmente prodotte dall'intelletto divino. Tra l'altro Scoto annulla uno degli assunti principali di Agostino: se le idee sono oggetti dell'intelletto divino, non possono più essere considerate come gli strumenti tramite i quali Egli conosce le creature. E, pur concedendo, con Agostino, che le idee vanno ancora considerate come modelli per la creazione, non riesce a specificare bene come ciò avvenga<sup>26</sup>.

\*

Tra i teologi parigini che nel primo decennio del XIV secolo hanno ripreso, approfondito e (re)interpretato la dottrina di Scoto sulle idee divine figura Giacomo d'Ascoli, sul quale concentra la propria attenzione Marina Fedeli<sup>27</sup>. Di Giacomo si è conservato anche un *Quodlibet* redatto verosimilmente nella Quaresima del 1311. Le qq. 6, 7 e 8, ancora inedite, di cui Fedeli offre insieme a una introduzione la prima trascrizione di alcuni passi, sono dedicate al rapporto tra la dottrina delle idee e il modo in cui egli intende la relazione. L'attenzione è rivolta, in partico-

---

<sup>26</sup> W. DUBA, *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo, and Francis of Meyronnes*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 239-369: 249.

<sup>27</sup> M. FEDELI, *Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 161-76.

lare, alla q. 6 e alla dottrina dell'*esse ad aliud*. In senso stretto, per Giacomo, l'idea divina principale è una soltanto ed è l'essenza divina compresa in modo assoluto. In senso meno principale le idee divine indicano quiddità create che sussistono in quanto sono comprese da Dio, e non in quanto hanno un rapporto con Dio: l'imitabilità accompagna, infatti, l'idea, ma non la costituisce. L'*esse ad aliud* proprio delle idee «ha una qualche realtà propria che non deriva dal suo fondamento o dalla considerazione dell'intelletto»<sup>28</sup>. Questa posizione ha un'implicazione di non poco conto: per Giacomo le creature hanno, sin dall'eternità, un'entità distinta in atto rispetto a Dio, in quanto hanno un essere intenzionale, eternamente presente oggettivamente o rappresentativamente nell'essenza divina.

\*

In un serrato confronto con Scoto, con il quale del resto aveva anche personalmente lavorato a lungo, Guglielmo di Alnwick dedica le sue *Quaestiones disputatae de esse intelligibili* a determinare lo statuto ontologico delle idee divine. Il suo interesse primario è quello di riuscire a garantire «una consistenza ontologica reale all'essere intelligibile»<sup>29</sup>, e la sua tesi principale, su cui si concentra il contributo di Davide Riserbato, è che l'essere intelligibile eterno, che compete alla creatura in virtù dell'essenza divina, non è né causato né prodotto. Se questa posizione può ricordare quella di Giacomo d'Ascoli, in realtà Guglielmo contesta proprio la sua scelta di rendere l'essere intelligibile delle creature in Dio un essere intenzionale. Per Guglielmo, infatti, l'essere rappresentato non può avere un'entità media tra l'essere reale e quello di ragione, perché l'essere rappresentato e la rispettiva forma sono realmente identici. Proprio per questo l'essere intelligibile eterno di ciascuna creatura deve essere necessario, intrinseco a Dio e increato. Se non fosse necessario, ma possibile, dipenderebbe dall'essere soggettivo della creatura, e la creatura dovrebbe esistere eternamente, non solo *secundum quidditatem*, ma anche *secundum existentiam*, prima che Dio la conosca. Per evitare questa posizione teologicamente inaccettabile Guglielmo postula, quindi, che l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con l'essenza Dio, che riveste la nozione di idea e ne è la forma intelligibile, senza che evidentemente questo implichi che ci sia identità tra l'essere intelligibile eterno di una creatura, per esempio una pietra, e l'essenza

<sup>28</sup> FEDELI, *Le idee divine*, 174.

<sup>29</sup> D. RISERBATO, *Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 177-201: 200.

di Dio: tale non-identità si fonda proprio sul possesso, da parte dell'oggetto intelligibile, di un'entità propria che non dipende dall'operazione dell'intelletto divino<sup>30</sup>.

\*

Pietro Aureolo è stato nell'immediato uno dei maggiori critici di Scoto e senz'altro uno dei pensatori che ha più radicalmente rifiutato la necessità della mediazione delle idee divine per spiegare sia come Dio conosca le creature, sia come le crei<sup>31</sup>. Come evidenzia Chiara Paladini nel suo contributo<sup>32</sup> per Aureolo sia la soluzione di Tommaso sia quella di Scoto risultano insoddisfacenti. In polemica con Tommaso e partendo da differenti presupposti gnoseologici, Aureolo nega che le *species* siano necessarie tanto per la conoscenza umana, quanto per quella divina, perché l'intelletto accede direttamente alla realtà; inoltre, anche se le idee fossero distinte dall'essenza divina con una differenza di sola ragione, come voleva appunto Tommaso, questo comprometterebbe inevitabilmente l'unità divina, perché non si può porre una distinzione che sia soltanto logica senza implicare una qualche forma di realtà a fondamento di essa. Scoto aveva risolto uno dei problemi di Tommaso, ascrivendo interamente all'essenza divina il carattere di essere *per se* rappresentativa di molte creature, ma, considerando le idee come l'oggetto secondario dell'intellezione divina, aveva comunque mantenuto una forma di alterità tra Dio e le idee stesse. Per Aureolo l'essenza divina è l'unico termine dell'intellezione divina, così come l'unico modello per la creazione: Dio, infatti, conoscendo la sua essenza, conosce anche le singole creature secondo una predicazione obliqua. La soluzione messa in campo – che si appoggia su una interpretazione di Averroè – è che non sia necessario che si dia una somiglianza diretta tra la causa e il suo effetto: non è richiesta una corrispondenza diretta tra l'archetipo e la sua copia. L'essenza divina, che è l'unico modello per tutta la creazione, funziona come *similitudo aequivoca*: in questo modo un'unica causa (o forma) può essere l'esemplare per molteplici forme e nature specifiche che non si assomigliano tra di loro. Si tratta effettivamente di un fortissimo attacco al cuore delle idee divine, in quanto (i) smantella la relazione uno ad uno tra *idea* e *ideatum*; (ii) rende la conoscenza divina delle creature dipen-

<sup>30</sup> RISERBATO, *Ut induit rationem ideae*, 191.

<sup>31</sup> A.D. CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, in *Vivarium* 38/1 (2000) 99-116.

<sup>32</sup> C. PALADINI, *Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 203-38.

dente, in qualche modo, dall'esistenza attuale delle creature stesse e non dalle idee; (iii) centra l'imitazione dell'essenza divina da parte delle creature sulla loro esistenza attuale, piuttosto che sulla loro conformità ad un modello formale.

\*

Alcune delle posizioni elaborate per difendere e approfondire l'eredità di Scoto conducono a uno dei più noti 'platonisti' degli inizi del XIV secolo, Francesco di Meyronnes. È questo il percorso tracciato da William Duba, che offre in appendice anche l'edizione, preparata con Chris Schabel e Roberta Padlina, di una silloge di testi di Ugo di Novocastro, Landulfo Caracciolo e Francesco di Meyronnes<sup>33</sup>. Nel suo *Comento alle Sentenze* Ugo di Novocastro cerca da un lato di contrastare chi, nella stessa tradizione francescana coeva, riteneva che le idee divine non fossero nient'altro che l'essenza divina considerata come la base per conoscere le creature, dall'altro di risolvere alcuni problemi lasciati aperti da Scoto, di cui fa proprie le posizioni di fondo. In particolare, prende posizione contro la produzione delle idee da parte dell'intelletto divino. Landulfo Caracciolo, considerando alcuni degli argomenti sviluppati da Ugo di Novocastro, attacca sistematicamente il cuore della posizione di Aureolo per il quale le idee divine sono soltanto una denominazione obliqua dell'essenza divina. L'aspetto forse più originale del pensiero di Landulfo consiste nell'aver esplicitato quanto già presupposto da Ugo di Novocastro: le idee sono gli oggetti secondari dell'intelazione divina perché sono eminentemente contenuti nell'essenza divina stessa. Francesco di Meyronnes ha dato un contributo importante all'elaborazione della dottrina delle idee. Per Francesco la posizione di Scoto, da cui pur aveva preso le mosse nei primi anni della sua carriera, non rende adeguatamente giustizia al lascito di Agostino, in particolar modo al ruolo di esemplari che le idee divine devono rivestire. La sua soluzione non tenta una conciliazione tra istanza teologiche ed elaborazione filosofica, ma porta ad una netta distinzione degli ambiti. Le idee divine di cui parla Agostino sono quelle teologiche e hanno gli stessi tratti degli attributi divini. Le idee metafisiche sono, invece, gli universali che, a suo avviso, sono reali in quanto capaci di avere realtà.

\*

Un contributo senz'altro significativo allo sviluppo della tradizione scotista è quello di Petrus Thomae (Pere Tomás, Pietro di Tommaso) a

---

<sup>33</sup> DUBA, *From Scotus to the Platonici*, 278-369.



cui Garreth Smith dedica la sua attenzione<sup>34</sup>. La fonte più importante per determinare la sua posizione sulle idee divine sono le *Quaestiones de esse intelligibili*. Sebbene le idee divine non siano direttamente uno degli oggetti principali della sua indagine, in qualche modo l'intero trattato è dedicato alle idee divine, visto che Pietro conserva la definizione di idea divina data da Scoto e le *Quaestiones* consistono in un'analisi sistematica della nozione di *esse intelligibile*. In particolare, cerca un approccio mediano e conciliatorio smussando una delle due posizioni sostenute da Scoto sull'origine delle idee divine, quella secondo la quale le idee divine sono prodotte dall'intelletto divino, a favore dell'altra, secondo la quale le idee sono invece pre-contenute nell'essenza divina. Per Petrus Thomae l'essenza divina contiene le quiddità dei creabili in un modo speciale e le presenta, come in uno specchio, all'intelletto divino. Essa però non 'contiene' soltanto le quiddità, ma conferisce loro l'*esse intelligibile*, inteso come l'attitudine che l'essenza stessa ha ad essere conosciuta. Questo *esse intelligibile* non è prodotto ma, parafrasando Giacomo d'Ascoli, segue la divina essenza con lo stesso grado di necessità<sup>35</sup>. Lo statuto ontologico delle idee secondo Pietro è molto chiaro: esse hanno un essere reale ed eterno distinto dall'essere dell'essenza divina, tale tuttavia da non escludere la possibilità di una creazione vera e propria; le quiddità nell'essenza divina hanno un loro essere reale, l'*esse obiectivum*, ma non un essere attuale o *esse subiectivum*, che consegua dall'atto creativo e che sia completamente esterno rispetto all'essenza divina.

\*

La riflessione di Ockham imprime una svolta significativa ad alcune delle istanze già presenti nella tradizione francescana della fine del XIII secolo e degli inizi del XIV, in particolare per quel che riguarda da un lato la libertà assoluta del Dio creatore, dall'altro l'importanza dei singoli individui. Entrambi questi aspetti toccano non tangenzialmente il tema delle idee divine. Da questo punto di vista Ockham, come ha puntualizzato Alessandro Ghisalberti, «porta a maturazione il percorso della dottrina della possibilità che stava alla base della teoria delle idee divine elaborata da Duns Scoto per salvaguardare la libertà assoluta del Dio creatore»<sup>36</sup>, introducendo al contempo importanti cesure. Una di queste

---

<sup>34</sup> G. SMITH, *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 371-99.

<sup>35</sup> SMITH, *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*, 384.

<sup>36</sup> A. GHISALBERTI, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 401-26: 419.

consiste senz'altro nell'eliminare, in nome del principio di economia, ogni traccia di un mondo ideale distinto sia dall'essenza divina che dalle creature attualmente esistenti. Nella sua definizione di 'idea' Ockham conserva alcuni elementi tradizionali, soprattutto il fatto di considerarla un esemplare grazie al quale un principio intellettuale possa produrre qualcosa nell'essere reale. Il grande ribaltamento di Ockham consiste però nel riferire la definizione di 'idea' esclusivamente alla creatura stessa, considerando come non più del tutto separabili nell'atto di conoscenza dell'intelletto divino l'essenza delle creature dalla loro esistenza attuale. L'idea non è né l'essenza divina, né qualcosa che riguarda il processo conoscitivo proprio dell'essenza divina, ma la creatura stessa: tutte le creature sono idee nella misura in cui sono conosciute *ab aeterno* da Dio. Ammettere l'esistenza di esemplari in Dio, di idee archetipiche grazie alle quali Dio conosce e crea vorrebbe dire per Ockham (i) compromettere l'assoluta semplicità dell'essenza divina che non deve in alcun modo essere plurificabile; (ii) minacciare l'altrettanto assoluta libertà: Dio non può dipendere da qualcosa che vincoli in qualche modo la sua libertà nella creazione; (iii) non salvaguardare l'unicità degli enti singoli, con il rischio di considerarli quasi esclusivamente come «emanazioni da indifferenziate essenze specifiche, che contrasterebbero con la radicale contingenza della natura»<sup>37</sup>.

\*

Ockham non ha certamente segnato la fine della fortuna della dottrina delle idee divine nella ricca, complessa e sfaccettata scuola francescana, e il caso di Giovanni da Ripa, probabilmente baccelliere sentenziario a Parigi<sup>38</sup>, a cui Andrea Nannini ha dedicato il suo contributo<sup>39</sup>, ne è senz'altro un esempio. Il suo modo di intendere le idee divine è fortemente influenzato da tre elementi: la critica che muove a Scoto, il proprio particolare e complesso impianto metafisico e l'influenza esercitata da Acardo di San Vittore<sup>40</sup>. In reazione a Scoto si sforza di restituire una consistenza ontologica 'piena' alle idee divine, di escludere qualunque forma di univocità tra Dio e il creato a favore di un rapporto analogico

<sup>37</sup> GHISALBERTI, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham*, 412-3.

<sup>38</sup> Z. KALUZA, *La nature des écrits de Jean de Ripa*, in *Traditio* 43 (1987) 257-89.

<sup>39</sup> A. NANNINI, *Immensa exemplaritas. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I Sent., d. 35*, in ZAVATTERO - FALÀ, *Divine Ideas in Franciscan Thought*, 427-59.

<sup>40</sup> Sulla metafisica di Acardo si può ora disporre del volume V. CARRAUD - G. OLIVO - P. PORRO (éds.), *Achard de Saint-Victor métaphysicien. Le De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, Turnhout - Bari 2019.

e di tornare a considerare le idee come la causa della conoscenza divina delle creature, contestando la dottrina della produzione dell'*esse intelligibile*. Il complesso sistema metafisico sviluppato da Giovanni da Ripa si dispiega attraverso il meccanismo della *replicatio divinae unitatis*, grazie al quale le perfezioni essenziali originariamente contenute nell'essenza divina vengono comunicate *ad extra* alle creature, secondo un sistema di progressive scansioni e aggiunte. Nel secondo livello vengono comunicate *ad extra* quelle perfezioni essenziali specifiche che, sovrapponendosi alle *latitudines* del primo livello, iniziano a riempire lo spazio: si tratta a tutti gli effetti delle essenze creaturali o idee. Molto importanti per l'elaborazione della sua dottrina sono alcune suggestioni provenienti dal *De unitate Dei et pluralitate creaturarum* di Acardo di San Vittore, erroneamente considerato da Ripa come opera di Anselmo d'Aosta. Proprio da Anselmo-Acardo Ripa riprende la distinzione di un triplice modo o livello in cui le idee sono e possono essere considerate: nella mente di Dio, nella mente del Verbo e nella loro produzione temporale.

\*

La storia delle idee divine nella Scolastica francescana sembra così muoversi sul crinale tra due tendenze opposte: quella ad elaborare strade sempre nuove per salvaguardare il lascito dottrinale agostiniano e attribuire alle idee stesse una loro propria autonoma consistenza (anche solo nei termini di un essere oggettivo o rappresentativo), e quella a ridimensionarne il ruolo e lo statuto fino – come si è visto – a prendere definitivamente congedo da esse e da ogni forma di esemplarismo. La ricchezza della tradizione francescana, forse, consiste proprio nel fatto che entrambe queste posizioni di fondo hanno continuato a camminare non solo parallele, ma con feconde intersezioni reciproche.

MARIA EVELINA MALGIERI  
University College Dublin