Contingenza e libertà
Teorie francescane del primo Trecento

a cura di Guido Alliney, Marina Fedeli e Alessandro Pertosa

eum x filosofia

eum x filosofia

Contingenza e libertà

Teorie francescane del primo Trecento

Atti del Convegno Internazionale
Macerata 12-13 dicembre 2008

a cura di Guido Alliney, Marina Fedeli e
Alessandro Pertosa

eum

isbn 978-88-6056-323-1
Prima edizione: giugno 2012
©2012 eum edizioni università di macerata
Centro Direzionale, via Carducci 63/a - 62100 Macerata
info.ceum@unimc.it
http://eum.unimc.it

Stampa:
stampalibri.it - Edizioni SIMPLE
via Wieden, 27 - 62100 Macerata
info@stampalibri.it
www.stampalibri.it

Indice

7 Introduzione

17 Abbreviazioni

Guido Alliney
19 Le *Collationes oxonienses* sulla volontà. Analisi degli influssi dottrinali in un apocrifo scotiano

Tobias Hoffmann
45 Peter Auriol on Practical Judgment and Angelic Sin

Chris Schabel
77 Landulph Caracciolo *vs*. Peter Auriol on the Divine Will

Timothy B. Noone
97 Alnwick on Freedom and Scotus's Distinction between Nature and Will

Luca Parisoli
113 Francesco di Meyronnes nella tradizione scotista del volontarismo ontologico

Tiziana Suarez-Nani
151 L'ostinazione dei demoni: gli elementi di un confronto

William O. Duba
177 The Ontological Repercussions of Francis of Marchia's Distinction between Determination *de possibili* and *de inesse*

Roberto Lambertini
203 La povertà volontaria. Il tema della volontà nella controversia pauperistica ai tempi di Giovanni XXII

Annamaria Emili
219 *Nichil magis est secundum hominem quam voluntas*: Enrico del Carretto sul primato della volontà

Fabrizio Amerini
239 Contingenza, volontà e libertà in Pietro d'Aquila

Francesco Fiorentino
269 Libertà e contingenza in Giovanni di Ripa

295 Indice dei manoscritti

297 Indice dei nomi degli autori antichi e medievali

299 Indice dei nomi degli autori moderni e contemporanei

Introduzione

L'attuale ricerca in ambito medievistico ha da tempo abbandonato la scorciatoia storiografica che voleva la storia della filosofia ridotta allo studio delle figure di maggior spicco, i così detti 'grandi', relegando gli altri pensatori dei tempi di mezzo in scuole di improbabile fedeltà al maestro, supponendoli così dediti alla ripetizione senza genio del pensiero del fondatore.

Da quando la ricerca si è concentrata anche sui teologi in precedenza affrettatamente etichettati come 'scotisti', 'tomisti', 'nominalisti' o 'volontaristi' – solo per fare qualche esempio – si è scoperto in ciascuno di essi peculiarità speculative di tutto rilievo. All'interno di una cultura come quella della scolastica universitaria, proprio per il suo costituirsi all'interno di una comunità di studiosi, ogni maestro si sentiva in realtà libero di inserire nel proprio pensiero elementi della dottrina altrui, percepiti come risultati di un'indagine collettiva più che come quella che oggi chiamiamo proprietà intellettuale. Ecco allora che una sorta di eclettismo è facilmente individuabile soprattutto nelle dottrine di pensatori non appartenenti ad un ordine – come quello domenicano o quello francescano – con una tradizione culturale particolarmente forte, o comunque eccentrici a tale tradizione nella quale poco si riconoscono, come Riccardo di Mediavilla o Durando di san Porciano.

Ma l'insufficienza del concetto di 'scuola' inteso in senso forte è evidente anche se applicato alle dottrine di autori che pur espressamente si richiamano al pensiero di un 'grande', e questo per almeno due motivi. Da un lato per la marcata indipendenza intellettuale che contraddistinse la riflessione scolastica del XIII

e XIV secolo, quando gli elementi dottrinali di chi iniziava una tradizione filosofica differente erano sottoposti al vaglio critico anche di chi in tale tradizione comunque in qualche misura si riconosceva. È questo il caso di molti dei primi scotisti, dei francescani cioè che si formarono grazie al diretto insegnamento di Scoto, ma che poi rigettarono ampie parti, spesso assai significative, della dottrina del maestro. Così Guglielmo di Alnwick non segue Scoto sul tema della contingenza della fruizione beatifica, o Giovanni di Reading si discosta dal Dottor Sottile sulla concezione univoca dell'ente – e proprio per ricondurre anche costoro all'interno di un comune paradigma Camille Bérubé già molti anni fa coniò la felice espressione di 'scotista indipendente'.

D'altro lato vi furono molti che credettero di ripetere e difendere la dottrina del proprio maestro ma che non la compresero pienamente oppure, spinti dalle accuse polemiche degli avversari, la precisarono mutandone di fatto il senso filosofico. Esemplare da questo punto di vista la letteratura dei *Correctoria*, testi apologetici in difesa del pensiero di Tommaso d'Aquino dalle critiche dei francescani: su diversi temi Giovanni Quidort, Riccardo Knapwell e gli altri autori, pur richiamandosi a passaggi testuali dell'Aquinate, sovente giungono a conclusioni diverse e almeno parzialmente contraddittorie.

Dunque etichettare come scuola la complessa rete di dipendenze dottrinali che lega il pensiero dei teologi scolastici di un periodo fa correre il rischio di ingessare una ricerca libera in schemi precostituiti troppo rigidi. La tentazione è allora di rinunciare a quelle che paiono facili chiavi interpretative a vantaggio di uno studio che consideri ogni pensatore nella propria irriducibile diversità, collegandolo semmai su singoli punti dottrinali o per limitate dottrine ad autori di riferimento con i quali tale confronto appaia particolarmente significativo.

Si tratta di una tentazione alla quale però, consapevoli dei limiti che il concetto di scuola evidenzia se assunto in modo acritico, è necessario resistere. Rinunciare ai sottili fili che connettono fra loro alcuni, ma non altri, teologi scolastici e che, dipanandosi nel tempo, conducono alle più irrigidite scuole scotiste e tomiste

del XVII secolo significa privarsi di uno strumento di indagine storiografica che vada oltre al pur necessario e preliminare lavoro di ricostruzione del pensiero di ogni singolo autore, compiuto in piena indipendenza e non alla luce di una precomprensione dettata dall'appartenenza ad una 'scuola'. Il concetto di 'scuola' ha ancora, insomma, una sua irrinunciabile valenza storiografica se sgravato da contenuti che conducono a forzature ermeneutiche e, anche in questo caso, per più di un motivo.

Intanto, perché gli stessi teologi scolastici si sentivano parte di una scuola contrapposta ad altre scuole o tendenze: si comprendevano ad esempio come membri della 'schola Scoti' e per questo non si ritenevano 'nominales'. Questa auto rappresentazione deve avere una valenza nella collocazione storiografica di ogni singolo autore perché ne indica un atteggiamento filosofico in qualche misura fondativo.

Inoltre, come si è già accennato, le seicentesche scuole tomiste e scotiste che si andarono formando lentamente attraverso i dibattiti del XIV secolo sono di fatto una realtà storica. In questo contesto il termine 'scuola' rimanda con molta maggior ragione a una rigida classificazione, e le così dette ortodossie tomiste o scotiste, con le loro a volte esasperanti ripetizioni di un pensiero non più vitale sono a tutti gli effetti ben descritte dal termine. Né si comprenderebbe, senza il concetto di 'scuola', come le metafisiche da Suárez a Wolff possano ormai abitualmente essere collocate nella tradizione scotista.

Si tratterebbe allora di far nascere tali scuole dal nulla, come se potessero apparire d'incanto e non come risultato di un processo di discussione e di decantazione del pensiero del maestro lungo alcuni secoli. Il rischio questa volta sarebbe quello di negare la continuità storica dei processi rinunciando così a descrivere il divenire del pensiero filosofico con parametri che ne illumina il percorso senza oscurarne la complessità.

Ecco allora, per concludere queste brevi riflessioni sul senso che oggi si può attribuire al concetto di scuola e, quindi, a quello di continuità, l'esigenza di rimodulare il significato del termine escludendone il valore semantico di uniformità e di ripetitività

– da collocarsi semmai come risultato del processo storico e non come sua partenza – ma preservandone sia quello di auto comprensione dei protagonisti stessi, sia quello, più sfuggente, che potremmo definire di parentela.

Quest'ultimo termine allude a quel nucleo dottrinale, difficilmente identificabile e non necessariamente costante nel tempo, che consente tuttavia – giusto come esempio – di avvicinare maggiormente e più significativamente i teologi francescani dell'inizio del XIV secolo fra loro piuttosto che ai teologi domenicani dello stesso periodo – senza per questo mettere in ombra i debiti reciproci e, soprattutto, le distanze spesso già allora percepite e polemicamente tematizzate.

Resta il problema di individuare in cosa esattamente consista, volta per volta, tale nucleo dottrinale, che può persino risolversi più che nella vicinanza delle soluzioni nella particolarità dello sguardo filosofico sulle questioni: la peculiare preoccupazione scotista per le tematiche legate alla teoria della volontà può legare fra loro autori diversi più dell'effettiva convergenza delle dottrine.

A questo riguardo sono state compiuti svariati tentativi di identificare un nucleo filosofico specifico che è risultato volta a volta differente: la distinzione formale, la teoria della volontà, o ancora l'univocità del concetto di essere. Ma qui non importa prendere una parte fra le tante possibili, bensì solamente indicare un irrinunciabile aspetto di metodologia della ricerca storica. Una risposta fondata alla questione richiederebbe, infatti, spazi e impegno diversi da quelli di questa breve introduzione al volume di Atti di questo Convegno scientifico; chi volesse approfondire il tema e avere precise indicazioni bibliografiche può ricorrere all'interessante *Introduzione* di Francesco Fiorentino al recente volume *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia*.

Qui interessa invece la sintesi del nostro discorso, e cioè che, tolte le pretese tassonomiche della vecchia storiografia, il concetto di 'scuola' si pone oggi come strumento dinamico per descrivere nel suo farsi il processo storico di modificazioni progressive degli atteggiamenti speculativi. Questi cambiamenti meglio si comprendono se inseriti in una cornice interpretativa – quella appunto di

scuola – che viene a sua volta continuamente ridefinita dai mutamenti stessi.

Dunque è proprio la circolarità virtuosa fra i dati e la loro interpretazione a rendere particolarmente significativi i contributi offerti da questo volume. Essi rispondono all'esigenza di approfondimento dell'indagine sui singoli autori per ricostruire quella composita e fitta rete di debiti e di opposizioni polemiche che, nella sua irriducibile complessità, consente nondimeno l'impresa di ricostruire l'universo culturale di un'epoca. Per quanto si è detto, questa operazione è preliminare all'identificazione di ciò che caratterizza una particolare scuola – nel senso debole prima delineato – o meglio, dato il continuo divenire della ricerca e la necessità di interpretarla con categorie storiografiche necessariamente provvisorie, si pone in rapporto dialettico con il nucleo tematico che provvisoriamente identifica una scuola, concorrendo alla sua precisazione grazie al suo stesso utilizzo euristico.

Il filo conduttore che lega gli interventi del colloquio, poi elaborati nei saggi qui pubblicati, e i contributi di altri studiosi che li integrano, è quello del rapporto fra necessità e contingenza nel pensiero francescano dell'inizio del XIV secolo. Come si vede, un tema specifico in un periodo ristretto, proprio per rispondere coerentemente alle esigenze prima evidenziate di aumentare il potere risolutivo dell'indagine al fine di cogliere differenze e sfumature di pensiero. Si tratta, per altro, di una questione di evidente spessore filosofico tanto più nei primi decenni del secolo, quando la speculazione minorita che si richiama in misure diverse all'insegnamento di Duns Scoto si confronta al proprio interno sull'eredità del maestro e sui suoi esiti più radicali.

Il ventaglio interpretativo si apre in dottrine distinte e spesso ampiamente autonome da quelle di Scoto, in un panorama che è ancora lontano da essere studiato nel dovuto dettaglio, e in questa direzione si muovono gli studi qui contenuti.

Guido Alliney si concentra sull'analisi delle questioni sulla volontà contenute nelle *Collationes oxonienses* abitualmente ascritte a Duns Scoto. Alliney pone in dubbio questa attribuzione

per la distanza dottrinale fra le opere sicuramente autentiche di Scoto e queste questioni, dove ad esempio viene ammessa quella necessità dell'azione della volontà umana nei confronti di Dio che Scoto aveva sempre negato. In più, pare di poter cogliere una inaspettata parentela fra alcune argomentazioni presentate in questi testi e quelle contenute in opere antiscotiste prodotte nell'ambiente domenicano inglese intorno al volgere del secolo.

Timothy Noone mette alla prova una delle più importanti novità scotiane in tema di volontà: l'opposizione trascendentale fra natura e libertà che consente a Scoto di escludere la possibilità che la volontà agisca con necessità naturale nei confronti del bene assoluto. In base alla naturale propensione al bene del volere questa tesi era stata difesa da molti teologi del XIII secolo, e in particolare da Enrico di Gand. Noone sorprendentemente individua un ulteriore sostenitore di questa teoria in Guglielmo di Alnwick, discepolo e segretario di Scoto, a dimostrazione di quanto era rimasta forte l'influenza di Enrico di Gand nell'ambiente minorita inglese dell'inizio del '300.

Il pensiero di Pietro Aureolo, un teologo francescano normalmente ostile a Scoto, è analizzato da Thobias Hoffmann in merito al peccato dell'angelo. Come è possibile che l'angelo, dotato di un intelletto infallibile, possa peccare? La risposta di Aureolo pare derivare da una lettura di Scoto, tradendo così un inaspettato debito speculativo: la volontà ha la capacità di collegare contenuti mentali razionalmente irrelati e in questo modo essa si appropria della determinazione del giudizio pratico che sfugge al controllo della ragione. Questa linea argomentativa tende a considerare la volontà una potenza dotata di capacità conoscitive, in problematico conflitto con la sua stessa natura affettiva.

Luca Parisoli sviluppa un'analisi della logica sottesa all'agire divino e al peccato umano in Francesco di Meyronnes, uno dei discepoli diretti di Scoto. L'idea centrale nella teoria della volontà di Scoto e di Meyronnes, e cioè che ogni volizione divina nei confronti del creato sia contingente, porta a risultati significativi sia in ambito teologico sia in ambito politico: se, infatti, la predestinazione è un atto voluto e quindi contingente di Dio, tale atto

non appartiene formalmente all'essenza divina, ma indica uno stato di cose posto in essere senza necessità alcuna. Da questa concezione del volontarismo normativista deriva la concezione della legittimità dell'obbligo politico basata sull'obbedienza e non sulla necessità razionale della norma.

Il contributo di William Duba mostra invece come la ricezione della nozione di necessità e contingenza elaborate da Scoto assuma aspetti dottrinali di grande novità nell'interpretazione di uno dei più creativi teologi francescani del periodo, Francesco della Marchia, che introduce la distinzione fra determinazione *de possibili* e *de inesse* – la prima legata alla struttura essenziale dell'agente, la seconda all'attuazione fattuale di tale possibilità essenziale. Francesco offre così una visione nuova della trattazione scotiana dei possibili precedentemente la loro creazione, che ai suoi occhi non sarebbero altro che possibili logici senza alcuna implicazione ontologica connessa all'*esse deminutum* che ad essi attribuisce invece Scoto.

Ancora a Francesco della Marchia è dedicato il contributo di Tiziana Suarez-Nani, che mostra come nella riflessione del teologo marchigiano persino lo stato di dannazione dei demoni sia da attribuirsi a una scelta della volontà libera e contingente, sempre in grado di agire in una maniera o in quella opposta: l'eternità della pena deriva dalla decisione divina che impedisce all'angelo decaduto di poter esercitare la propria libertà per amare Dio. Francesco si oppone così a Pietro Aureolo – il cui pensiero è frequente oggetto di valutazioni polemiche nell'ambiente minorita del periodo – il quale aveva ritenuto l'ostinazione dei demoni conseguente a un abito intrinseco che rendeva la loro azione necessaria pur restando libera, in quanto spontanea e non coatta.

L'edizione di una questione di Landolfo Caracciolo preparata da Chris Schabel mostra un momento dello scontro, interno all'ordine francescano, fra la concezione di libertà di Pietro Aureolo e quella tipicamente scotiana. Per Aureolo la necessità è compossibile con la libertà perché quest'ultima è connessa al piacere dell'agire; Landolfo ribadisce che l'aspetto potestativo è

costitutivo del volere divino, così che i suoi stessi atti *ad extra* non sono necessari proprio perché derivano da un agente libero e contingente. In questo testo vengono alla luce alcune difficoltà del pensiero di Scoto nel tutelare l'autonomia della volontà umana dall'invasività dell'onnipotenza della volontà divina fonte di ogni evento contingente del creato.

La connessione fra volontarismo – pur nella vaghezza del suo significato – e proprietà privata è un tema che ha attratto da tempo l'attenzione degli studiosi. È perciò interessante il contributo di Roberto Lambertini che, analizzando il nesso fra volontà e povertà nei testi di Francesco di Meyronnes e di Enrico del Carretto, mostra come il primo dei due francescani non impieghi la nozione filosofica di *voluntas* nella discussione sulla rinuncia francescana a qualunque forma di *dominium*, mentre al contrario nello stesso contesto Enrico, certo teologo meno reputato di Francesco, fa ampio uso del nesso fra povertà e volontà: i frati non possono possedere nulla per aver rinunciato alla propria volontà con l'ingresso nell'Ordine.

Annamaria Emili approfondisce un diverso aspetto del pensiero di Enrico del Carretto, e cioè il ruolo ambiguo della volontà nel cammino dell'uomo verso Dio. La volontà è al tempo stesso strumento per contribuire con l'azione retta al disegno della creazione, ma è anche paradossalmente ciò che allontana da Dio perché si pone costitutivamente come autonoma rispetto alla Sua volontà. Seguendo l'esempio di Cristo, la volontà umana deve allora trovare la più alta espressione di sé nella rinuncia alla propria autonomia per adeguarsi alla volontà di Dio, e solo in questo modo divenire infine giusta.

Fabrizio Amerini ha dedicato il suo lavoro alla dottrina della volontà di Pietro d'Aquila, scotista italiano ritenuto un ripetitore della dottrina del maestro. L'analisi dei testi, che già nella loro stringatezza escludono l'intenzione di offrire contenuti innovativi, ha confermato la sostanziale aderenza di Pietro alle soluzioni scotiane. È però emersa l'influenza esercitata da Guglielmo di Alnwick sul pensiero di Pietro, soprattutto per l'identificazione mutuata da Guglielmo della libertà del volere umano con l'auto

determinazione e non con la possibilità di scelta fra opzioni diverse.

L'influenza del teologo marchigiano Francesco della Marchia è individuata da Francesco Fiorentino in un altro francescano della stessa regione, Giovanni di Ripa. Come Marchia, anche Ripa distingue fra la determinazione esistenziale di un effetto attualizzato e l'indeterminazione potenziale della potenza che conserva la capacità di agire altrimenti. Nel pensiero di Ripa, tuttavia, queste considerazioni sono applicate principalmente alla volontà divina che determina gli eventi del creato. Si mette così a nudo uno dei problemi più difficili della concezione scotiana della volontà: se la libertà e la contingenza dell'uomo sono, in ultima analisi, la libertà e la contingenza di Dio, in che modo si può salvare il senso profondo della libertà umana?

Il panorama delineato dagli studi raccolti qui in volume conferma dunque la profonda diversità delle interpretazioni dell'insegnamento di Scoto fra i teologi del suo ordine: i dubbi sull'attribuzione delle *Collationes* scotiane; l'imprevista vicinanza di Pietro Aureolo a Duns Scoto; la fedeltà di Francesco di Meyronnes al pensiero del maestro; l'influenza di Enrico di Gand su Guglielmo di Alnwick e poi, indirettamente, su Pietro d'Aquila; il particolare atteggiamento di Enrico del Carretto sul rapporto fra volontarismo e proprietà; gli elementi fortemente innovativi introdotti da Francesco della Marchia e poi ripresi da Giovanni di Ripa: queste sono le tessere che contribuiscono alla ricomposizione di un mosaico che richiederà ulteriori sforzi, ma che già mostra la complessità del disegno, che è quello della speculazione minorita nei decenni subito successivi a Scoto.

Allora, in sintesi, questo è il contributo del volume: esercitare la ricerca storica sul suo genuino oggetto, quel complesso tessuto di paradigmi condivisi, di idee originali e di debiti specifici che rendono vitale e significativo l'articolato percorso filosofico con cui la tradizione scotista rende propria la riflessione di Duns Scoto sul tema della volontà.

Guido Alliney

Abbreviazioni

Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, vv. 1-2, Pariis 1518 (Reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961)	**Badius**
Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, Editio nova iuxta editionem Waddingi xii tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, sumptibus Laurentii Durandi, vv. 1-12, Lugduni 1639 (Nachdruck Georg Olms, Hildesheim 1968)	**Wadding**
Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Typis Polyglottis Vaticanis, vv. 1-12, 16-21, Civitatis Vaticanae 1950 ss.	**Vaticana**
Ioannes Duns Scotus, *Opera Philosophica*, general editor G.J. Etzkorn, The Franciscan Institute, vv. 1-5, St. Bonaventure, N. Y. 1999 ss.	**St. Bonaventure**
Thomas de Aquino, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M.* edita, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, vv. 1-50, Romae 1889 ss.	**Leonina**
Biblioteca Apostolica Vaticana	**BAV**
Biblioteca Nazionale Centrale	**BNC**

Guido Alliney

Le *Collationes oxonienses* sulla volontà. Analisi degli influssi dottrinali in un apocrifo scotiano

1. *La tradizione testuale*

Per collocare nella giusta prospettiva questo studio vale forse la pena ricordare il posto affatto particolare che le *Collationes* occupano all'interno della produzione letteraria di Duns Scoto. Questi brevi testi hanno offerto numerose difficoltà ai loro pochi studiosi, a partire dallo stesso titolo del piccolo *corpus* questionativo. È noto che il termine '*collatio*' significa grosso modo 'conferenza', e non appare perciò del tutto calzante per una raccolta di questioni che recano nel testo scritto traccia evidente di una discussione orale vivace e poco ordinata[1]. A dispetto del titolo poco appropriato, attualmente gli studiosi sono d'accordo nel ritenere le *Collationes* questioni discusse in sedi extrauniversitarie, verosimilmente nelle scuole francescane di Parigi e di Oxford.

Le difficoltà offerte da questi testi non sono però limitate all'individuazione del genere letterario e dell'occasione della loro produzione, ma riguardano la loro stessa struttura. Infatti, se i pochi manoscritti che ci trasmettono l'opera sono unanimi nel suddividerla in due distinte parti, contenenti rispettivamente

[1] Sul significato generale del termine si veda S.D. Dumont, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes Oxonienses of John Duns Scotus*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 59-85: p. 70, e la letteratura lì citata.

le questioni discusse a Parigi (*Collationes parisienses*), e quelle discusse a Oxford (*Collationes oxonienses*), Luca Wadding nell'edizione degli *Opera omnia* di Scoto del 1639 non distingue le due serie, presentando così tutte le *Collationes* come un unico insieme indifferenziato. Peggio ancora, l'edizione seicentesca non si limita a giustapporre i due gruppi di questioni, in modo tale che sarebbe tutto sommato agevole distinguere l'uno dall'altro: per ragione attualmente del tutto incomprensibili, Wadding mischia le questioni delle due serie e attribuisce loro una numerazione continua che genera nel lettore una falsa impressione di omogeneità dei testi in esame.

Questa è però ancora la preistoria del problema, che non tiene conto della breve stagione di studi dedicati a quest'opera minore di Scoto che si ebbe un'ottantina di anni or sono. Esaminando gli indici di alcuni dei codici che trasmettono le *Collationes*, Richard Harris si rese conto sia della differenza fra le due serie di *Collationes*, rispettivamente di Parigi e di Oxford, sia dell'esistenza di alcune ulteriori questioni tradite dai codici ma escluse dall'edizione di Wadding. Facendo affidamento sul ms. Oxford, Balliol College 209, nel 1927 lo studioso inglese pubblicò cinque questioni ancora inedite che andavano ad aggiungersi alle *Collationes oxonienses* già contenute nell'edizione seicentesca[2]. Pochi anni dopo Carl Balić[3] e Franz Pelster[4] diedero alle stampe due importanti studi tesi a riordinare le questioni pubblicate da Wadding e da Harris ripristinandone la collocazione originale desumibile dalla tradizione manoscritta e dagli indici del XIV secolo, come la *Tabula Scoti* di Giacomo d'Ascoli[5]. In questo

[2] C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 1927, 2 vv., II, «Collationes in editione Waddingi non inclusae», pp. 361-378.

[3] C. Balić, *De Collationibus Ioannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani*, «Bogoslovni Vestnik», 9 (1929), pp. 185-219.

[4] F. Pelster, *Handschriftliches zur Überlieferung des* Quaestiones super libros Metaphysicorum *und der* Collationes *des Duns Scotus. 2. Die* Collationes Parisienses *und* Oxonienses, «Philosophisches Jahrbuch», 44 (1931), pp. 79-92.

[5] Alla voce '*voluntas*' Giacomo d'Ascoli fa quasi esclusivo riferimento alle *Collationes oxonienses*: «Utrum apprehenso in universali fine ultimo voluntas possit non velle illum: *Collationes*, q. 19 et 33 q. Utrum beatus videns Deum et amans eum possit

modo si ricostruirono le due serie di *Collationes* indebitamente mischiate da Wadding, integrando la serie di Oxford con le cinque questioni recentemente edite da Harris.

Nonostante alcune differenze non sempre marginali – ad esempio sul numero complessivo delle questioni stesse – gli elenchi dei due studiosi rappresentano tuttora un fermo punto di riferimento per ogni indagine sulle *Collationes*[6]. Concentrando la nostra attenzione sulle questioni oxoniensi dedicate al tema della volontà, possiamo ricordare che sia Balić sia Pelster segnalarono che la ricostruzione del *corpus* questionativo sulla volontà non era al momento conclusa, poiché risultava inedita ancora una questione, annunciata dagli indici manoscritti ma assente sia nell'edizione di Wadding, sia nell'integrazione di Harris.

In tempi molto più recenti e ad opera di chi scrive è stata infine pubblicata anche l'ultima delle questioni sulla volontà delle *Collationes* di Oxford[7]. Tutte e sei le questioni, contrassegnate negli indici trecenteschi con i numeri dal 18 al 23, sono ora disponibili in un'edizione parzialmente critica, basata sul testimone più antico del testo – il ms. Oxford, Magdalen College 194 – collazionato nei casi incerti sia con gli altri quattro codici a noi giunti che ce ne trasmettono il testo[8], sia con l'edizione di Wadding, che fa evidente uso di manoscritti oggi perduti[9].

non velle Deum et sic peccaret: *Collationes*, q. 22. Utrum apprehenso per intellectum in via bono in communi possit voluntas non velle: *Collationes*, q. 20. Utrum voluntas informata caritate possit non velle Deum visum: *Collationes*, q. 21. […] Utrum necessario velle et libere velle stent simul: *Collationes*, q. 22 et *Quodlibet*, q. 16» (Iacobus de Aesculo, *Tabula Scoti*, ms. Civitas Vaticana, BAV, Ottob. lat. 869, f. 52va).

6 Per un chiaro ed utile confronto fra i risultati raggiunti da Balić e da Pelster si veda V. Doucet, *Descriptio codicis 172 Bibliothecae communalis assisiensis*, «Archivum Franciscanum Historicum», 25 (1932), pp. 257-274, pp. 378-389 e pp. 502-524, in particolare p. 502, n. 8.

7 G. Alliney, *The Treatise on the Human Will in the* Collationes oxonienses *attributed to John Duns Scotus*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 209-269 (l'edizione delle sei questioni sulla volontà è contenuta nelle pagine 255-269).

8 Questa la lista completa: ms. Oxford, Magdalen College 194; ms. Cambridge, Peterhouse 241; ms. London, British Museum add. 7969; ms. Oxford, Merton College 65; ms. Oxford, Balliol College 209.

9 L'edizione di Wadding contiene passi assenti in tutti i codici sopravvissuti. Per una più ampia trattazione del punto si veda comunque Alliney, *The Treatise*, pp. 218-221.

Questa operazione ha però condotto a diversi risultati piuttosto sorprendenti. In primo luogo, il lavoro redazionale ha portato a stabilire un testo significativamente differente non solo da quello inaffidabile dell'edizione di Wadding, ma persino da quello stesso trasmesso dai codici esaminati. Questo risultato apparentemente paradossale deriva dal fatto che tutti i manoscritti inseriscono ampie parti delle questioni 20 e 21 nella questione 19, consegnando così un testo confuso che con una certa fatica è stato ricostruito nella sua ipotetica struttura originale in base anche alla coerenza argomentativa delle questioni e ai loro rimandi interni. Il risultato più interessante di questa operazione di riordino è stata in ogni caso la scoperta che la questione 23, l'ultima questione sulla volontà ancora mancante dopo l'edizione di Harris, in realtà era già nota, ma era stata privata del titolo ed inglobata già nel XIV secolo nella precedente questione 22.

Senza dilungarci oltre sulla complicata vicenda della tradizione testuale delle *Collationes*, possiamo in ogni caso affermare che è oggi disponibile agli studiosi un'edizione sufficientemente attendibile delle questioni 18-23, che rappresentano il *corpus* dedicato alla volontà individuabile nelle *Collationes oxonienses*. Si tratta di un'edizione provvisoria, che forse richiede ulteriori precisazioni, ma queste possono probabilmente giungere più da una puntuale analisi dottrinale che da una valutazione strettamente paleografica.

L'inattendibilità dei testi ha spesso scoraggiato gli studiosi di Scoto, i quali, pur concordando nel ritenerle opere autentiche, raramente hanno fatto uso delle *Collationes* per ricostruire il pensiero del filosofo scozzese. Una delle poche eccezioni è stato Stephen Dumont, il quale ha analizzato la questione 14 della serie di Oxford scoprendo in essa la seconda fase della polemica che aveva diviso Scoto dal confratello Riccardo di Conington riguardo ai problemi trinitari connessi alla generazione del Figlio[10]. Dumont non ha motivo di dubitare dell'autenticità della questione presa in esame né delle *Collationes* in generale – un'au-

[10] Dumont, *William of Ware*, p. 83.

tenticità che del resto pare incontrovertibilmente stabilita dallo stesso Scoto, il quale nell'*Ordinatio* fa riferimento proprio a due delle questioni di Oxford[11] – e perciò, in base alla cronologia assoluta e relativa delle opere di Scoto e Conington, ipotizza la presenza del maestro scozzese ad Oxford intorno al 1305-06, successivamente cioè alla redazione del *Quodlibet* di Conington che è oggetto della critica scotiana nella *collatio* 14[12].

2. *La dottrina*

Questo ora brevemente abbozzato è lo stato della questione. Per quel che riguarda il tema qui in esame, possiamo prendere atto che le *Collationes oxonienses* sulla volontà sono ora disponibili in una versione che ne riordina e integra i testi. Tuttavia, le sorprese che questa edizione ci riserva non sono ancora finite: l'analisi del contenuto dottrinale del breve *corpus* questionativo ha infatti portato ad un risultato sconcertante, e cioè che la dottrina lì esposta è profondamente diversa da quella difesa da Scoto in tutte le sue altre opere, comprese le stesse *Collationes parisienses*, che su questo argomento si allineano alle posizioni più tipicamente scotiane. Rimandando all'abbondante letteratura disponibile per l'esposizione della teoria delle volontà di Scoto, si può per ora far cenno alla più evidente delle differenze: l'autore delle *Collationes oxonienses* sostiene chiaramente che il fine ultimo è voluto dal beato con libera e spontanea necessità, mentre da parte sua Scoto non si era stancato di ripetere che la contingenza della volontà creata resta inalterata in ogni stato dell'uomo e nei confronti di qualsiasi oggetto, e dunque anche nella fruizione beatifica. Non a caso questa conclusione, all'epoca

[11] Dumont, *William of Ware*, p. 69, n. 25 e p. 81. I luoghi sono: Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 2, n. 303, Vaticana, II, p. 309 e *Ord*., I, d. 5, n. 118, Vaticana, IV, p. 70.

[12] Così l'analisi di Dumont «has the unexpected result of putting Scotus in Oxford during 1305 or later» (Dumont, *William of Ware*, p. 84). Il risultato è certo inaspettato ma, in base ai dati oggi disponibili sulla biografia di Scoto, non impossibile.

certamente inconsueta e teologicamente inquietante, quando non era stata esplicitamente rifiutata era stata accolta con molta prudenza dagli stessi discepoli del teologo scozzese.

C'è di più: la lettura delle questioni ha anche evidenziato la presenza di numerose citazioni, spesso letterali, dei più noti argomenti scotiani, che sono però elencati fra gli *argumenta in oppositum* e regolarmente confutati. Si è così avanzata l'ipotesi, problematica e del tutto provvisoria, che le questioni 18-23 delle *Collationes oxonienses* sulla volontà non siano autentiche, ma siano invece il frutto della riflessione critica dei teologi francescani di Oxford sulle novità introdotte da Scoto in materia di volontà[13].

A quanto pare, il solo modo ragionevole di rendere coerente questo risultato con i dati già in nostro possesso – e cioè le autocitazioni di Scoto e l'analisi di Dumont della questione sulla Trinità – è quello di supporre l'inserimento di questioni apocrife fra le altre che compongono le *Collationes* inglesi, che sarebbero invece nel complesso autentiche. Questa operazione, se accaduta, deve aver avuto luogo contestualmente alla formazione del *corpus* questionativo, dato che la tradizione manoscritta è concorde nel trasmettere tutte le questioni assieme, senza distinzioni fra loro o dubbi sull'autenticità. Si tratta di un'ipotesi ardita e necessariamente provvisoria[14], ma l'unica che non costringa ad accettare la sola altra possibile soluzione, e cioè che Scoto a Oxford nel 1305 abbia sostenuto una dottrina del tutto diversa da quella a lui abituale.

[13] Alliney, *The Treatise*, p. 253: «I find it difficult to believe that Scotus suddenly changed the metaphysical bedrocks of his theory of the will, that is the ground of all his anthropology in turn, so, even if the circumstances of their origin remain quite obscure and unexplained, I am inclined not to believe these questions genuine».

[14] È avanzata con prudenza nel già citato articolo che ha aperto il dibattito: «In that case we might suppose the Franciscan theologians inserted apocrypha in the report of the questions disputed by Scotus himself in the Oxonian convent, but that would be really an audacious surmise. So, here I won't pretend to have succeeded in discovering the truth, but instead I confine myself to offering material for further discussions» (Alliney, *The Treatise*, p. 253).

Il nuovo esame a cui si intende ora sottoporre questi testi – tradizionalmente ascritti a Scoto ma che, per prudenza, d'ora in avanti attribuiremo ad un non meglio definito pseudo Scoto – vorrebbe spingerne l'analisi in una direzione parzialmente diversa, al di fuori cioè dell'*entourage* minorita, per cercare di cogliere con maggior precisione la presenza di influenze dottrinali non scotiane non solo nelle conclusioni generali raggiunte dallo pseudo Scoto, ma anche e soprattutto nell'andamento degli argomenti avanzati a sostegno di tali conclusioni. L'ipotesi da cui muove questo studio suppone rilevante non solamente l'influenza dei teologi francescani del periodo, *in primis* Riccardo di Conington, ma più sorprendentemente anche quella dei teologi domenicani inglesi attivi negli ultimi decenni del XIII secolo e nei primissimi anni del XIV.

Per chiarezza, però, converrà preliminarmente esporre – se pur concisamente – le linee generali della dottrina sostenuta dallo pseudo Scoto nelle sei *Collationes oxonienses* sulla volontà, prestando particolare attenzione al tema che all'epoca era sicuramente il più controverso, quello della modalità della fruizione beatifica. Per ripetere quanto si è già detto, Scoto era stato uno dei primi teologi influenti ad ammettere la contingenza della fruizione *in via* come *in patria*, sostenendo così che lo stesso beato potesse astenersi dalla volizione dell'essenza divina vista faccia a faccia. Questa conclusione non era stata accolta con particolare favore dai suoi stessi confratelli, che a Parigi come a Oxford in generale preferirono assumere posizioni maggiormente prudenti, spesso limitando la possibilità di scelta nei confronti del bene assoluto allo stato di viatori, ma escludendola nel caso del beato[15]: e proprio questa è la posizione assunta dallo pseudo Scoto.

Seguendo infatti la tendenza allora più diffusa il nostro Autore articola la propria trattazione in base ai differenti modi in cui

[15] Si veda su questo punto G. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 15 (2005), pp. 339-404, e Id., Utrum necesse sit voluntatem frui. *Note sul volontarismo francescano inglese del primo trecento*, «Quaestio», 9 (2008), pp. 105-160.

il fine può essere conosciuto: nello stato attuale esso è colto dall'uomo nel concetto generale del bene, mentre nello stato della beatitudine il fine ultimo è la stessa essenza divina contemplata direttamente. In accordo con lo pseudo Scoto, nel primo caso il *viator* può non volere il fine[16], mentre nel secondo il beato vuole necessariamente Dio[17]. Dunque, nel passaggio dallo *status viae* allo *status patriae* vi è un mutamento della modalità dell'atto volontario, che da contingente diviene necessario.

Senza soffermarci troppo a sottolineare quanto queste posizioni siano lontane da quelle autenticamente scotiane, giusto come esempio possiamo confrontare la posizione di Scoto e dell'anonimo Autore delle *Collationes* sulla volontà riguardo al cambiamento della modalità della fruizione (da contingente *in via* a necessaria *in patria*) che è necessario supporre per sostenere una dottrina come quella appena esposta.

Poiché un tale cambiamento dovrebbe avvenire in assenza di alcun mutamento intrinseco alla potenza, esso era stato espressamente escluso dal Dottor Sottile, il quale nell'*Ordinatio* aveva lapidariamente chiarito che

> La necessità di agire non può derivare che da qualcosa di intrinseco al principio attivo; ma per il fatto che ora l'intelletto vede l'oggetto non vi è nulla di nuovo intrinseco al principio attivo nella fruizione, dunque neppure una nuova necessità di agire[18].

Per escludere l'insorgere di una *nova necessitas* nel beato che metterebbe in discussione l'unità della potenza volitiva, che non può per sua natura agire con opposte modalità intrinseche, Scoto aveva ribadito questa posizione anche in altre occasioni e in altre opere, come nelle *Collationes parisienses*, dove è esposta una

16 «[…] potest dici quod voluntas, apprehenso fine ultimo in universali, potest non velle illud» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 19, n. 3, ed. G. Alliney, in Id., *The Treatise*, p. 258).

17 «[…] dico quod voluntas videntis Deum non potest non velle Deum» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 11, ed. Alliney, p. 262).

18 «[…] necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo; per hoc autem quod intellectus nunc videt obiectum, nihil novum est intrinsecum principio activo in fruitione; ergo nec nova necessitas agendi» (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 137, Vaticana, II, p. 92).

dottrina diversa da quella contenuta nelle *Collationes oxonienses* e del tutto in linea con quella delle opere maggiori di Scoto:

> […] dunque, se la volontà si muovesse in modo necessario verso il fine ultimo e in modo contingente verso ciò che è ordinato al fine ne seguirebbe che non sarebbe la stessa potenza e la stessa natura, dato che la stessa natura per quanto le è proprio non potrebbe essere un principio che agisce sia in modo necessario sia in modo contingente[19].

Lo pseudo Scoto prende in esame la posizione di Scoto inserendo un argomento *in oppositum* che nega la possibilità di un passaggio dalla contingenza *in via* alla necessità *in patria* in base alla convinzione che una potenza non può cambiare modalità dell'azione senza un suo cambiamento strutturale:

> Lo stesso principio attivo disposto allo stesso modo non produce l'atto nei confronti dello stesso oggetto a volte con necessità a volte con contingenza; la carità e la volontà sono le stesse e disposte allo stesso modo del caso in cui il principio agisce con contingenza, e dunque eccetera[20].

Egli risolve poi la difficoltà identificando la causa di questa nuova necessità nel diverso rapporto che si instaura fra l'intelletto e il proprio oggetto, che in via è creduto per fede ma in patria è visto direttamente:

> Sostengo che questo argomento è falso. Infatti, a causa del cambiamento avvenuto in qualcosa d'altro rispetto al principio o all'oggetto il principio che prima agiva in modo contingente dopo agisce in modo necessario, come <quando> chi muore nella carità diviene beato. La volontà non è cambiata, né la carità, né l'oggetto, e allora amerò Dio come adesso, però allora con necessità, adesso con contingenza a causa del reale cambiamento avvenuto

[19] «[…] si igitur voluntas moveatur necessario in finem ultimum et contingenter in ea quae sunt ad finem, sequitur quod non erit eadem potentia et natura, quoniam eadem natura non potest esse principium agentis necessario et contingenter quantum est ex se» (Ioannes Duns Scotus, *Coll. par.*, q. 8 [= *Coll.*, q. 17, n. 9, Wadding, III, p. 384b]). Si veda anche Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, nn. 110-111, Vaticana, XVI, p. 97.

[20] «[…] idem principium activum eodem modo se habens non elicit actum modo contingenter modo necessario circa idem obiectum; caritas et voluntas sunt eedem et huiusmodi ubi fertur contingenter; ergo etc.» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 1, ed. Alliney, p. 261).

nell'intelletto: infatti la fede ora è visione, e tuttavia l'oggetto non è cambiato, ma è disposto in modo diverso nei confronti della volontà[21].

Diversi altri teologi francescani dell'inizio del XIV secolo (fra gli altri Guglielmo di Alnwick[22]) lo seguiranno in questo rifiuto che lo pone in aperto contrasto con la comprovata posizione scotiana.

Riprendendo ora l'esame della dottrina della modalità della fruizione espressa dalle *Collationes oxonienses*, consideriamo separatamente due casi. Nel primo caso – quello dell'azione contingente del *viator* nei confronti del bene in generale – lo pseudo Scoto articola il proprio ragionamento prendendo avvio dalla differenza tipicamente tomista fra determinazione ed esercizio dell'atto volontario.

In accordo con il nostro Autore, la volontà vuole spontaneamente il fine ultimo, ma in tale atto vanno distinti due aspetti diversi: la sua determinazione e il suo esercizio. Infatti, la volizione del fine è stabilita dalla tendenza naturale al bene che contraddistingue la volontà, e perciò la determinazione dell'atto non è oggetto di scelta[23]. Riguardo all'esercizio dell'atto le cose

[21] «Ad argumentum eorum: 'idem principium activum et eodem modo se habens non aliquando elicit actum contingenter, aliquando necessario', dico quod hoc est falsum. Per mutationem enim in alio factam quam in principio vel obiecto, principium prius agens contingenter post necessario agit, ut moriens in caritate est beatus. Voluntas non mutatur, nec caritas, nec obiectum; diligam tunc Deum sicut modo, tamen tunc necessario, modo contingenter propter realem mutationem factam in intellectu: visio enim modo est fides, tamen obiectum non mutatur, sed alio modo se habet ad voluntatem» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 21, ed. Alliney, p. 264, punteggiatura modificata).

[22] «[…] conceditur quod ibi sit nova necessitas, non tamen propter aliquid novum intrinsecum absolutum, nec hoc oportet, sed propter novam habitudinem potentie ad obiectum; nam ex nova habitudine necessaria creatur nova necessitas agendi, sicut patet de calefactivo et aliquo calefactibili prius humido et postea sicco vel prius distante et postea approximato. Talis autem habitudo creatur ex hoc quod obiectum, prius obscure visum, postea videtur clare, et per consequens magis ostenditur, et ita voluntas magis allicitur <quam> prius» (Guilelmus de Alnwick, *In Sent.*, I, d. 1, q. 1, n. 77, ed. G. Alliney, in Id., *È necessario amare Dio? Una questione inedita di Guglielmo di Alnwick sulla fruizione beatifica*, in G. Alliney, L. Cova (a cura di), *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Pubblicazioni dell'Università di Trieste, Trieste 1993, pp. 87-128: p. 127).

[23] Per il testo dello pseudo Scoto si veda la nota seguente. Vale qui forse la pena

stanno però diversamente: se inizialmente la volontà è obbligata ad agire nei confronti dell'oggetto che le viene presentato dall'apprensione sensibile e intellettuale, successivamente però essa può decidere se continuare questa azione o interromperla distogliendo l'intelletto dalla considerazione di tale oggetto:

> […] riguardo al volere il fine bisogna ancora distinguere […]. In primo luogo, per quel che riguarda la determinazione della volontà all'atto: in quanto tale è naturale. Oppure per quel che riguarda l'esercizio, e questo per quel che riguarda la continuazione, e in questo caso è del tutto libero, ed è in potere della volontà continuare il proprio atto nei confronti dell'oggetto, oppure per quel che riguarda l'inizio, dato che non è in nostro potere ciò dalla cui vista siamo toccati[24].

A parere dello pseudo Scoto la libertà di esercizio non implica dunque la possibilità da parte della volontà di astenersi da qualunque azione nei confronti del fine perché in questo caso tale capacità dovrebbe essere inclusa nella nozione di 'libertà', mentre essa è evidentemente assente nella volontà sempre in atto di Dio; ma anche perché sospendere l'atto di volizione è a sua volta un atto, e si correrebbe il rischio di un regresso all'infinito[25]. Se la volontà deve dunque agire, le resta tuttavia la scelta fra assecondare o contrastare l'attrazione del bene. Seguendo una lunga tradizione di ascendenza agostiniana, lo pseudo Scoto chiarisce che la volontà non può in alcun caso esercitare un atto di avver-

ricordare che, a differenza dell'Autore delle *Collationes* in esame, in molti luoghi Scoto esclude la possibilità di un'azione naturale della volontà; si veda ad esempio: «natura et voluntas sunt principa activa habentia oppositum modum principiandi; ergo cum modo principiandi voluntatis non stat cum modo principandi naturae» (Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 80, Vaticana, II, p. 60).

[24] «[…] de isto velle <finem> spontaneo adhuc est distinguendum […]. Primo, quantum ad determinationem voluntatis ad ipsam: sic pure est naturale. Vel quantum ad exercitium, et hoc quantum ad continuationem, et sic est omnino liberum, et in potestate voluntatis est continuare actum suum circa obiectum, vel quantum ad inchoationem, cum non sit in nostra potestate quibus visis tangamur. Dico quod, stante intellectu in actu suo, et ut sic naturaliter, potuit tamen avertisse considerationem, et pro tanto libere» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 18, nn. 18-21, ed. Alliney, pp. 256-257, punteggiatura modificata).

[25] Si veda ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 19, n. 7, ed. Alliney, p. 259, dove si pone la questione del «suspendere actum suspendendi».

sione nei confronti del bene, perché questo sarebbe contrario alla sua stessa disposizione naturale.

Esclusa la possibilità di non agire e quella di scegliere il male, la libertà di esercizio si riduce allora alla capacità da parte della volontà di volgere l'intelletto a considerare un diverso oggetto: in questo modo viene infatti sospesa l'apprensione attuale del fine ultimo, rendendo di fatto impossibile l'esercizio di ogni atto volontario nei suoi confronti. In altre parole, dato che si può volere solo ciò che è conosciuto in atto, se la volontà sottrae il bene in generale dalla considerazione dell'intelletto imponendogli di pensare ad un qualunque altro bene particolare, così facendo rende impossibile l'esecuzione del proprio spontaneo atto di adesione al fine. Vediamo come il nostro Autore giustifica queste conclusioni con una dettagliata analisi del significato dell'enunciato per cui «la volontà, appreso il fine ultimo in universale, può non volerlo»:

> […] lo si può intendere nel senso che la volontà può volere l'opposto del bene in generale, e così rifiutare il bene in generale: questo è impossibile secondo Agostino nell'ottavo capitolo del libro 13 della *Trinità* e nel nono capitolo dell'*Enchiridion*. In un altro modo lo si può intendere nel senso che la volontà è tanto libera nei confronti dell'atto, cioè dell'agire o del non agire, che appreso il bene in generale la volontà è in grado di sospendere ogni atto, e così non volere né non volere. Contro questo: […] se potesse non esercitare alcun atto, questo accadrebbe perché è libera, e allora il poter non volere sarebbe incluso nella nozione di libertà: ma è falso; infatti la volontà di Dio è sempre in atto, e tuttavia è libera[26].
>
> In un altro modo lo si può intendere nel senso che nello stesso istante in cui è compreso il bene in generale la volontà prima di compiere alcun un atto

[26] «[…] potest intelligi quod voluntas potest velle oppositum boni in communi apprehensi, et nolle sic illud bonum in communi: hoc est impossibile secundum Augustinum, XIII *De Trinitate*, 8, et in *Enchiridion*, capitulo 9. Aliter potest intelligi quod voluntas est ita libera ad actum, scilicet elicere vel non elicere, ita quod, bono in communi apprehenso, voluntas est in potentia <ad> actum omnem suspendere, et ita nec velle, nec nolle. Contra […] si potest nullum actum exercere, ergo hoc est quia libera, et tunc includitur in ratione libertatis posse non velle: hoc falsum; voluntas enim Dei semper est in actu, et tamen est libera» (ps. Scotus, *Coll. ox*., q. 19, nn. 5-10, ed. Alliney, pp. 258-259).

verso di esso può distogliere l'intelletto da quello ad un altro bene: e questo è evidente[27].

Ritorneremo poi sull'analisi di questi argomenti prestando particolare attenzione alla ricerca delle fonti che però il lessico, in particolare per la distinzione fra esercizio e determinazione dell'atto, già indirizza verso la speculazione di ascendenza tomista.

Proseguendo per ora nella nostra schematica esposizione, seguiamo l'argomentazione dello pseudo Scoto nell'affrontare il secondo caso – quello della volizione necessaria del beato in patria nei confronti dell'essenza divina. Il nostro Autore spiega che il beato non può valersi della medesima libertà di esercizio che caratterizza il viatore. Per comprenderne il motivo ricordiamo che a suo parere questa libertà non comporta né la possibilità di astenersi dall'agire, né la capacità di volere il male: l'unico modo per non volere il bene in generale è quello di imporre all'intelletto la considerazione di un altro determinato bene da preferire. Analogamente, per non volere l'essenza divina il beato dovrebbe distrarre l'attenzione intellettuale dall'essenza per fissarla su un qualunque bene particolare. Tuttavia questa azione, che abbiamo visto possibile nello *status viae*, nello *status patriae* non lo è più perché l'intelletto del beato, a qualunque bene si volga, resta in realtà ancora in contemplazione della medesima essenza divina[28].

Per mettersi al sicuro dal rischio che la fruizione risulti così un atto determinato estrinsecamente dall'oggetto voluto, e quindi incompatibile con la libertà del volere, il nostro Autore chiarisce che l'effetto necessario della visione di Dio è solamente la sua contemplazione da parte dell'intelletto, che a sua volta stimola la tendenza naturale della volontà verso Dio. Questa tendenza

[27] «Aliter potest intelligi quod in instanti in quo intelligitur bonum in communi, antequam voluntas eliciat actum circa illud, potest avertere intellectum ab illo ad aliud bonum: hoc patet» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 20, n. 6, ed. Alliney, p. 260).

[28] «[…] dico quod voluntas videntis Deum non potest non velle Deum. Hec necessitas est impossibilitas non videndi» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 11, ed. Alliney, p. 262). Spiega poi lo pseudo Scoto: «[…] quocumque enim convertitur […] videt Deum per essentiam» (ps. Scotus *Coll. ox.*, q. 22, n. 15, ed. Alliney, p. 266).

obbliga la volontà di agire, ma non le impone un atto particolare:

> […] sostengo che la volontà che vede Dio non può non volere Dio. Questa necessità consiste nell'impossibilità di non vederlo. La causa di questa impossibilità è la causa di altro, e non la causa determinante della volontà, dato che questa è libera. Dunque la continua esibizione e la continua congiunzione dell'oggetto con l'intelletto stimolato dall'abito glorioso sono la causa necessaria della continuità della contemplazione in chi può vedere Dio. La continua contemplazione dell'oggetto è la causa necessaria dell'impressione nella volontà, e la continua impressione nella volontà è poi la causa della <sua> continua inclinazione verso Dio al modo di una natura, ma l'inclinazione è una causa che non determina ad agire in un modo o in un altro, piuttosto stimola la volontà e stabilisce che eserciti un atto nei confronti di Dio, sia volendolo sia rifiutandolo. Se fosse una causa che determina toglierebbe la libertà del volere, ma è una causa che stimola per cui, in base agli argomenti esposti, la volontà deve necessariamente esercitare un atto nei confronti di Dio[29].

La volontà per se stessa, se pur necessitata ad agire, resta dunque capace di volere o non volere Dio. Anche se di fatto essa vuole necessariamente l'essenza divina, la determinazione dell'atto non è causata dall'oggetto visto, bensì dalla spontanea dinamica interna del volere. Infatti, la volontà può rifiutare un bene solo per sceglierne uno diverso, ma *in patria* essa non ha beni alternativi a cui rivolgersi perché, lo abbiamo già visto, l'atto di apprensione intellettuale del beato si esaurisce sempre nell'ubiqua essenza di Dio che, in quanto bene assoluto, contiene in sé ogni bene parziale. In sintesi, se l'intelletto non può pensare ad altro che all'essenza divina in cui sono esemplarmente presenti tutti i beni possibili, ne consegue che l'atto della volontà avrà

[29] «[…] dico quod voluntas videntis Deum non potest non velle Deum. Hec necessitas est impossibilitas non videndi. Causa istius impossibilitatis est causa alterius, non est causa determinativa voluntatis, cum sit libera. Ideo continua exhibitio et coniunctio obiecti cum intellectu, elicito habitu glorie, <in> potente videre Deum est causa necessaria continue contemplationis. Continua contemplatio obiecti est necessaria causa impressionis in voluntate, et ideo causa continue inclinationis in Deum per modum nature est continua impressio in voluntatem, et inclinatio est causa non determinans ad ferendum sic vel sic, sed inferens vel concludens quod voluntas fertur per aliquem actum in Deum, vel per velle vel per nolle. Si esset causa determinans tolleret libertatem volendi, sed est causa inferens, quia sequitur per argumenta dictam voluntatem habere actum circa Deum necessario» (ps. Scotus, *Coll. ox*., q. 21, n. 11, ed. Alliney, p. 262).

sempre come proprio oggetto la stessa essenza e che, in mancanza di alternative, dovrà necessariamente volerla.

Infatti l'intelletto del beato vede Dio per essenza; Dio per essenza è presente ovunque ed è presente all'intelletto del beato; per il fatto che è in grado di vedere Dio per essenza il beato, ovunque si volga, vede Dio: infatti Dio per essenza è ovunque. Dunque, se la volontà informata dalla carità del beato che ha presente nell'intelletto Dio per essenza potesse non volere Dio, questo <accadrebbe> non esercitando alcun atto nei suoi confronti – e questo è stato escluso prima –; oppure <perché la volontà> distoglie l'intelletto non pensando a Dio – e questo è stato escluso adesso, dato che a qualunque oggetto si rivolga, anche nel genere proprio, vede Dio; oppure perché può rifiutare Dio anteponendogli qualcosa d'altro: questo è impossibile […] poiché ogni bene è contenuto in tale bene meglio di quanto non sia in se stesso[30].

Per ripercorrere brevemente il ragionamento dello pseudo Scoto: la volontà è obbligata ad agire nei confronti dell'essenza divina perché non può distrarre l'intelletto dalla sua considerazione. Dato che è naturalmente volta al bene, essa non può neppure compiere un atto di avversione nei confronti dell'essenza divina. Ne consegue che la volontà del beato, priva di alternative, vuole l'essenza di Dio con necessità. La vuole però anche liberamente perché non vi è costretta da una causa esterna, bensì si impone da sé la necessità dell'atto: l'eminenza e l'ubiquità dell'oggetto contemplato esclude ogni scelta e trasforma così la libera contingenza della volontà nostra nella libera necessità della volontà del beato.

A questo punto la dimostrazione si potrebbe ritenere terminata, ed anzi presenta già delle parti in qualche misura ridondanti.

[30] «Intellectus enim beatus videt Deum per essentiam; Deus per essentiam est presens ubique et presens intellectui beato; ideo quocumque vertit se videt beatus Deum ex quo potest videre Deum per essentiam: est Deus enim ubique per essentiam. Ergo si voluntas beati habentis Deum presentem per essentiam in intellectu informata per caritatem potest non velle Deum, hoc vel nullum actum eliciendo circa Deum – hoc improbatum est prius –; aut divertit intellectum non cogitando de Deo – hoc improbatum est modo, quia ad quodcumque convertitur, etiam in genere proprio, videt Deum –; aut hoc est quia potest nolle Deum in preponendo aliud sibi: hoc impossibile […] quia omne bonum includitur in hoc bono melius quam in se» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, nn. 19-20, ed. Alliney, pp. 263-264).

Infatti, la terza alternativa che lo pseudo Scoto prende in considerazione nel testo ora esaminato – e cioè che la volontà potrebbe rifiutare Dio per preferirgli un altro bene – a rigor di logica è già esclusa dalla precedente conclusione – e cioè che la volontà non può volgere l'intelletto ad un oggetto diverso dall'essenza di Dio. Come lo pseudo Scoto ripete spesso, la volontà non può volere un bene diverso dall'essenza divina semplicemente perché non ha a disposizione alcun altro bene come possibile oggetto per una scelta alternativa.

Il nostro Autore, invece, discute anche la possibilità che la volontà possa preferire un bene parziale all'essenza divina e la rifiuta in base ad una dimostrazione diversa: secondo Anselmo, argomenta lo pseudo Scoto, la volontà non può preferire un bene ad un altro se non per un motivo, ma non vi è motivo per non volere l'essenza divina o per anteporle altro, dato che essa è il bene assoluto ed essenziale:

> […] quando la volontà preferisce una cosa ad un'altra, o non la vuole, questo avviene per un motivo secondo Anselmo nel libro sulla *Verità*; ma in Dio visto per essenza non può esserci una ragione per non volerlo o per preferirgli qualcosa d'altro. La prova è che ciò può accadere solo se ciò a cui viene preferito <qualcosa d'altro> è assolutamente un male o un male apparente, ma qui non è vera nessuna delle due perché si tratta del bene in sé. Ciò <a cui viene preferito qualcosa d'altro> è il bene assoluto e il bene essenziale, ma la volontà può anteporre un bene all'altro quando questi sono diversi ed egualmente buoni, e ciò non accade in questo caso poiché ogni bene è contenuto in tale bene meglio di quanto non sia in se stesso[31].

Il centro di questo ragionamento è che il beato si fissa nella volizione dell'essenza perché non può trovare un motivo per

[31] «[…] quando voluntas preponit aliquid alii, vel non vult aliquid, hoc est propter aliquod cur, secundum Anselmum, *De veritate*; sed de Deo viso per essentiam nulla potest apparere ratio nolendi ipsum, vel preponendi aliquid sibi. Probatio, quia hoc non potest esse nisi quia hoc aliud cui preponitur est malum simpliciter, vel apparens malum; sed neutrum est hic, quia est bonum in se, sed aliud est simpliciter bonum et essentiale bonum, sed tamen quando unum non est aliud et sunt equalia, voluntas potest preponere unum alii: hoc non est hic, quia omne bonum includitur in hoc bono melius quam in se» (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 20, ed. Alliney, p. 264, punteggiatura modificata).

preferirle un bene minore. Lo pseudo Scoto riprende l'argomento anche in altri punti della questione, ribadendo che «non c'è motivo per non volere Dio sopra ogni cosa»[32].

Ora, il fatto è che questo argomento basato sulla mancanza di motivo per volere altro da Dio non è solo una precisazione del precedente ragionamento, ma è piuttosto un ragionamento diverso e, in una certa misura, autonomo. Infatti in questo modo lo pseudo Scoto non afferma più, come aveva invece fatto prima, che la volontà del beato vuole Dio perché non ha a disposizione un altro oggetto possibile, ma sostiene invece che essa non vuole nessun altro oggetto possibile perché non ha motivo (*non habet cur*) per farlo.

Dato che la prima dimostrazione riguarda l'aspetto oggettivo dell'azione volontaria, mentre la seconda ha a che fare invece con il suo aspetto soggettivo, non è da escludere che lo pseudo Scoto consideri le due dimostrazioni complementari; ma non è la coerenza interna della dottrina ciò che qui ci interessa maggiormente.

3. *Le fonti*

Comunque stiano le cose e al di là delle intenzioni dell'autore, nella prospettiva di questo studio – quella cioè di individuare le fonti dottrinali delle *Collationes oxonienses* sulla volontà – il punto è di grande interesse. Infatti, come si cercherà ora di mostrare, con questo sdoppiamento dimostrativo lo pseudo Scoto fa contemporaneamente riferimento a due orizzonti dottrinali ben distinti: il suo lungo ragionamento per dimostrare da una parte la possibilità del viatore di distogliere la considerazione

[32] «[…] non velle Deum supra omnia non habet cur» (ps. Scotus, Coll. ox., q. 21, n. 8, ed. Alliney, p. 262). Si veda anche: «Sed que est causa quare per actum diligendi fertur necessario voluntas beati in Deum? Dico quod non est determinans causa aliqua propter libertatem, tamen est causa inferens et defectus cur volibilis obiecti, et est cur non deficit voluntati obiectum volibile (ps. Scotus, *Coll. ox.*, q. 21, n. 12, ed. Alliney, p. 263).

intellettuale dal bene in generale, e dall'altra l'impossibilità del beato di conoscere altro dall'essenza divina è in debito con la atipica lettura di Tommaso d'Aquino operata da alcuni domenicani inglesi, come Tommaso Sutton, mentre la particolare giustificazione della necessità della fruizione basata sulla mancanza di motivo per volere altro si richiama ad una linea argomentativa inaugurata dal teologo francescano Riccardo di Conington.

Ma procediamo con ordine, analizzando in primo luogo l'ambiente speculativo minorita inglese dell'inizio del '300. La dottrina della doppia modalità di fruizione, contingente *in via*, necessaria *in patria*, è quella più diffusa alla fine del XIII secolo e, soprattutto, all'inizio del XIV: basti pensare a Riccardo di Conington, a Pietro Sutton, a Pietro Aureolo – francese ma ben conosciuto in Inghilterra –, a Guglielmo di Alnwick. I teologi francescani che non aderiscono a questa teoria spesso lo fanno solo per sostenere, in accordo con Enrico di Gand, la necessità della fruizione in ogni stato dell'uomo: è il caso di Roberto Cowton e di Riccardo Drayton. Solo dopo il 1317 Giovanni di Reading difenderà la posizione scotiana della doppia contingenza del volere, *in via* come *in patria*[33].

Se non è certo questa la sede per ripercorrere lo sviluppo del volontarismo minorita di inizio secolo, l'accenno basta a far intendere come l'atteggiamento dottrinale dello pseudo Scoto sia perfettamente inserito nella speculazione francescano del periodo, di cui condivide le urgenze teoretiche. Per difendere la diffusa posizione moderata a cui si è fatto cenno era infatti necessario sviluppare nuove ed aggiornate dottrine, capaci di contrastare i forti argomenti del Dottor Sottile il quale, come abbiamo già visto, aveva esplicitamente escluso la possibilità di un mutamento di modalità (da contingente a necessaria) dell'atto volontario nel passaggio *via-patria*.

[33] Per uno studio sulla ricezione della teoria della volontà di Scoto in Inghilterra nel primo quarto del XIV secolo si veda Alliney, Utrum necesse sit voluntatem frui. *Note sul volontarismo francescano inglese*.

Una risposta articolata e innovativa a questo problema era stata formulata proprio da quel Riccardo di Conington che Dumont identifica come l'avversario di Scoto nella questione 14 delle *Collationes oxonienses*. Nelle questioni 6-8 del suo primo *Quodlibet* Conington difende infatti la contingenza della fruizione *in via*, ma sostiene poi che l'azione della volontà nei confronti dell'essenza divina *in patria*, pur restando libera e contingente, diviene anche necessaria. Egli accentua così quella proliferazione delle modalità ampiamente impiegata già da Scoto, e per legittimare la propria conclusione spiega che l'atto volontario è libero perché la libertà è una caratteristica costitutiva della potenza che lo esercita. Le restanti e opposte modalità operative (necessità e contingenza) sono invece giustificate dal fatto che l'essenza di Dio è il bene perfetto a cui la volontà tende per natura, e che dunque vuole necessariamente con un atto indeliberato. La prosecuzione di tale atto è però contingente perché è in potere della volontà, che per se stessa resta essenzialmente indeterminata. Ciò significa che, se per assurdo ci fosse un bene di cui essa non godesse massimamente amando Dio, la volontà potrebbe volgersi ad esso e interrompere la fruizione beatifica. Si tratta di una possibilità logica, che non mette in discussione la necessità della beatitudine ma ne garantisce al contempo la contingenza. Se la volontà del beato continua necessariamente ad amare Dio, conclude Conington, è solo per la mancanza di un motivo per volere altro (*propter defectum cur*)[34].

La teoria di Conington del *defectus cur* avrà una discreta fortuna fra i teologi francescani inglesi del primo trecento, e sarà ripetuta fra gli altri da Riccardo Drayton e da Pietro Sutton. Come si è già accennato, il rapporto delle *Collationes oxonienses*

[34] «Necessitas autem qua omnis voluntas videntis Deum continuat necessario velle Deum […] non est necessitas positiva, et ideo statim vult cum contingentia simpliciter, quia posito per impossibile aliquod appetibile cuius bonitatem non gustasset modo eminentiori volendo Deum apprehensum per intellectum, voluntas haberetur cur posset prediligere ipsum et posset prodire in alterum prediligendum, nec autem esset hoc impossibile propter defectum cur» (Ricardus de Conington, *Quodlibet* I, q. 8, ms. Città del Vaticano, BAV, Ottob. lat. 1126., f. 11ra-b).

con il *Quodlibet* di Conington è stato parzialmente studiato sia da Dumont, che aveva visto in Conington l'avversario di Scoto sul tema della generazione del Figlio, sia da chi scrive, che aveva invece individuato in Conington la fonte dottrinale dello pseudo Scoto. Questi collegamenti hanno consentito di individuare nel 1305-06, data di composizione del *Quodlibet* di Conington, un termine *ante quem* per la datazione delle *Collationes*, e di cogliere gli stretti rapporti fra queste questioni e i dibattiti dell'ambiente francescano oxoniense del primo trecento. Come ho già notato in altra occasione, il fatto che le *Collationes* difendano una teoria lontana da quella di Scoto, e che per di più sembra subire l'influenza di Conington, non gioca certamente a favore dell'autenticità dell'opera[35].

Poiché l'origine dell'argomento del *defectus cur* è già nota, non è necessario analizzare oltre questo punto. Riprendendo la nostra disamina, è forse opportuno ricordare che nel percorso dimostrativo dello pseudo Scoto questo argomento ha una funzione in un certo senso esornativa rispetto alla dimostrazione centrale, che è basata sulla differenza fra determinazione ed esercizio dell'atto e sull'eventuale capacità della volontà di imporre all'intelletto di cambiare l'oggetto dell'apprensione: è dunque necessario cercare le fonti prossime anche di questa dottrina. È del tutto evidente l'ascendenza tomista di questa terminologia: sia Tommaso sia la maggior parte dei domenicani che a lui si riferiscono, come Erveo di Nédellec o Durando di San Porciano, ne fanno largo impiego al fine di garantire la libertà della volontà (nell'esercizio) e la supremazia della ragione (nella determinazione). In generale, i volontaristi non accettano questa distinzione, che già Enrico di Gand aveva trovato strumentale ed artificiosa, per cui sarebbe già un elemento di un certo interesse la sua adozione da parte dello pseudo Scoto. In realtà, però, non si tratta solamente dell'assunzione di un lessico di generica ascendenza tomista, bensì del ricorso a una precisa dottrina che diversi teologi domenicani

[35] Per una trattazione più ampia dei rapporti fra le *Collationes* sulla volontà e il *Quodlibet* I di Conington si veda Alliney, *The Treatise*, pp. 244-251.

inglesi del XIII secolo su tale lessico avevano basato.

Prima di essere messa alla prova, questa ipotesi deve forse essere meglio inquadrata storicamente. Come si sa, nell'ultimo quarto del XIII secolo i teologi domenicani assunsero, in Inghilterra come altrove, un atteggiamento di difesa contro gli espliciti attacchi dei francescani tradizionalisti, primo fra tutti Guglielmo de la Mare, autore di un ben noto libello polemico intitolato *Correctorium fratris Thomae*. Contro Guglielmo de la Mare e a difesa di Tommaso si sviluppa così una letteratura controvertistica domenicana rappresentata da vari scritti apologetici provocatoriamente titolati *Correctoria corruptorii fratris Thomae*. In Inghilterra il genere ha una notevole fortuna negli anni '80 del duecento, quando sono stesi il *Correctorium Quare*, opera di Riccardo Knapwell, e il *Correctorium Sciendum*, redatto da Roberto di Orford. A questi due scritti si aggiungerà, in una data non ancora precisata all'attuale stato degli studi, il *Correctorium Quaestione*, attribuito a Guglielmo di Macclesfield. Senza entrare nei dettagli, si può dire che l'aspetto più interessante di questi testi è la presenza di dottrine assai diverse, ognuna formulata in difesa di Tommaso e soprattutto nella convinzione di esporre l'autentico insegnamento del maestro domenicano[36]. I *correctoria* divengono così una sorta di palestra dottrinale in cui il pensiero di Tommaso viene declinato in maniere distinte prima che se ne si stabilisca una lettura per così dire ortodossa.

Questo vigore interpretativo trova nuovo slancio sul volgere del secolo, quando si diffondono in Inghilterra gli scritti e le innovative dottrine di Scoto. A salvaguardia della tradizione domenicana non sembrano più bastare gli argomenti avanzati oltre un decennio prima, e inizia così una seconda stagione di produzione di opere apologetiche, ancora a difesa di quella che si presume essere la posizione di Tommaso, questa volta però non più contro le critiche di Guglielmo de la Mare, ma contro le dottrine di

[36] Cfr. A. Pertosa, *La disputa sulla libertà del volere alla fine del XIII secolo: da Guglielmo de la Mare alla reazione dei* Correctoria, «Divus Thomas», 2 (2010), pp. 144-167.

Scoto. Esempi di queste opere polemiche antiscotiste, tutte di difficile datazione, sono il *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Johannem Scotum* del non meglio precisato Tommaso Anglico – che è forse da identificare in Thomas Wylton – e il *Contra quodlibet Iohannis Duns Scoti* di Tommaso Sutton. I teologi domenicani hanno in tal modo un'ulteriore occasione di precisare la lettura del pensiero di Tommaso d'Aquino, ma anche questa volta sono talora in disaccordo fra loro, così da raggiungere conclusioni che non saranno poi sempre quelle accolte dai teologi più influenti dell'ordine.

Tornando al tema che qui ci interessa, ricordiamo che Guglielmo de la Mare aveva criticato Tommaso anche per aver posto la libertà umana nella sola deliberazione razionale. A parere del francescano, infatti, dato che la deliberazione riguarda solamente i mezzi e non il fine stesso, in questo modo Tommaso avrebbe implicitamente negato la libertà della volizione del fine[37].

A differenza degli altri autori dei *correctoria*, Roberto di Orford[38] difende Tommaso da questa critica mettendo in opera la distinzione fra specificazione ed esercizio dell'atto che Tommaso stesso aveva esposto nella *Summa Theologiae*:

> la volontà si muove in due maniere diverse: in un modo quanto all'esercizio dell'atto, nell'altro quanto alla specificazione dell'atto, che avviene in base all'oggetto. Nel primo caso la volontà non può essere mossa con necessità da alcun oggetto, infatti può astenersi dal pensare a qualsivoglia oggetto, e di conseguenza neppure volerlo in atto. Per quel che invece riguarda il secondo modo di muoversi, la volontà è mossa con necessità da alcuni oggetti e da altri no[39].

[37] Guilelmus de la Mare, *Correctorium fratis Thomae*, in Ricardus Knapwell, *Correctorium Corruptorii Quare*, ed. P. Glorieux, Le Saulchoir, Kain 1927, p. 231: «Praeterea si propter deliberationem esset dominus sui actus et libere ageret, cum respectu finis eligendi non sit deliberatio sed respectu eorum quae sunt ad finem, sequeretur quod non libere sed serviliter appeteret homo finem, libere autem quae sunt ad finem».

[38] Su Roberto di Orford si veda R.L. Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 420-422.

[39] «[…] voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo,

In accordo con questo passo di Tommaso, Roberto ritiene che la volontà sia necessariamente determinata a volere il fine ultimo per cui, se essa esercita un'azione nei suoi confronti, questa potrà essere solo di accettazione. Tuttavia, la volontà può liberamente stabilire se compiere tale atto predeterminato; la libertà di esercizio non consiste però nella capacità di agire o non agire, ma invece nella capacità di orientare l'intelletto a considerare un oggetto diverso dal fine stesso. In questo modo l'azione della volontà si può rivolgere ad un oggetto diverso, sfuggendo così al necessitarismo paventato da Guglielmo de la Mare:

> […] <Se> parliamo dell'azione rispetto al fine […], per quel che riguarda l'esercizio dell'atto agisce liberamente: può infatti non voler pensare al fine e di conseguenza non volere in atto né agire, e di conseguenza la volontà può tendere a questo. Se <parliamo> della determinazione dell'atto, allora qui non vi è libertà, ma la volontà vuole necessariamente, e questo sia che si consideri quella nozione di fine ultimo che è sufficiente perché ogni appetibile sia desiderato in base ad essa, sia che esso sia proprio quella cosa che è il fine ultimo[40].

È facile vedere l'abbozzo della dottrina difesa dallo pseudo Scoto: se la volontà non può sempre determinare la modalità del proprio atto, può però sempre scegliere autonomamente il proprio oggetto. La differenza più vistosa è che per Roberto questo potere della volontà riguarda anche ciò che egli chiama il fine ultimo nella sua realtà (*ipsa res quae est ultimus finis*), ovvero Dio stesso: la libertà della volizione del fine diviene così contingenza, una

voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non» (Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I^{a} II^{ae}, q. 10, art. 2, *in corp*., Leonina, 6, p. 86a).

40 «[…] <Si> fit sermo de actione eius (scil. agentis) respectu finis […] quantum ad exercitium actum libere agit: potest enim de fine non cogitare et per consequens nec actu velle nec agere, et per consequens voluntas potest in hoc tendere. Si quantum ad determinationem actus, sic non est ibi libertas sed necessario vult, et hoc sive accipiatur ratio ultimi finis qui est ut sit sufficiens, quia unumquodque appetibile sub hoc ratione appetitur, sive sit ipsa res quae est ultimus finis» (Robertus De Orford, *Correctorium Corruptorii Sciendum*, ed. critique par P. Glorieux, Vrin, Paris 1956, p. 208, modificata).

conclusione certo inaspettata per un teologo domenicano contemporaneo di Enrico di Gand, ma non in contraddizione con quanto implicitamente affermato da Tommaso d'Aquino.

Ma Roberto non è un pensatore isolato: intorno alla fine del secolo Tommaso Sutton[41], che abbiamo già nominato fra i primi domenicani critici nei confronti di Scoto, difenderà una dottrina del tutto simile e nelle sue *Quaestiones ordinariae* affermerà ancor più esplicitamente di Roberto che la volontà grazie alla libertà di esercizio può interrompere l'apprensione della beatitudine e in questo modo non volerla:

> […] la volontà può non volere la beatitudine con un atto immediato. Infatti può distrarre la concentrazione dalla sua apprensione e così per quel che riguarda l'esercizio dell'atto non è necessitata a volere la beatitudine[42].

Si tratta di un testo composto intorno al 1300, sicuramente pochi anni prima delle *Collationes oxonienses*, e che pare suscitare polemiche nello stesso ambiente dei predicatori. Anche se è difficile stabilire la cronologia relativa delle opere dei teologi domenicani del periodo, sembra infatti del tutto probabile che Tommaso Anglico, nel suo *Liber propugnatorius contra Johannem Scotum*, abbia di mira i suoi stessi confratelli quando afferma che la considerazione del fine è parte integrante dello stesso fine, e non può perciò essere oggetto di una scelta autonoma:

> se poi si dicesse che la volontà del beato può distogliere l'intelletto dalla considerazione <del fine>, dico di no, perché tale considerazione ha la caratteristica del bene sommo e del fine, e il fine muove la volontà con necessità anche a questo[43].

[41] Su Tommaso Sutton si veda H.G. Gelber, *It could have been otherwise. Contingency and necessity in Dominican theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, Leiden 2004, p. 34.

[42] «[…] potest voluntas non continuo actu velle beatitudinem. Potest enim avertere intentionem ab apprehensione eius, et ita quoad exercitium actus non necessitatur velle beatitudinem» (Thomas Sutton, *Quaestiones ordinariae*, q. 6, ed. J. Schneider, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, p. 169).

[43] «Si autem dicatur quod voluntas beati potest divertere intellectum a considerationem, dico quod non, quia talis consideratio habet rationem summi boni et finis, ad quod finis movet etiam necessario» (Thomas Anglicus, *Liber propugnatorius*

Tornando ora allo pseudo Scoto, sembra quanto meno probabile che egli prenda spunto da queste dottrine che, se pur difese da teologi domenicani, risultano in ogni caso sufficientemente diffuse nei dibattiti oxoniensi del tempo. Egli, infatti, sviluppa una teoria che non fa solamente uso della distinzione tipicamente tomista fra esercizio e determinazione dell'atto, ma che ripete anche quella peculiare lettura dei testi tommasiani, centrata sulla capacità della volontà di orientare a piacere la considerazione dell'intelletto, che era stata operata da Roberto di Orford e poi ripresa da Tommaso Sutton. Si tratta di un'interpretazione inconsueta nella speculazione domenicana, tanto da poterla considerare non già un elemento genericamente tomista, ma un segno distintivo di una linea di pensiero – per altro già riconosciuta – che conduce da Roberto di Orford a Tommaso Sutton[44].

Le *collationes oxonienses* sulla volontà trasmetterebbero allora una teoria della volontà fortemente eclettica, dove i più aggiornati esiti della riflessione francescana (la dottrina dell'assenza di motivo per non volere l'essenza divina di Roberto di Conington) e di parte della riflessione domenicana (la dottrina della capacità della volontà di distogliere l'intelletto dalla considerazione del fine di Tommaso Sutton) sono messi in opera per articolare una teoria moderata che, diversamente da quanto aveva fatto Scoto ma in linea con le più diffuse posizioni minorite del tempo, limita la contingenza della fruizione allo stato attuale, ammettendone invece la necessità *in patria*.

super primum Sententiarum contra Johannem Scotum, d. 2, q. 1, ed. Venetiis 1523, Nachdruck Minerva GMBH, Frankfurt a. M. 1966, f. 18ra). Per le diverse ipotesi riguardo all'identità dell'autore si veda Friedman, *Dominican Quodlibetal Literature*, p. 423, e la letteratura lì citata.

44 Gelber nota come Tommaso Sutton fu l'ultimo di quella prima linea di difesa di Tommaso d'Aquino a cui era appartenuto anche Roberto di Orford: Gelber, *It could have been otherwise*, p. 59.

4. *Conclusioni*

Al termine di questa analisi possiamo allora concludere che le questioni sulla volontà presenti nelle *Collationes oxonienses* ci consegnano una dottrina originale tesa a contrastare gli esiti più radicali della teoria della volontà di Scoto, e che in questa operazione fanno riferimento sia alla dottrina di Riccardo di Conington, sia all'atipica lettura di Tommaso diffusa fra i domenicani inglesi, mostrandosi così del tutto aggiornato sulla produzione filosofica oxoniense degli inizi del secolo. Almeno le loro conclusioni generali sono vicine a quelle più comunemente raggiunte dai teologi francescani dell'inizio del XIV secolo che, a Oxford come a Parigi, sono restii ad accettare gli esiti più estremi della dottrina di Scoto, quale appunto quella della contingenza della fruizione beatifica.

Le sei questioni sarebbero allora l'espressione dei dibattiti sviluppatisi all'interno dell'ordine francescano in sedi extrauniversitarie come, appunto, il convento francescano di Oxford, e forse proprio a seguito della presenza di Scoto stesso che, come ipotizzato da Dumont, nel 1305 potrebbe aver guidato parte di queste discussioni, suscitando però reazioni contrastanti che avrebbero trovato espressione nel breve *corpus* di questioni sulla volontà poi inserito nella raccolta delle questioni autentiche.

Tobias Hoffmann

Peter Auriol on Practical Judgment and Angelic Sin

Angelic sin is a scenario where a highly intelligent being intentionally and freely chooses a supremely irrational act. This scenario pressed medieval theologians to clarify the relationship between the cognitive and volitional dimensions of intentional action. Peter Auriol chose the discussion of angelic sin as a privileged place to present his theory of two kinds of practical judgments, one purely cognitive, the other involving both intellect and will. This «Dual Judgment Theory», as I will call it, is fundamental in his account of free decision (*liberum arbitrium*) and pivotal in his treatment of the two topics to be discussed in this paper: (1) What accounts for the possibility of angelic sin? (2) Did Lucifer desire equality with God, that is, did he want something impossible? These questions give Auriol the occasion to examine the connection between cognitive and volitional failures and the scope of intellect and will.

The goal of this paper is to assess the philosophical value of Auriol's theory of practical rationality by investigating whether his Dual Judgment Theory successfully explains the genesis of immoral and irrational acts in agents with intact rational capacities[1]. Although I will argue that Auriol's theory fails, I wish to

[1] Peter Auriol's practical philosophy has not received the attention it deserves. Existing studies that concern free will discuss it from perspectives other than that of practical rationality; see J. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, C. Winter, Heidelberg 1909, pp. 229-232; C. Schabel, *Theology at Paris 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contin-*

show that it offers some valuable insights that a successful theory can build upon.

1. *Can Angels Sin? - The Relationship between Cognitive and Volitional Failures*

The question of the possibility of angelic sin is analogous to the classical question of the possibility of incontinence or *akrasia* (that is, intentional action contrary to one's better judgment). But to account for angelic sin is more challenging than explaining incontinence, for, unlike the incontinent, the angels enjoyed optimal conditions for avoiding such acts: according to medieval theologians, they were endowed in their natural constitution with a flawless intellect and will, and furthermore, at the time they sinned, the working of their intellect and will was unobstructed by passions (because they are purely intellectual creatures) or bad dispositions (because prior to their first sin they could not have had any bad habits). The solution to this problem requires an explanation of the relationship between cognitive and volitional defects to explain what goes wrong when perfect intellectual creatures intentionally act contrary to what they know to be best.

Auriol states his theory in opposition to Aquinas's solution, which shall be presented first, along with Auriol's critique. Next, I will examine Auriol's answer. Despite his critique of Aquinas, Auriol's explanation shares an important element with Aquinas's account, namely, that angelic sin presupposes a certain cognitive failure. While Aquinas does not clarify the will's role in bringing about the cognitive failure, Auriol explicitly traces it to the will, as he explains by means of his Dual Judgment Theory. As shall

gents, Ashgate, Aldershot 2000; T. Marschler, *Petrus Aureoli im Disput mit Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Willensfreiheit Gottes*, in M. Gerwing, H.J.F. Reinhardt (Hrsg.), *Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl zu seinem fünfundachtzigsten Geburtstag*, Aschendorff, Münster 2009, pp. 206-225; C. Schabel, *Landulph Caracciolo vs. Peter Auriol on the Divine Will*, in this volume.

become clear, problems analogous to the ones Auriol reprimands in Aquinas's solution will surface in his own theory.

1.1 *Aquinas's Account and Auriol's Critique*

Aquinas's explanation of the possibility of angelic sin is governed by the premise that, at least prior to their sin, their intellect is free of ignorance (that is, the failure to know something one is supposed to know) and it is not subject to error (that is, a mistaken judgment)[2]. Hence he excludes the possibility that the evil angels sinned because they desired something evil that they mistakenly considered to be good. Instead, Aquinas argues that they sinned by desiring something good under the aspect of the good, namely happiness, yet not according to the divine rule according to which they ought to have desired it. In fact, according to Aquinas, they desired supernatural happiness as something to be obtained by their own power, rather than as a gratuitous gift of God. Importantly, Aquinas explains the disregard of the divine rule not as a clear-eyed rejection, but rather as a lack of consideration, which itself is not sinful[3].

Peter Auriol discusses Aquinas's explanation in some detail and rejects it. His recapitulation of Aquinas's theory focuses on inconsideration as a precondition for angelic sin. Auriol does not find Aquinas sufficiently clear with regard to the voluntary character of the lack of consideration that leads the evil angels into sin. If the lack of consideration is to explain why some angels sinned and others did not, it cannot be due to chance. Nor can it be because of the natural constitution of angels, because Lucifer was the highest angel and yet sinned, while other, lower angels

[2] Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 58, a. 5, Leonina, 5, p. 87a-b; see also q. 63, a. 1, arg. 4 and ad 4; Leonina, 5, pp. 121a-122b. For Aquinas, *after* their first sin, an inordinate will can lead demons to make false theoretical and practical judgments; see *De malo* q. 16, a. 6, Leonina, 23, p. 310b.

[3] Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 63, a. 1, ad 4, Leonina, 5, p. 122a-b; *De malo* q. 16, a. 2, in corp. et ad 1, Leonina, 23, pp. 288b-289b; a. 3 *in corp*., Leonina, 23, p. 294a-b.

remained good. So the inconsideration must be willful, in which case sin is to be traced to the will rather than to the intellect[4]. Also, Auriol does not see why failing to think about grace might be sinful unless one were always required to think about grace. But if that were the case, then inconsideration itself would be the first sin, rather than the precondition for the first sin[5]. A further argument against Aquinas is by authority: in article 129 of the 1277 condemnations, Bishop Tempier rejected the idea that, when the intellect is fully lucid, the will cannot depart from it[6].

Auriol's critique of Aquinas is not quite fair. Aquinas took pains to argue that the inconsideration is not itself a sin, for although an action is upright only if it is done according to the rule that governs this action, one is not bound to think of the rule constantly, but only when one performs the action for which the rule is relevant, just as a cabinet-maker is not bound to hold his yardstick in his hands constantly, but only when he is actually cutting wood[7]. Furthermore, Auriol also misrepresents Aquinas's view inasmuch as, for Aquinas, the point is not simply that the evil angels failed to think about grace - it would indeed be hard to see anything reproachable in that. The point is rather that they failed to think about the divine rule of action, and it is according to this rule that the acceptance of grace is required for uprightness.

[4] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Ms. Firenze, BNC, Conv. Soppr. A.III.120 (henceforth Fb), f. 30rb; Rome 1605 edition (henceforth X), p. 78aF-bA. *Reportatio* II, d. 4, q. 3 is transcribed in the appendix, collating Fb and Ms. Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, B 159. Other citations of the *Reportatio* are given with full quotation (transcribed from Fb). Although X generally does not have a reliable text, references to X will be included so as to allow for precise citations.

[5] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30rb, X, pp. 78bF-79aA.

[6] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30rb, X, p. 78bE; D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, p. 118.

[7] Thomas de Aquino, *De malo* q. 1, a. 3, *in corp.*, Leonina, 23, p. 16a. For Aquinas's account of angelic sin, see J. Maritain, *Le péché de l'Ange*, «Revue Thomiste», 56 (1956), pp. 197-239, translated into English by W.L. Rossner as *The Sin of the Angel: An Essay on a Re-interpretation of Some Thomistic Positions*, Newman Press, Westminster, Md. 1959; T. Hoffmann, *Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 89 (2007), pp. 122-156.

In any event, for the purpose of this paper, what is important is not whether Auriol's critique of Aquinas is justified, but rather that, for Auriol, any cognitive deficiency involved in sin must be voluntary, that is, the will must play a role in it. This is key to Auriol's own explanation of the possibility of angelic sin.

1.2 *Auriol's Solution*

Auriol's theory combines intellectualist and voluntarist assumptions. He shares the intellectualist tenet that evildoing presupposes ignorance of what is truly good, for the assumption is that no one desires evil as such. Auriol subscribes to the Aristotelian adage that «every evildoer is ignorant» (*EN* III, 1, 1110b 28–30), which is typically taken to mean that whenever one desires or chooses something evil, one is not aware that it is not truly good. But Auriol also wants to acknowledge the seemingly opposite position that the will is free to act counter to one's particular practical knowledge, which is the view Tempier defended by condemning article 129[8].

The issue comes down to a problem that was hotly debated in the late 13th and early 14th century, that is, to what extent volitional failures originate ultimately in the will itself and to what extent they are traceable to a malfunctioning of the intellect. Locating the origin of sins in a defective will rather than in the intellect threatens the intentional character of these acts, that is, the character of having been chosen for a reason. Conversely, locating their origin in a cognitive defect threatens their contingent character, for unless the cognitive defect is itself willed, it would not be up to the agent to avoid it. To hold the agent responsible for the sinful act presupposes, however, that the act be both intentional and contingent.

[8] Concerning the Aristotelian adage, see Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30rb, X, p. 79aA; concerning Tempier's condemnation of a. 129, see Fb, f. 30rb, X, p. 79aD.

The main idea of Auriol's explanation of angelic sin is relatively simple, although the theoretical foundation for his explanation is rather complex. Practical reasoning - whether angelic or human - involves one kind of practical judgment that precedes the involvement of the will, and another kind that is obtained thanks to a determination of the will. He calls the former «indicative judgment» (*actus / extimatio / iudicium enunciativus / -a / -um*) and the latter «imperative judgment» (*actus / extimatio / iudicium imperativus / -a / -um*). The indicative judgment was not erroneous in angelic sin, but the imperative judgment was. The error in the imperative judgment is due to an intervention of the will, but the will commits a sinful act only after the erroneous imperative judgment[9].

The merit of this solution depends on the soundness of Auriol's theory of practical rationality, that is, his Dual Judgment Theory. He dedicates more than half of his discussion of the possibility of angelic sin to the explanation of the Dual Judgment Theory; to my knowledge, with the exception of the discussion of free decision in book II, distinction 25, he nowhere else gives it so much space. I will now present this theory and ask whether it is an adequate account of the relation between cognitive and volitional deficiencies in sinful choices.

1.3 *The Dual Judgment Theory*

According to Auriol, the practical deliberation that shapes the acts of the will subsequently involves indicative judgments and imperative judgments. The former are expressed in the indicative mood: «One must elicit the act that is according to reason», the latter in the imperative mood: «Do now what is according to reason!»[10]. The essential difference between the two judg-

[9] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, ff. 30vb-31ra, X, p. 80aC-bC.

[10] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79aB. Auriol was undoubtedly inspired by a passage from Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 17, a. 1, *in corp*., Leonina, 6, p. 118b: «Imperare autem est quidem essentialiter

ments consists in their relation to the will. The indicative judgment is antecedent to any involvement of the will, and it has no definitive effect on the will. The intellect forms the indicative proposition that «this is to be done» on the basis of the matter under consideration and by syllogistic reasoning from the first practical principles[11]. This implies that this judgment is not up to us, at least not directly. By contrast, the imperative judgment is obtained through «the determination of free decision, which is in fact not the intellect alone, or the will alone, but both intellect and will»[12]. This imperative judgment is up to us and can either conform to the indicative judgment or be contrary to it. Although Auriol said that it is determined by will and intellect, a few lines later he breaks down the respective roles of intellect and will: it is a judgment (*arbitrium*) on account of the intellect, and it is free on account of the will[13]. The imperative judgment, which Auriol also calls the «last practical judgment», is sandwiched between two activities of the will. It is obtained by the *determination* of the will (which is not a full-blown volition or will-act), and then it shapes the *act* of the will, that is, an act of desire, choice, or delight. Auriol summarizes this process:

actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, *Hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; puta cum alicui dicitur, *Fac hoc*. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, ut supra dictum est. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis».

11 Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79aD. Unfortunately, Auriol does not tell us concretely how the genesis of indicative judgments is supposed to work.

12 Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79aE-aF. Auriol gives more details about the nature of the determination and its difference from elicited acts of the will (like choices and desires) in d. 25, q. 2, Fb, f. 99va, X, pp. 266bD-267aA.

13 Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79aF-bA.

The intellect presents a proposition only indicatively and by way of notification; the will, however, determines it in its freedom by commanding, and then this information is for the first time made imperative, and it moves the will to its choice, and thus the will moves itself incidentally, for it moves first to the determination and to the command of the intellect, and through that it moves itself to its volition, insofar as the command that was determined by the will moves the will to its choice[14].

The process can be illustrated by this scheme:

determination of the will
cognitive activity → indicative judgment → imperative judgment → volition (desire, choice, or delight)

What is important for the explanation of angelic sin (and for free decision in general) is above all the different grip these judgments have on the will. The informative judgment does not move the will; however clearly one might have it, even as regards the particular case under consideration, the will can act against it. Thus Auriol sees himself in agreement with Tempier's rejection of article 129[15]. The imperative judgment, conversely, entails the will's adhesion. This is why Auriol can subscribe to Aristotle's adage that every evildoer is ignorant, for when the imperative judgment is upright the will cannot be sinful. The only way the will can depart from the imperative judgment is by suspending

[14] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79bA. Auriol denies that the will can move itself *per se*, that is, he holds that the will cannot cause its own movement by itself. But he defends *per accidens* self-movement of the will, that is, he holds that the will can influence that which causes its movement. This theory provides the ontological foundation for his Dual Judgment Theory, for it is precisely by determining the practical judgment, which then moves the will to its act, that the will exercises *per accidens* self-movement. See Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 1 (on *per accidens* self-movement in general) and q. 2 (on the will's *per accidens* self-movement), in particular Fb, f. 99va-vb, X, pp. 266bD-267aA. I cannot here give Auriol's theory of the will's incidental self-movement the attention it deserves, but I intend to do so in a separate paper.

[15] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3, Fb, f. 30va, X, p. 79aD-aE; see also Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 2, Fb, f. 99vb, X, p. 267aF.

its determination, so that the judgment reverts to being merely informative[16].

In the case of incontinence, the imperative judgment states the opposite of the informative judgment, as Auriol says in offering his interpretation of Aristotle's account of incontinence:

> First some major premise is taken into consideration, such as that it is bad to commit inordinate sex because the good of reason is to be chosen. But this judgment is informative, general, and not imperative. Hence choice does not yet follow upon this judgment; but afterwards, under the influence of passion, the incontinent man, while he still retains the universal judgment, nonetheless embraces the opposite particular judgment, namely that now it is good to have sex with this woman because whatever is pleasurable is to be chosen. And then the will determines this [indicative] judgment for the first time and makes it imperative, whereupon at once the corresponding choice ensues in the will[17].

Auriol explains angelic sin in a way quite similar to his explanation of incontinent behavior:

[16] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 2, Fb, f. 99vb, X, p. 267aE-bA: «Hoc ergo iudicium dicitur imperativum, quod idem est quod 'fac hoc', ad quod concurrunt intellectus eliciendo et voluntas determinando. Hoc inquam est tale iudicium quod est aptum movere ad volitionem et in cuius oppositum eo stante non posset voluntas velle, licet bene posset determinationem eius suspendere. Primum autem iudicium, scilicet enunciativum, non movet, unde stante eo quantumcumque perspicuo in intellectu, voluntas posset in oppositum ferri. Hoc ergo secundo modo voluntas determinat elicitivum volitionis ad agere pro quanto de iudicio enunciativo facit videre praeceptivum et imperativum, quia concurrit ad ipsum determinando». See also Petrus Aureoli, *Scriptum in primum Sententiarum* d. 1, q. 8, n. 90, ed. E.M. Buytaeart, E. Nauwelaerts, The Franciscan Institute, F. Schöningh, St. Bonaventure, N.Y., Paderborn 1952, vol. 1, p. 443: «Contra huiusmodi autem iudicium intellectus, voluntas non potest moveri, immo si movetur in oppositum statim concomitatur oppositum arbitrium intellectus, iuxta illud III *Ethicorum*: Ignorat quidem omnis malus quid oportet operari, et propter tale peccatum universaliter fiunt mali».

[17] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 2, Fb, f. 29va, X, p. 75aC-aD: «Unde accipitur primo maior aliqua, puta malum est fornicari, quia bonum rationis est eligendum. Sed hoc est extimatio quaedam enunciativa, et in universali, et non imperativa. Ideo ad hanc nondum sequitur electio, sed postmodum incontinens occurrente passione, licet habeat universalem, accipit tamen oppositam extimationem in particulari, puta modo est fornicandum cum ista, quia omne delectabile est eligendum. Et tunc voluntas determinat primo talem extimationem et facit eam esse imperativam, quam statim sequitur electio conformis in voluntate».

Thus also King Solomon said very bad things about women according to the indicative judgment, but he chose to have them nonetheless by his imperative and deliberate judgment. Likewise, an evil angel can say «It is very bad to hate God», but still by his free judgment decree the opposite; and these are the acts in which one's fundamental moral awareness is extinguished[18].

Auriol's Dual Judgment Theory gives an account of the fact that rational desire, for example «I want X», involves a judgment about X. Conversely, it also explains how a practical judgment involves desire. It describes the difference between practical judgments a person might hold without being committed to them (such as the incontinent person who admits that adultery is bad) and a fully internalized conviction which engages not only a person's intellect, but also his or her will and affection.

1.4 *Unsolved Problems*

The phenomenology of the difference between uncommitted and fully engaged practical convictions, as Auriol presents it in his Dual Judgment Theory, seems convincing. What is problematic, however, is the moral psychology that underlies this theory. I see two problems in his explanation of the possibility of angelic sin[19].

One problem concerns the nature of angelic sin as an intentional act. If the angelic will can determine the intellect to an erroneous imperative judgment without presupposing any flaw on the side of reason, then the Aristotelian dictum that every evildoer is ignorant becomes irrelevant. Granted, Auriol denies

[18] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 7, q. 2, Fb, f. 34va, X, p. 91bA: «Unde et Salomon pessima enunciabat de mulieribus, tamen iudicio imperativo et deliberativo eligebat illas (illa Fb). Sic angelus malus potest dicere: 'pessimum est odire Deum', et tamen actu arbitrativo imperat contrarium, et isti sunt actus in quibus synderesis extinguitur».

[19] Auriol's theory faces objections not only with regard to its underlying moral psychology, but also concerning the metaphysical assumptions he makes, in particular the idea of the will as a *per accidens* self-mover (see note 14). I do not address these difficulties in this paper.

clear-eyed *akrasia* (that is, fully conscious action contrary to one's better judgment) with regard to the *imperative practical judgment*: when it commands «Do this now», the will cannot refuse its adherence. But to all intents and purposes, the possibility of clear-eyed *akrasia* is built into his theory of practical rationality, for in the case of angelic sin he allows that under optimal knowledge conditions the correct *indicative practical judgment* might be corrupted by the will into an erroneous imperative judgment. So the issue is just shifted one step back. But then Auriol is constrained to admit what he apparently intended to avoid, namely, the possibility of an unmotivated pursuit of evil. Yet his Dual Judgment Theory allows that the will's *determination* of the practical judgment does not itself contain any rational dimension, for it is not itself governed by any judgment, and so it is unmotivated. The will's *act* resulting from the practical judgment, however, is supposed to be a rational act, for it follows upon a practical judgment. Yet whether one allows the will to depart from the last practical judgment for no reason, as more radical voluntarists than Auriol do, or whether one allows the last practical judgment to depart from the informative judgment for no reason, as Auriol himself does, comes down to the same thing. In neither case is the act of the will going to be determined on rational grounds. Auriol's account, like every account that stresses voluntarist dimensions in free decision, is vulnerable to the «luck objection»: the evil angels might have sinned simply because they were unlucky enough to have made an unfavorable determination of their imperative judgment.

Auriol's account faces a second, related objection. Not only does this account imply that the detrimental determination of the bad angels' imperative judgment occurred without a reason; Auriol would also have to say that it happened without sin. This follows from the fact that the determination of the imperative judgment is not itself a volition; rather, the sinful volition occurs only when the corrupt imperative judgment imposes itself on the will. If indeed the corrupting determination of the imperative judgment were itself sinful, then Auriol would have committed

the same mistake he criticized in Aquinas. If what is taken to be a precondition for sin (non-consideration for Aquinas; the determination of a corrupt imperative judgment for Auriol) turns out to be itself sinful, then it is of no use for explaining the possibility of the first sin.

So the determination of the imperative judgment, although it is that which leads to a good or a bad choice (and thereby to eternal bliss or perpetual misery) is itself neither rational nor sinful. And for this reason, the act of the will which results from such a determination is likewise going to be neither rational nor sinful.

Auriol seems to realize that this part of his theory is the most vulnerable to critique. In his treatment of the self-movement of the will in Book 2, distinction 25, Auriol sheds more light on the will's determination by engaging an objection: to avoid circularity or an infinite regress, one might as well admit that the will produces its own act immediately, rather than by the detour of determining the intellect[20]. Auriol has two responses to the problem. The first is disappointing. To say that the will determines something without a formal will-act means, as Auriol explains, that this determination happens entirely *in* the intellect, although not *by* the intellect but rather by the will:

> With regard to the activity, to determine is an act of the will, but with regard to its reception, it is of the intellect […] just as the motive power [i.e., the power to move one's limbs] is determined by the will, without the will's eliciting the movement [of the bodily limbs], and also without an actual volition with respect to this movement[21].

The issue remains obscure. Auriol gives a second response, which is more promising:

[20] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 2, Fb, f. 100ra-rb, X, p. 268aC-aE.

[21] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 2, Fb, f. 100rb, X, p. 268aE-bA: «Respondeo. Nullum inconveniens est quod voluntas dicatur determinare absque formali aliquo medio quod est velle, nam determinare est actus voluntatis active, et est intellectus susceptive. Non habeo ergo pro inconvenienti quod aliquis actus sit a voluntate in alia potentia qui sit actus determinativus absque primo velle in voluntate elicitive, sicut patet quod potentia motiva determinatur a voluntate absque hoc quod voluntas eliciat motum, absque etiam actuali volitione respectu illius motus».

I say that that by which the will determines the motive power and the like is the very substance of the soul. In fact, by 'determining' I do not mean an elicited act, nor an action that has a produced result, but rather I mean thereby that the act of understanding - both with regard to its being elicited, and with regard to that which it moves - is in the power of the soul[22].

So the point he wants to make with his Dual Judgment Theory is simply that the practical judgments which determine our choices are up to us. Still, the threat of circularity remains, unless one were to abandon the sequential model of practical judgments and choices where the will is responsible for the freedom of acts of the intellect (i.e., practical judgments), which in turn precede the free acts of the will (i.e., desires, choices, or acts of delight). The problem of circularity that Auriol's theory faces is only fully overcome when one makes practical judgments and acts of the will coincide, as for example Aquinas did late in his career by positing them as the formal and the material principles of one and the same act of choice[23].

But whatever moral psychology one might adopt, to try to explain the cognitive and volitional dimensions of angelic sin in a way that accounts for the intentionality and for the contingency of their act remains an unsolved challenge. According to Auriol, both the good and the bad angels had a reason for their choice, but why did some act on one reason and others on another?

2. *Could Lucifer Desire Equality with God? - The Scope of Intellect and Will*

In Auriol's Dual Judgment Theory, something happens when a purely cognitive practical judgment becomes a last practical judgment that has a hold on the will's act. Something original, not

[22] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 25, q. 2, Fb, f. 100rb, X, p. 268bA-bB: «Dico enim quod illud quo voluntas determinat potentiam motivam, et alia huiusmodi, est illamet substantia animae; per determinare enim non intelligo actum elicitum, nec actionem habentem terminum productum, sed intelligo per hoc quod actus intellectionis etiam quoad suum elici, et quoad hoc quod moveat, est in potestate animae».

[23] Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 13, a. 1, Leonina, 6, p. 98a-b.

traceable to the informative judgment, becomes constitutive of the imperative judgment. For Auriol, it is the will's determination that accomplishes this transition. It is unclear, however, what exactly this determination adds to the informative judgment to make it imperative. The will's determination does not seem to add any new content, since there is no novel cognitive content in the case in which the informative and imperative judgments line up (e.g., «this is to be done» and «do this now!»). But even where they do not line up (e.g., «it is bad to commit inordinate sex» and «now it is good to have sex with this woman»), it seems that the will's determination does not generate the different cognitive content of the imperative judgment, but is only responsible for the fact that the practical intellect now sees the matter from a different perspective (the good of pleasure rather than the good of reason)[24].

Auriol does admit of a case, however, in which the will generates a new content in the imperative judgment that was not contained as such in the indicative judgment. He makes this point in discussing whether Lucifer could desire something he knew to be impossible, namely, equality with God[25]. Auriol's view is that it was possible for Lucifer to desire equality with God, yet de facto he did not, because he realized that it was futile[26]. What is interesting for our present purposes is his explanation of why he considered it possible, for not only is this another instance where he makes use of the Dual Judgment Theory, but it also sheds

[24] Cf. note 17.

[25] On Scriptural grounds (*Is*. 14, 13-14), medieval theologians generally admitted that Lucifer sinned by desiring equality with God; see, e.g., Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 6, q. 2, Fb, f. 32vb, X, p. 86aD-aE. Yet they disagreed about whether he desired equality with God only in certain respects, for example, wanting to be completely independent like God, or whether he desired unqualified equality with God.

[26] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 6, q. 2, Fb, f. 32vb, X, p. 86aE: «Hic ponam duas propositiones; prima est quod angelus voluntate elicitiva et deliberativa et efficaci potuit appetere Dei aequalitatem si voluisset, licet voluntas illa esset indiscreta». Fb, f. 33ra, X, p. 87aB-aC: «Secunda propositio est de facto; puto quod angelus malus non appetiit de facto aequalitatem Dei; non quidem propter hoc quod fuerit impossibile, sed quia videbat quod erat fatuum et impossibile habere».

further light on the theory by addressing the creative character of the transition from the informative to the imperative judgment.

The difficulty is this: that Lucifer be equal to God involves a contradiction, for it would imply both that it is he, Lucifer, who is God, and that he is no longer Lucifer (for Lucifer is a creature) – in short, that he simultaneously is and is not. But something contradictory is not a conceivable state of affairs, and it seems that what is inconceivable cannot be the object of desire[27]. But Auriol reasons differently; he admits that what is inconceivable for the intellect can still be an object of the will. Thus for Auriol the scope of the will extends further than the scope of the intellect.

Auriol again makes use of his Dual Judgment Theory to explain this. The informative judgment, which follows directly upon the nature of the thing under consideration, cannot be about impossible things, but the imperative judgment can. The text deserves being quoted at length:

> The judgment of the intellect is twofold: one is informative, following the nature of the thing, and that judgment is not about impossible things; another follows free decision, which is imperative, and only this judgment is in our power, and nothing before it - indeed, willing itself is only in our power because this imperative judgment is in our power, inasmuch as it follows the determination of the will […]. The intellect is not moved to this free, imperative judgment by the object; rather, this judgment proceeds from free decision, which includes both intellect and will. The intellect is [moved] actively insofar as it is free, proceeding from free decision on account of the will, but it is moved passively on account of the intellect. Thus free decision as a whole both moves and is moved, although by means of two different components; and this judgment may well be of impossibile things, although not indicatively as if one were to say, «I am God» or «I will be God»[28].

[27] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 6, q. 2, Fb, f. 33ra, X, p. 86bF: «Secundum dubium est, quia nullus potest diligere quod non potest extimare; sed impossibile est quod aliquis qui sit creatura extimet se Deum, et hoc propter contradictionem, quia appeteret se esse se et non esse se».

[28] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 6, q. 2, Fb, f. 33ra, X, pp. 86bF-87aB: «Extimatio intellectus est duplex, quaedam enunciativa sequens naturam rei, et haec non est impossibilium; quaedam vero sequens liberum arbitrium, quae est imperativa, et talis existimatio est mere in potestate nostra et primo; immo velle non est in potestate

The informative judgment does not concern impossible things, presumably because it follows upon the nature of the object under consideration. In contrast, Auriol says of the imperative judgment that it is not obtained by consideration of the object under consideration, but by free decision. Auriol does not tell us here how free decision is supposed to cause the imperative judgment; in normal situations, Auriol presumably does not make the will responsible for generating new cognitive content, but only for directing the intellect's attention. Yet interestingly, in the case under discussion Auriol now wants to allow that the will *alters* the content of the informative judgment, for while the informative judgment only regards what is possible, the imperative judgment can extend to impossible states of affairs.

What Auriol implies here is that the will has the capacity to move the intellect to take in a cognitive content that is not received as such from any object under consideration! For Auriol, however, it is not that the will produces this content from nothing. The will rather connects things that the intellect understood separately but did not itself connect, since the intellect taken by itself is bound to follow the nature of things. Auriol expresses this idea of the will establishing mental connections in this short passage:

> The will is no less powerful in desiring than the intellect is in representing; rather some things that the intellect, following the nature of the object, cannot put together, the will can compile and desire. But the intellect can present the simultaneity of a contradiction; hence it can present that it is contradictory simultaneously to be and not to be; hence the will can will it[29].

nostra nisi quia talis imperativa extimatio est in potestate nostra, quia sequitur determinationem voluntatis. Hinc est quod velle in pueris non est in potestate voluntatis, quia extimatio in eis non imperatur libere a voluntate propter deordinationem phantasmatum. Ad talem autem extimationem imperativam et liberam non movetur intellectus ab obiecto, sed illa est a libero arbitrio, qui includit intellectum et voluntatem, et est active in quantum libera est a libero arbitrio per rationem voluntatis, passive vero per rationem intellectus, ita quod totum liberum arbitrium movet et movetur, licet per aliam et aliam partem, et huius extimatio bene potest esse impossibilium, licet non indicative dicendo 'ego sum Deus' vel 'ego ero Deus'».

[29] Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 6, q. 2, Fb, f. 32vb, X, p. 86aF: «Non minus est potens voluntas in appetendo quam sit intellectus in repraesentando, immo aliqua quae intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas compilare

This text is hardly understandable on its own terms. But it becomes clear in light of its unstated source, namely Duns Scotus's treatment of Lucifer's desire for the impossible. Duns Scotus conceives of the will as a '*vis collativa*', that is, a power that like reason is able to make mind-dependent relations. Just as reason can make *relationes rationis*, making mental connections between things that are not necessarily related in reality or that do not even exist (for example, comparing the features of two imaginary things), so too the will can make mental relations. For example, the will can relate a good to someone (wanting something for someone, i.e., love), or it can relate someone to a good (wanting something from someone, i.e., hope), or it can relate one good to another good as means and end (wanting something in view of something, i.e., employment, in Latin *usus*). For Duns Scotus, not only can the will *have* relations (this was common opinion, for the acts of love, hope, and employment are considered acts of the will and they involve relations to their objects), but it can *establish* these relations. In the case of Lucifer's desire to be equal with God, in Scotus's theory it was not his intellect that presented an inconceivable object to the will, for Scotus agreed with the common opinion that the angelic intellect is infallible. It was rather his will that combined what is incompatible, wishing the greatest happiness for himself, that is, relating what is a privilege of God to his own angelic nature. Thus in Scotus's view the will erred without presupposing an error in reason[30].

et appetere; sed intellectus potest praesentare simultatem contradictionis; unde potest praesentare quod esse et non esse simul sunt contradictoria; ergo voluntas potest velle».

[30] Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* II-A, d. 6, q. 1, Ms. Oxford, Merton College 61, f. 143v: «Ad primam rationem primae opinionis dico quod voluntas appetit ostensum, non tamen praecise, quia voluntas est vis collativa, sicut intellectus, cum possit uti; cum ergo intellectus apprehendit summum bonum ut Deum, non errat, nec cum apprehendit summam beatitudinem, nec cum apprehendit essentiam angeli. Sed cum intellectus format complexum, uniendo summam beatitudinem naturae angeli, unit eam cum sibi impossibili, et tunc errat. Sic voluntas, cum amat summam beatitudinem, non errat, nec cum amat essentiam angeli, cum sit quoddam bonum; sed tunc potest voluntas conferre hoc bonum illi bono et amare summam beatitudinem ipsi angelo, et tunc errando peccat». See also Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 6, q. 1, n. 19,

In the above quotation, Auriol adopts Scotus's theory of the will's ability to put together what the intellect had not put together in order to argue that there are objects of the will that are not objects of the intellect; in other words, that the scope of the will extends further than the scope of the intellect. This explains how, due to the involvement of the will, there can be an imperative judgment to desire something inconsistent, a judgment which the intellect could not have obtained from the consideration of the object at hand. So the imperative judgment, at least in this particular case, goes beyond the cognitive confines of the indicative judgment. The will's determination generates an original content of the imperative judgment that is not derived from the indicative judgment.

The will appears now as a quasi-cognitive power, for Auriol makes indeed the will responsible for certain cognitive dimensions of the imperative judgment. It is, again, a moral psychology where the activities of the practical intellect and of the will are not sufficiently united that leads to this consequence.

Conclusion

An agent with an impeccable intellect makes an unreasonable choice of his own accord - it is clear that something must have gone wrong with the volitional dimensions of this act. Yet the will does not act apart from the intellect, so something must also have gone wrong with the cognitive dimensions of the act. By means of his Dual Judgment Theory, Auriol tries to account both for the general possibility of such a sin and also for the specific nature of this sin as desire for something impossible. What is most valuable

Vaticana, VIII, pp. 32-33. For discussion, see T. Hoffmann, *Duns Scotus's Action Theory in the Context of His Angelology*, in L. Honnefelder *et al.* (Hrsg.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into his Philosophy. Proceedings of «The Quadruple Congress» on John Duns Scotus*, part 3, Franciscan Institute Publications - Aschendorff, St. Bonaventure, N.Y. - Münster 2010, pp. 403-420: pp. 408-412.

about this theory is the recognition that freedom is not something apart from practical knowledge, but within practical knowledge; how a rational agent sees the possibilities for action depends not only on the intellect, but also on the will.

Yet although Auriol stresses this connection between freedom and practical knowledge, he also separates freedom from practical rationality by holding that the free determination of a practical judgment is not embedded in reason. So, oddly, the will's determination of practical judgments, which is not itself fruit of any rational activity, does all the work in decision-making. Despite its pivotal role, it is the most obscure part of his theory. The awkwardness of his solution seems to be due to a questionable assumption he makes without argument, namely, that there are practical judgments that do not involve any free commitment of the person. He takes for granted that the indicative judgments are had unavoidably. I think it would be more promising to consider practical knowledge to involve the person's freedom from the beginning to the end, and to see intellect and will at work in unison at every stage of practical consideration[31].

Appendix

Below is found the transcription of *Reportatio* II, d. 4, q. 3, based on Ms. Firenze, BNC, Conv. Soppr. A.III.120, ff. 30ra-31ra, and Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek B 159, ff. 43ra-44va. I adopt the sigla Chris Schabel uses in his edition of *Reportatio* II, d. 2, p. 3, q. 1: Fb for the Florence manuscript, D for the Düsseldorf manuscript, and X for the Rome printed edition of 1605.

Schabel's edition is based upon the eleven extant manuscripts as well as the 1605 Rome edition. He was not able to establish

[31] I wish to thank the Alexander von Humboldt Foundation for its support while I was writing this article, and for providing funds for the acquisition of the two digitized manuscripts used in establishing a reliable text. I also thank Timothy Noone for helpful comments.

a stemma, but identified two groups of manuscripts; he ranks Fb highest in the first group and D second highest in the second group. Overall, he ranks Fb the best witness and conjectures that it might be the exemplar for the other manuscripts in this group. Schabel considers X to be the second worst witness[32]. Apart from particular instances, it is not worth listing the variants of X in the apparatus. Nevertheless, I include the page references to X, because this allows for more precise references to the text. Also, the apparatus does not mark one consistent difference between Fb and D: where Fb has *ergo*, D has *igitur*.

[32] C. Schabel, *Place, Space, and the Physics of Grace in Auriol's Sentences Commentary*, «Vivarium», 38 (2000), pp. 117-161: pp. 155-156.

<Petrus Aureoli, *Reportatio* II, d. 4, q. 3
Utrum mali angeli potuerunt peccare?>

[1] Ad tertiam quaestionem arguo primo quod Fb 30ra
angeli absolute non potuerint peccare, quia in angelis D 43ra
nulla erat ignorantia in intellectu; ergo non potuerunt X 78aB
peccare actu deordinato in voluntate. Consequentiam
probo, quia omnis malus est ignorans, per Philosophum
III *Ethicorum*[1]. Unde dicitur ibi: ignorat quidem omnis
malus, et propter ignorantiam mali fiunt. Antecedens
probo: tum quia angeli fuerunt creati perfecti in
naturalibus, tum quia poena praecessisset culpam, cum
ignorantia sit poena peccati /. X 78aC

[2] Contra, quia factum praesupponit potentiam,
sicut Philosophus dicit IX *Metaphysicae* contra
Garriton[2], sed angelus peccavit de facto, ergo etc.

<Responsio>

[3] Respondeo. Pono duas propositiones.

<Prima propositio>

[4] Prima est quod peccabilitas angeli non habet ortum
ex possibilitate inconsiderationis, ut quia fuit inconside-
ratus sive possibile ad non considerandum, ideo potuit

4 potuerint] potuerunt D **5** erat] est D **8** III] VII Fb D **14** IX] VIII D **15** Garriton] Gerriton Fb **17** propositiones] *om*. Fb **20-21** inconsideratus] inconsideratuus Fb; inconsiderativus D

[1] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, III, 1, 1110b 29-30.

[2] 'Garriton' is a corruption of 'Megarici'. It is found in the Arabic-Latin translation of the *Metaphysics*, see Aristoteles Arabico-Latinus, *Met*. IX textus 5, in B. Bürke, *Das neunte Buch (Θ) des lateinischen Großen Metaphysik-Kommentars von Averroes*, Francke Verlag, Bern 1969, p. 33. Nine of the ten manuscripts collated by Bürke read 'Garicon'; one reads 'Garicio'.

peccare.

[5] Hanc conclusionem pono propter opinionem cuiusdam doctoris[3] qui dicit sic, quod videlicet in
D 43rb omni peccante / praecedit primo quidam defectus /
X 78aD in intellectu, ita quod in intellectu praecedit error qui est asserere falsa pro veris, et hic error formaliter est quoddam nescire, et iste reputatur defectus primus in intellectu qui est nescire illa quae homo tenetur scire. Alius defectus in intellectu est inconsideratio, quando videlicet intellectus non habet in actu illud quod habet in habitu.

[6] Tunc ad propositum: dicunt quod licet in intellectu angeli non fuerit error et ignorantia, quia perfecti erant in naturalibus, tamen fuit ibi alius defectus qui idem est quod non considerare, et hoc de facto credendum
X 78aE est fuisse in angelo, scilicet quod omisit considerare / circumstantias quas si considerasset non peccasset. Illa autem circumstantia secundum sanctos et bene est gratia. Unde omisit considerare gratiam Dei, et ideo appetebat beatitudinem sibi dari sine gratia. Appetere enim beatitudinem absolute non erat actus deformis, quia nihil angelus appetisset quod sibi datum non fuisset, ideo si appetisset gloriam ad quam ordinatus erat, nihil inordinatum appetisset, sed quia omisit considerare de gratia. Beatitudo vero non erat apta haberi sine gratia, et
X 78aF istam circumstantiam / omisit considerare, ideo peccavit in quantum beatitudinem elegit habere sine gratia quam non consideravit licet teneretur considerare, ergo inconsideratio illa fuit causa quare peccavit, quia posse
Fb 30rb non considerare est causa quare angelus po/tuit peccare.

[7] Sed istam opinionem non puto esse veram. Ideo po-

23 pono] probo D **24** dicit sic] *inv*. D videlicet] non *add*. Fb **35** ibi] *om*. D **35-36** idem est] *inv*. D **40** Dei] *om*. D **41** appetere] apparere D **50** quia] quare Fb

[3] Thomas De Aquino, *Summa theologiae* I, q. 63, a. 1, ad 4, Leonina, 5, p. 122a-b.

no oppositam propositionem et probo eam primo sic: quia si inconsideratio fuit causa quare Lucifer peccavit, quaero quare Lucifer habuit magis istam inconsiderationem quam unus / angelus bonus qui erat X 78bA multo imperfectior eo in naturalibus. Aut a casu et sic peccasset a casu, nunc autem peccatum est in hiis quae sunt a proposito et ex deliberatione; aut fuit ex condicione naturae, et hoc non cum habuerit naturalia splendidissima et splendidiorem considerationem; aut fuit a voluntate istius nolentis considerare quemadmodum voluntas alterius volebat considerare, et si sic, habeo propositum quod prima radix peccati non fuit in angelo ex parte voluntatis sed ex parte intellectus /. X 78bB

[8] Secundo ad idem, quia si peccatum angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur quod non fuisset peccatum. Ratio est, quia appetere bonum sub ratione illa sub qua est appetibile non est peccatum; sed beatitudo secundum se et per propriam rationem est quoddam appetibile et non per rationem gratiae; ergo appetere beatitudinem absolute // non considerando de D 43va gratia non est peccatum.

[9] Et confirmo, quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem, secundum enim Augustinum / omnes volumus esse beati[4]. X 78bC

[10] Et confirmo tertio, quia multum refert habere actum electionis indebite circumstantionatum privative et contrarie, hoc est elicere actum cum circumstantia opposita, vel elicere actum carentem praecise circumstantia debita absque hoc quod ibi sit circumstantia opposita, sicut aliud est velle esse beatum sine gratia privative ut gratia non cadat in electione, nec eius oppositum, et aliud

56 inconsiderationem] considerationem D **60** hoc] *om*. Fb | cum] *om*. Fb **66** ad idem] *om*. D **69** sub] *om*. D | peccatum] necessarium D **70** per] *om*. D **72** absolute] et *add*. D **82** aliud] enim *add*. D

[4] Augustinus, *De Trinitate*, XIII, 3, 6, CCL 50A, p. 389.

sine gratia contrarie, quia oppositum cadit in electione,
X 78bD puta velle esse beatum ex propriis / meritis. Licet ergo actus habens oppositam circumstantiam sit malus et demeritorius, tamen actus qui tantum caret debita circumstantia non est malus nec demeritorius nisi ubi tunc obligatio esset ad semper eliciendum cum illa circumstantia; tunc enim esset peccatum omissionis.

[11] Sed quare unus viator obligatur in omni actu appetendi beatitudinem actu considerare de gratia? Si enim non semper tenetur considerare de gratia, licet quandoque, et appetere in se beatitudinem non est de se malum, non videtur quod appetere hoc modo beatitudinem absolute sit peccatum.

[12] Et praeterea, si non semper tenebatur considerare de gratia, habeo propositum: si sic, ergo primum peccatum eius fuit omissionis, non ergo
X 78bE superbiae, contra opinantem /.

[13] Item, si peccatum angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiae contrarie, ergo in eo fuisset vere consideratio gratiae; si vero tantum privative, quare peccavit?

[14] Item, ex alio probo quod inconsideratio non est radix peccati, quia ex articulo Parisiensi intellectu existente in apice rationis, voluntas potest in oppositum[5],

88-89 tamen actus... nec demeritorius] *om. per hom.* D **89-90** ubi tunc] ibi D **90** eliciendum] eligendum D **95** non] *om.* D **94-97** considerare de... sit peccatum] *post* opinantem Fb **99** de gratia] *om.* D **101** opinantem] *post* opinantem *sequitur textus erronee collocatus et praeponendus in* Fb

[5] Stephanus Tempier, *Errores 219 condemnati*, 1277, a. 129 (169), in D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, p. 118: «Quod uoluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam». Cf. Henricus De Gandavo, *Quodlibet* X, q. 10, ed. R. Macken, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1981, p. 271: «Sed an ratione manente in apice rectitudinis absque omni obscuratione, quod voluntas non possit velle oppositum, error sit, videat lector».

ergo dato quod angelus summe considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere deformem et difformem actum.

[15] Item, sequeretur quod primum peccatum angeli / fuerit ignorantia, vel enim non tenebatur X 78bF considerare de gratia, et tunc illud quod sequebatur ex illa inconsideratione non erat peccatum, sicut si non teneor ad non inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate non est peccatum, si enim ebrius fornicetur, non peccat nisi per hoc quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare et ex non consideratione sequebatur electio mala, ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum, immo erat dupliciter imputabile, ut Aristoteles // dicit III *Ethicorum*[6] de ebrietate. X 79aA

<Secunda propositio>

[16] Secundo pono propositionem affirmativam. Dico quod sequendo principia Philosophi, quod omnis malus sit ignorans et propter ignorantiam fit malus ut propter causam[7], unde in VII *Ethicorum*[8] per totum videtur sentire quod electionem semper praecedat // Fb 30va sententia aliqua, et quod contra scientiam / omnino D 43vb non posset moveri voluntas, non curando modo de actu voluntatis utrum sit ab obiecto vel a quo, dico pro nunc quod in angelo in instanti quo peccavit per voluntatem / X 79aB fuit ignorantia quaedam, non quidem ignorantia sequens naturam rei, sed ignorantia sequens libertatem arbitrii.

[17] Ubi nota quod in intellectu practico est duplex actus, unus enunciativus et alius imperativus.

110 deformem] difformem D **116** illud] *om*. D **127** unde] ut D **130** moveri] movere D **131** nunc] tunc Fb **135** ubi] ibi D **136** imperativus] et *add*. D

[6] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, III, 5, 1113b 30-33.

[7] *Vide notam* 1.

[8] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VII, 3, 1147a 24-b 3; b 9-10; b 15-17.

Primus quidem explicatur per propositionem indicativam, et alius per orationem imperativam. Verbi gratia: alius actus intellectus est quo intellectus dicit 'eligendum est quod congruit secundum rationem', et alius quo dicit 'fac hoc nunc quod congruit secundum
X 79aC rationem'/.

[18] Tunc dico quod actus primus qui est actus enunciativus numquam movet voluntatem, unde quantumcumque sit talis notitia in intellectu enunciativa de aliquo agibili, etiam in particulari, ut puta 'malum est fornicari nunc cum ista', numquam tamen propter hoc movetur voluntas ad conformem electionem, sed alius actus et alia apprehensio sive notitia imperativa qua intellectus iubet 'fac nunc hoc', quam Aristoteles vocat VII *Ethicorum* dicere vel imperare[9], et III *De anima*[10].

X79aD [19] Illa siquidem propositio / quae dicit 'hoc est concupiscibile' non movet voluntatem, sed illa quae dicit 'fac hoc', quae quidem pro subiecto habet faciens; pro praedicato habet actum.

[20] Harum autem duarum apprehensionem prima sequitur naturam rei et discursum syllogisticum inferentem hoc esse agibile ex natura propositionum primarum practicarum, et contra talem sententiam potest venire voluntas quantumcumque sit de particulari et determinata, et sic intelligit articulus quod «stante scientia in universali et in particulari, voluntas potest

137 explicatur] explicit Fb **138** imperativam] indicativam D **140** est] *om.* D **150** quam Aristoteles] intellectus Fb D; Aristoteles X **151** VII *Ethicorum*] VI *Ethicorum* vel V (*adnot.*) D; V *Ethicorum* Fb **155** habet] *om.* D

[9] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VII, 2, 1145b 24, b35; VII, 3, 1147a 34.

[10] Aristoteles, *De anima*, III, 9, 433a 1-3.

in / oppositum»[11]. Verbi gratia, si intellectus formet X 79aE
istam propositionem: 'expedit nunc ire ad matutinum'
quantumcumque determinate et intense, voluntas
poterit ferri in oppositum et eligere non ire, etiam pro
eodem instanti pro quo talis notitia habetur in intellectu,
et haec est mens Aristotelis VII *Ethicorum*[12].

[21] Sed si loquamur de iudicio ultimato, quod
est apprehensio imperativa, ut 'fac hoc bonum', haec
apprehensio non sequitur naturam rei nec est conclusa
per discursum syllogisticum ex propositionibus primis
practicis, sed sequitur / determinationem liberi arbitrii, X 79aF
quod quidem non est tantum intellectus nec tantum
voluntas, sed utrumque et intellectus et voluntas.
Utrumque enim est unum movens integrum et sufficiens
ad talem actum, et totum istud movens libere movet
se ad utrumlibet, et dominative habet actum in sua
potestate.

[22] Istud autem movens includit in se necessario
duo, et libertatem et arbitrium //, et unum non sufficit D 44ra
sine alio. Arbitrium autem tenet se ex parte intellectus,
libertas vero ex parte voluntatis, et hoc / modo ambo X 79bA
simul sunt unum movens se.

[23] Unde intellectus praesentat propositionem
aliquam indicative et enunciative tantum, voluntas
vero ex libertate sua determinat illam imperando, et
tunc notitia illa facta est primo imperativa, et movet

166 poterit] potest D **176** unum] *om*. D **179** habet] *om*. Fb | actum] suum D **185** simul sunt] *inv*. D | se] *om*. D **187** indicative et enunciative] *inv*. D

[11] Stephanus Tempier, *Errores 219 condemnati*, 1277, a. 129 (169), ed. Piché, p. 118: «Quod uoluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam». Auriol, like Duns Scotus before him, quotes the article according to the paraphrase by Henry of Ghent, see Henricus De Gandavo, *Quodlibet* X, ed. Macken, q. 13, p. 287: «Stante scientia secundum actum et in particulari recta, et passione, voluntas possit in oppositum».

[12] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VII, 3, 1147a 10-24.

voluntatem ad electionem, et sic voluntas movet se per accidens, movet enim primo ad determinationem et imperium intellectus, et mediante illo movet se ad volitionem, pro quanto imperium illud determinatum a voluntate movet voluntatem ad electionem. Ex quo
X 79bB patet quod ad electionem / concurrit semper arbitrium et libertas ex parte voluntatis.

[24] Haec est intentio Commentatoris III *De anima*[13], ubi dicit commento 50 quod intellectus et voluntas sunt unum movens in movendo se, et Aristoteles[14] ibi dicit quod nec voluntas praecipit, nec intellectus, sed ambo, et propter hoc frequenter Commentator dicit III *De anima*[15] quod desiderat intellectus et intelligit voluntas sive appetitus, et ratio est quia ambo sunt unum movens, constituentes unam potentiam liberi arbitrii
X 79bC per integritatem quae simul / arbitratur et imperat; similiter Aristoteles VI *Ethicorum*[16] quandoque vocat
Fb 30vb desiderium / consiliativum, et quandoque consilium electivum; ex hoc oritur quod communiter dicitur quod animal movet se phantasmatibus.

[25] Ulterius videndum est in quo sit prima motio passiva qua liberum arbitrium movetur ad notitiam imperativam, et in quo prima motio activa, et dico quod primum quod movetur passive ad primum actum liberi arbitrii est intellectus qui movetur primo ad notitiam
X 79bD determinatam et / imperativam. Primum vero quod movet active ad primum actum huius est voluntas, ita quod voluntas est primum movens determinative acti-

192 mediante] immediate Fb **195** concurrit semper] *inv*. D **198** 50] 1 D; *spat*. *vac*. Fb **200** praecipit] concipit D **201** Commentator dicit] *inv*. D **206** VI] VII D Fb | *Ethicorum*] dicit *add*. Fb

[13] Averroes, *In De anima III*, com. 50, ed. F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953, p. 519.

[14] Aristoteles, *De anima*, III, 10, 433a 13-21.

[15] Averroes, *In De anima III*, com. 49 and com. 50, ed. Stuart Crawford, p. 517 and p. 519.

[16] Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VI, 2, 1139b 4-5.

ve, intellectus vero est primum motum ad huius determinationem passive. Ubi considerandum est quod notitia imperativa quae est primus actus pertinens ad liberum arbitrium non est a natura rei, nec discursu syllogistico, ut dictum est prius, sed est a voluntate determinante; voluntas autem talem notitiam non determinat prima, sive mediante volitione, quia volitio / est posterior tali determinatione, sed est a voluntate X 79bE ut est actus primus immediate, absque aliquo passive recepto in voluntate. Voluntas ergo immediate movet ad determinationem notitiae imperativae in intellectu, ita quod primum quod recipitur tenet se ex parte intellectus; facta autem notitia imperativa in intellectu, statim oritur ex illa ut ex causa volitio in voluntate, et tunc vo/luntas movet se per accidens, ut dictum est, sive D 44rb totum istud, voluntas et intellectus, movet se ratione unius partis, scilicet / voluntatis. X 79bF

[26] Intelligendum est autem quod cum dico voluntatem active causare ultimatum videre quod est notitia ipsa imperativa in intellectu per quam causatur volitio in voluntate, non intelligo quod actus ille sit a voluntate in quantum actus est, sed intelligo quod intellectus – sive ab obiecto, sive aliunde (non curo modo) – potest recipere in se notitiam aliquam, et hic adhuc nihil facit voluntas, et talis notitia adhuc est solummodo enunciativa, non // imperativa, immo X 80aA est indifferens ad rationem imperativi quantum est de se; sed voluntate copulante se facit eam primo esse determinatam et imperativam, et ideo dat sibi rationem moventis, quae tamen primo non habuit quod moveret. Sic autem voluntas determinat talem notitiam quod ipsa in se non determinatur adhuc passive; sed prima determinatio passiva est in tali notitia sic determinata, quae determinata ipsa est principium sufficiens

218 primum] primo D **221** arbitrium] *om*. D; haec *add*. Fb **222** prius] hiis Fb **223-224** non determinat] *om*. D **241** in se… aliquam] notitiam aliquam in se D **242** nihil facit] non cadit D **243** solummodo] solum D **245** copulante] copulate Fb

motivum voluntatis ad determinatam volitionem.

X 80aB [27] Et / tunc est iste ordo: in primo instanti est notitia in intellectu adhuc pure enunciativa. In secundo instanti voluntas per suum imperium et libertatem facit notitiam illam primo esse ultimatam, determinatam, et imperativam, et hic adhuc nihil subiective receptum est in voluntate. In tertio instanti notitia illa imperativa movet voluntatem active ad conformem volitionem, et tunc voluntas habet primo quod sit passive determinata, per talem scilicet volitionem.

X 80aC [28] Ex hoc patet quod liberum arbitrium movet / se, quia est motum primo ratione intellectus, et movens primo ratione voluntatis; est etiam secundo movens secundario ratione intellectus sive imperativae notitiae, et motum secundario ratione voluntatis secundo motae per talem notitiam ad volitionem.

<Ad propositum>

[29] Tunc ad propositum, utrum aliquis error praecessit in intellectu angeli peccantis. Respondeo:

X 80bA nullus error praecessit alicuius / propositionis enunciativae quae oriatur ex natura rei, et sequatur discursum syllogisticum per propositiones practicas, sed loquendo de errore quantum ad sententiam intellectus quae est videre ultimatum, et propositio imperativa qua intellectus ultimate praecipit dicendo 'fac hoc', sic dico quod in intellectu angeli fuit aliquis error praecedens voluntatem, scilicet actum voluntatis qui est volitio, non tamen praecedens determinationem voluntatis, quinimmo ipsum fiebat tale per determinationem

X 80bB voluntatis, ita quod / totum liberum arbitrium movebat ad illam determinationem talis sententiae ratione

259 voluntatem] illam *add*. D **264** est] et D **266** secundario] *om*. D | ratione] *rep*. Fb **276** praecipit] praecessit D **280** per] propriam D **282** sententiae] sententiam D; sententia Fb

voluntatis //, sed movebatur totum ratione intellectus, et D 44va
exinde totum movebat ad volitionem ratione intellectus
actuati tali sententia determinata //, et movebatur ad Fb 31ra
volitionem passive ratione ipsius voluntatis in qua
volitio est subiective.

[30] Tunc ad propositum magis in speciali, si
quaeritur quae est ratio quare angelus potuit peccare,
respondeo quod ideo quia libertatem habuit / potuit X 80bC
libere et dominative se habere respectu propositionum
arbitrariarum. Et si quaeras in qua potentia consistit
ratio libertatis, utrum in intellectu vel voluntate, dico
quod in utroque diversimode, ut dictum est, et ideo non
est concedendum quod consistat in altero tantum, sed
in ratione totius, ut constituunt unum movens.

283 voluntatis] determinatam et movebatur ad volitionem passive ratione *add. seu anticipavit* D **283-284** et exinde... intellectus] *om. per hom.* D **286** ratione] rationis D **289** quaeritur] quaeratur D

Chris Schabel

Landulph Caracciolo *vs.* Peter Auriol on the Divine Will

When Peter Auriol completed his term as Franciscan bachelor of the *Sentences* at the University of Paris in 1318, infuriated theologians whom we could broadly term Thomists and Scotists raced to the defense of their intellectual champions. In the case of the Scotists, the main burden fell on the shoulders of Auriol's successor as *sententiarius* in the Minorite convent, the Neapolitan Landulph Caracciolo[1]. In the *Reportatio* of his Parisian commentary on Peter Lombard's *Sentences*[2], Auriol rejected Scotus' positions on issues revolving around the divine will and modality, such as freedom, foreknowledge, and predestination, and proposed novel theories of his own[3]. In his own commentary,

[1] On Landulph's dates, *Sentences* commentary, and attitude toward Auriol, see C. Schabel, *The* Sentences *Commentary by Landulphus Caracciolus, OFM*, in «Bulletin de philosophie médievale», 51 (2009), pp. 149-219. For the reaction to Auriol at Paris, see the overview by R.L. Friedman and C. Schabel in our forthcoming Brill companion to Auriol.

[2] There is an unpublished transcription of Petrus Aureoli, *Reportatio Parisiensis in primum librum Sententiarum*, from all manuscripts, by R.L. Friedman, L.O. Nielsen, and C. Schabel. For the larger and more popular *Scriptum* version, completed in late 1316, see Petrus Aureoli, *Commentariorum in Primum Librum Sententiarum pars prima et secunda*, ed. Romae 1596, a corrected text of which is being placed online on R.L. Friedman, *The Peter Auriol Homepage* (http://www.peterauriol.net/), edited by R. L. Friedman, L.O. Nielsen, C. Schabel, and F. Wöller.

[3] For Auriol on predestination, see J.L. Halverson, *Peter Aureol on Predestination: A Challenge to Late Medieval Thought*, Leiden, Brill 1998 (Studies in the History of the Christian Traditions, 83). On divine foreknowledge, see C. Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future*

Landulph met Auriol's attacks and new opinions head-on[4]. This brief article offers the critical *editio princeps* of one of Landulph's anti-Auriol distinctions and thus tells a small part of a larger story.

In distinctions 45-48 of book I of the *Sentences*, the subject matter is the divine will proper, and in distinction 47 Landulph seizes the opportunity to deal directly with Auriol's treatment of the modal aspects of divine willing, asking two questions: «Is God's will efficacious and causal with respect to all things?» [§2] and «Is the will of God's good pleasure always fulfilled?» [§5]. Landulph's distinction 47 is quite succinct, presupposing some knowledge of his earlier criticisms of Auriol's modal theories. Indeed, the second question is only about 30 lines long, and here I will focus on the first question.

In question one, following his usual practice, Landulph first summarizes Auriol's position, then presents his own opposing view, and finally responds to Auriol's arguments. Auriol's overall theological doctrine placed an unusually heavy and consistent emphasis on God's absolute simplicity, necessity, and immutability. Yet Auriol also took extraordinary pains to preserve human free will - one of the few sources of real contingency in the world - even in the process of predestination to eternal salvation. Reconciling divine necessity and human freedom required some juggling when Auriol proposed his doctrine of divine foreknowledge, and he performed similar mental gymnastics when dealing

Contingents, Aldershot, Ashgate 2000 (Ashgate Studies in Medieval Philosophy). On free will, see the paper by T. Hoffmann in this volume.

[4] For texts and discussion, see C. Schabel, *How Landulph Caracciolo, Mezzogiorno Scotist, Deviated from His Master's Teaching on Freedom*, in F. Fiorentino (a cura di), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia.* Atti del Congresso Internazionale (Bitonto, 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario delle morte di Giovanni Duns Scoto, Turnhout, Brepols 2010 (Textes et études du moyen âge, 52), pp. 245-268; Id., *Landulphus Caracciolo and a Sequax on Divine Foreknowledge*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 66 (1999), pp. 299-343; Id., *Landulph Caracciolo and Gerard Odonis on Predestination: Opposite Attitudes toward Scotus and Auriol*, in «Wissenschaft und Weisheit. Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte», 65 (2002), pp. 62-81.

with the divine will, where he drew a rather sharp distinction between God's intrinsic and extrinsic willing.

Landulph presents Auriol's opinion in three conclusions. The first, «that intrinsically by no act of the will is God determined toward one side of a contradiction with respect to something contingent, such that now God does not have the determined intrinsic willing for the Antichrist to be or not to be» [§9]. Since God is necessary, and such an intrinsic volution in God would also be necessary, then if God were to will intrinsically that the Antichrist be (or not be), the Antichrist's being (or not being) would be necessary, which is repugnant to the very definition of contingency. Instead, there is no determination either way in God's intrinsic willing, but rather an intrinsic *in*determination, as Landulph adds in the second conclusion describing Auriol's opinion.

In other contexts, Auriol speaks of God's intrinsic will of complacency, which is indifferent to such things as the Antichrist's coming. The second conclusion, therefore, is «that with this intrinsic indetermination remaining in God, a thing is determinately put into being solely by a determination of *external* operation» [§10]. At issue here is a perennial conundrum involving the will of all free beings. For Auriol, according to Landulph, in humans, there is no «determination through an act *ad operandum exteriora principaliter*». If there were, Auriol would then ask how the will came to be determined toward that act, and so on to infinity. Although Auriol's position is a bit more complex than this[5], and indeed Landulph's eventual rebuttal [§22] may be

[5] Cf. Petrus Aureoli, *Reportatio* I, d. 47, q. 2 (ed. Nielsen-Schabel, Civitas Vaticana, BAV, Borg. lat. 123, f. 197va-b): «Respondeo. Immobiliter tenendum est quod Deus non determinat intrinsece nec habet actum transeuntem magis super unam partem quam super aliam. Quod autem non repugnat Deo agere actionem determinatam absque hoc quod determinetur prius patet, tum quia voluntas creata hoc potest. Secundum enim aliquos magnos, voluntas in actu primo ut activa movet se determinate ut passiva, absque hoc quod se praedeterminet, alias esset processus in infinitum. Quaeritur enim, quin se determinet, cum sit indifferens ad se determinandum et non determinandum, quomodo agit et causat in se determinationem? Si indeterminata, habeo propositum. Si determinata prius, quaeritur quomodo determinatio illa est a voluntate, et habebitur processus in infinitum, ut dicetur quod standum erat in primo. Unde in

unfair, applying this reasoning to God, Auriol does conclude that there is no intrinsic determination, but only a determination of the external operation.

Landulph's third conclusion describing Auriol's view is «that we must not understand free choice in God as pertaining to the determination of any act intrinsically, but extrinsically» [§11]. Landulph's presentation of this and the previous conclusion is rather succinct and probably reflects the time contraints of his lectures. Let us quote from Auriol's own *Reportatio* for clarification:

> There is, therefore, this order in its determination: first the divine will wills its own essence and is pleased with it, and in the same act, as it were in the second sign, all creatures please it both with respect to their essences and with respect to their existences, but not determinately to one side, but rather to both sides of a contradiction with indifference and even indetermination, e.g., that the world should exist or should not exist. With this complacency remaining determined to both sides and undeterminable, however, there follows thirdly the first contingent determination actively in an operation in external reality, through which determination the will comes into contact with creatures. And this determination is contingent because of the fact that God's will, from which it proceeds, is determined to both sides of a contradiction. Nor is [the will] in itself passively determined to this or that, but the first determination is completely in the operation that comes forth, through which [the will] actively comes into contact with creatures. And in the fourth sign the contingent determination of a passive determination arises, by which a creature is said to be produced and preserved <in being>[6].

voluntate nostra concurrit duplex ratio: ipsa enim est principium determinatae operationis extra se, et haec est perfectionis; ipsa etiam est praedeterminata intrinsece per volitionem aliquam, et hoc est per imperfectionem. Attestatur enim quandam potentiam et passivam motionem. Igitur si transferamus haec ad divina, remanebit voluntas divina principium determinatae operationis absque hoc quod intrinsece determinetur. Et sic dico quod Deum libere velle creaturam esse pro tali instanti non est ipsum habere actum volendi determinatum. Aequaliter enim complacet in omnibus sive sint sive non sint. Igitur velle hoc est dominium quoddam et modus / [197vb] potestativus. Agit enim quod vult, quia ut est actus primus habet effectum in sua potestate, et ideo magis producit quam non producit quia hoc habet in sua potestate. Nec est imaginandum quod ut volens quasi actu secundo producat, sed ut actu primo habens plenum dominium et potestatem».

[6] Petrus Aureoli, *Reportatio* I, d. 39, q. 1, a. 3 (ed. Nielsen-Schabel, BAV, Borg. lat. 123, f. 170vb): «Est igitur ordo iste in huius determinatione: primo enim voluntas

That was in distinction 39. In distinction 47, to which Landulph is reacting here, Auriol summarizes his position as follows:

> One must first say that the willing of divine complacency does not have the *ratio* of efficacy or of act […]. First, because God's efficacious will does not have necessity that is absolute without qualification, otherwise everything would happen necessarily; but God's intrinsic act has absolute necessity just as God does. Next, because an act of divine complacency is completely indifferent to a thing's being put into being or not being put into being, nor is God determined toward producing something by determinate complacency […]. And since there is nothing of an act of the will other than an act of simple complacency […], especially since it is by the divine essence alone that an act of God's will is posited to be determined with respect to that which there cannot be any act besides an act of simple complacency, it follows that the *ratio* of efficacy cannot be attributed to God by reason of any act of His will.
>
> But I say affirmatively that the *ratio* of efficacy arises by reason of the *potestativum* dominion and the free faculty over each side of a contradiction, insofar as omnipotence is attached to such dominion. So we can state that efficacy applies to God by reason of deity insofar as it concerns the *ratio* of the will from the fact that it connotes the full dominion over each side of a contradiction. But deity itself in this way determinately and efficaciously determines the exterior act without any predetermination of an intrinsic act of the will.
>
> From these things what free choice introduces in God is clear. For His will is not called free choice in God because He intrinsically determines Himself toward an intrinsic act of volition, as some say, but rather the divine will is free choice intrinsically insofar as it is the potestativum principle of exterior acts. Hence God's determinately willing a creature to exist should not be referred to an interior act, but rather to an exterior act, or to the will itself as it is the denominative principle of the exterior act. For this reason

divina vult essentiam suam et complacet in ea; et eodem actu, quasi in secundo signo, placet omnis creatura tam quo ad suas essentias quam quo ad existentias, non quidem determinate ad alteram partem, sed quo ad utramque partem contradictionis sub indifferentia tam etiam indeterminatione, ut quod mundus sit vel non sit. Ista autem complacentia remanente sic determinata ad utrumlibet indeterminabili, sequitur tertio prima determinatio contingens in operatione active extra, per quam attingit creaturas; quae quidem determinatio contingens est ex hoc quod voluntas Dei, e qua profluit, determinata est ad utramque partem contradictionis. Nec tamen in se passive determinatur ad hoc vel illud, sed omnino determinatio prima est in operatione egrediente per quam active attingit creaturam. Et in quarto signo fit determinatio contingens determinationis passivae, qua dicitur creatura produci et conservari».

what some people say, that by interior complacency God wills creatures as things that are toward a goal, is not true. Rather He is pleased in all things aequipollenter because He is pleased in His essence[7].

Given the difficulty of the problem Auriol tries to solve, it is easy for Landulph to refute Auriol's theory, of course not without leaving himself exposed to other criticism. Landulph now presents «three conclusions opposed to these». First, «it is impossible for God to be indeterminate in an intrinsice act with respect to a contingent; rather God just as determinately has a volition toward the Antichrist as He does not have a nolition toward him» [§12]. Landulph thinks that Auriol's theory contradicts his own notion of divine simplicity expressed elsewhere, but mostly Landulph argues via simple *reductiones ad absurdum*. According to Auriol,

[7] Petrus Aureoli, *Reportatio* I, d. 47, q. 2 (ed. Nielsen-Schabel, BAV, Borg. lat. 123, ff. 197vb-198ra): «His praesuppositis, ad quaestionem istam patet quid dicendum. Primo enim dicendum quod velle complacentiae divinae non habet rationem efficaciae aut actus. Hoc patet ex praecedentibus, tum quia voluntas Dei efficax <non> habet necessitatem simpliciter et absolutam, alias omnia fierent necessario; actus autem intrinsecus Dei habet necessitatem absolutam sicut Deus. Tum quia actus complacentiae divinae est omnino indifferens ad hoc quod res ponatur in esse vel non ponatur, nec determinatur Deus ad producendum aliquid complacentia determinata, ut saepe dictum est. Et cum in Deo non sit aliud actus voluntatis quam actus simplicis complacentiae, ut superius declaratum est, praesertim cum sola essentia divina ponatur determinari actus voluntatis Dei respectu cuius non potest esse actus aliquis praeter actum simplicis complacentiae, sequitur quod ratio efficaciae non potest attribui Deo ratione actus alicuius voluntatis suae. - Dico autem affirmative quod ratio efficaciae convenit de ratione ex potestativo dominio et libera facultate super utramque partem contradictionis, prout tali dominio adiungitur omnipotentia. Unde possemus dicere quod efficacia attribuitur Deo ratione deitatis prout induit rationem voluntatis ex hoc quod connotat plenum dominium super utramque partem contradictionis. Ipsa autem deitas hoc modo determinate et efficaciter determinat actum exteriorem absque aliqua praedeterminatione actus intrinsici voluntatis. - Ex his etiam patet quod importat liberatum arbitrium in Deo. Non enim voluntas sua dicitur liberum in Deo arbitrium per hoc quod intrinsece se determinat ad actum intrinsecum volitionis, ut dicunt quidam, sed divina voluntas <dicitur> liberum <arbitrium> intrinsece in quantum est principium potestativum actuum exteriorum. Unde velle Deum creaturam esse determinate non debet referri ad actum interiorem, sed potius ad // [198ra] actum exteriorem, sive ad ipsam voluntatem ut est principium denominativum actus exterioris. Propter quod non est verum quod dicunt quidam, quod Deus complacentia interiori velit creaturas tanquam ea quae sunt ad finem; sed complacet in omnibus aequipollenter propter hoc quod complacet in essentia sua».

God wills creatures *aequipollenter* in willing His own essence, so Auriol's position entails that God does not will His essence determinately [§13]. Auriol's God cannot really do anything *ad extra* at all following a plan or with a purpose, but rather ignorantly and naturally or even randomly [§15-16]. Landulph gives an example he also uses elsewhere:

> God understood the world from eternity and for the instant at which it was being created. I ask whether He willed it intrinsically or not. If so, I have my point. If not, I ask whether He must never will it. If never, God wills to exist nothing of those things that exist, which is absurd. If at some point He did will it, then after eternity He became willing from being nilling, and the point is made [§14].

On the contrary, for Landulph in his second anti-conclusion, «with indetermination remaining in the intrinsic act of the will, it is impossible for anything to be produced determinately *extra*» [§17]. An agent with purpose, like God, acts via practical operation and therefore knows and wills determinately both the end and the production itself. Besides, «no Catholic denies that God is a purely free cause *ad extra*, not a necessary one», but for Landulph, unless God freely wills the thing and its production, He would not be a free cause at all [§18]. Landulph cites Peter Lombard's use of Augustine's *83 Questions* in support: «Whoever asks why God willed to make the world, seeks the cause of God's will», and there is none [§19].

Landulph's third and final anti-conclusion is that free choice is intrinsic to God, not extrinsic. In fact, «freedom is of the intrinsic *ratio* of the divine will, indeed it is quidditative to it» [§20]. Landulph effectively reverses Auriol's reasoning on freedom in arguing against Auriol's third conclusion: «The will is not called 'free' because it is the *potestativum* dominion of exterior acts, but rather because it is formally and quidditatively free, therefore it is said to have *potestativum* dominion» [§24].

But it is not so simple. In refuting Auriol's first and second conclusions, Landulph must admit what drove Auriol to his own position in the first place. Landulph draws a distinction

concerning the intrinsic determination that he asserts exists in the act of the divine will. Considered with respect to the substance of the act, it is unchanging, *semper*, but with respect to the willed objects:

> the same act of divine volition can freely determine itself to either side of a contradiction with respect to a contingent. And necessity does not follow from such a determination, because the determination is contingent and free, because it is from a free cause that freely and contingently determines itself [§21].

Not only does this not make sense to Auriol, but it fails to take into account how God can will contingents that stem from human free will, especially sins, a problem in the theory of Landulph's master, John Duns Scotus, which Scotus himself appear to have recognized and which Auriol attacked and Landulph tried to dissolve in other contexts[8].

The Edition

The edition is based on the seven manuscripts known to carry the text, the six complete manuscripts of book I and a small fragment in a Stockholm codex[9]:

B = Bologna, Biblioteca del Collegio di Spagna 46 (ff. 154vb-164ra)
D = Dole, Bibliothèque Municipale 80 (ff. 129va-130rb)
E = Erlangen-Nürnberg, Universitätsbibliothek 258 (formerly 338) (ff. 97rb-98ra)
F = Firenze, BNC, Conv. soppr. B.V.640 (ff. 103va-104ra)

[8] On Scotus' possible recognition of his own failure and «rejection of his earlier view», see now G. Frost, *John Duns Scotus on God's Knowledge of Sins: A Test-Case for God's Knowledge of Contingents*, «Journal of the History of Philosophy», 48.1 (2010), pp. 15-34.

[9] For full information on the manuscripts, see Schabel, *The* Sentences *Commentary by Landulphus Caracciolus, OFM*, pp. 167-175. I thank Anja Inkeri Lehtinen for bringing the Stockholm manuscript to my attention.

P = Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 166 scaff. ix (ff. 140rb-141rb)

S = Stockholm, Riksarkivet, Theol. AA 48 (RA S. 91) (ff. 3rb-4ra)

W = Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Pal. lat. 1496 (ff. 121va-122rb)

The edition confirms the basic stemma I established earlier[10]. Disregarding probable contamination, B, D E F P, and now S represent three groups, with E F being more closely related (e.g., ll. 6 and 116-117), perhaps E coming from F. W usually follows D E F P, but the main scribe also employed S's group (e.g., ll. 30-31) and was later corrected carefully (e.g., ll. 175-176), so W is again the most reliable witness overall. W is also rich in *marginalia* (not reported below) related to the structure of the text. In the edition I usually follow W. I report all singular variants of W, all shared variants, and most major omissions. Notations are standard in the apparatus. * = lectio incerta.

[10] Schabel, *Landulphus Caracciolo and a Sequax on Divine Foreknowledge*, p. 305.

<Landulphus Caraccioli, *In primum Sententiarum*, d. 47, qq. 1-2>

B 154vb
D 129va
E 97rb
F 103va
P 140rb
S 3rb
W121va

[1] «Voluntas quippe Dei». Ista est distinctio 47, in qua Magister, postquam investigavit quomodo se habet voluntas in Deo, nunc inquirit de eius efficacia. Et quaero duo:

[2] Utrum voluntas Dei sit efficax et causalis respectu omnium.

[3] Quod non, secundum Apostolum: «Vult omnes homines salvos fieri»[1], et tamen non salvantur. Et Dominus dixit: «Volui congregare filios tuos et noluisti»[2].

[4] Contra. In *Psalmo*: «Omnia quaecumque voluit, fecit»[3]; et Apostolus: «Voluntati eius quis resistet?»[4].

[5] Utrum voluntas divini beneplaciti semper impleatur.

[6] Quod non, quia multa Deo placebant quae non sunt facta. Patet, quia placuisset quod Pharao dimisisset populum[5].

[7] Contra. Causa prima non impeditur ab aliqua causa vel effectu, alias dependeret ab eis; sed voluntas beneplaciti est causa omnium, quia ideo causat quia placet; igitur etc.

[8] Respondeo dicendo duo, primo an divina voluntas sit efficax et causalis, secundo an voluntas beneplaciti semper impleatur.

4 magister postquam] magister D; *inv*. W **6** quaero duo] circa hoc quaero quaestiones duas E F **11-12** et dominus ... noluisti] *om*. S **20** aliqua] alia S W **22** quia[1]] quod B D F P

[1] I *Tim* 2, 4.
[2] *Mt* 23, 37.
[3] *Ps* 113, 11.
[4] *Rm* 9,19.
[5] Cf. *Ex* 4, 21ff.

<Quaestio prima>

<Conclusio prima principalis>

<Tres conclusiones Petri Aureoli>

[9] De primo dico tres conclusiones. Prima narrat opinionem quae dicit tres conclusiones. Prima conclusio opinionis: quod Deus intrinsece nullo actu voluntatis est determinatus respectu contingentis quo ad alteram partem contradictionis, ita quod modo Deus non habet velle intrinsecum determinatum quod Antichristus sit vel non sit. Probatio: actus determinatae volitionis intrinsecae in divinis est necessarius; sed ad neutram partem contradictionis in contingente est necessitas, quia tunc necessario eveniret; ergo nec erit aliqua determinatio. Maior et minor patent.

[10] Secunda conclusio opinionis: quod manente ista indeterminatione intrinseca in Deo, sola determinatione operationis exterioris ponitur res determinate in esse. Est enim imaginandum quod in Deo sit potestativum dominium super utramque partem contradictionis, et nulla facta determinatione in Deo intrinsece, puta quod velit vel nolit, sola determinatione productionis exterioris fit determinatio effectus. Probatio: sicut imaginamur in nobis, ita et in Deo. Modo in nobis non videtur fieri determinatio per actum ad operandum exteriora principaliter. Quaero enim ad primum actum, puta ad velle, quo se determinavit voluntas? Si per actum, quaero de illo, et sic in infinitum. Si non, habeo propositum.

[11] Tertia conclusio opinionis: quod liberum arbitrium in Deo non est accipiendum penes determinationem alicuius actus intrinsece, sed

30-31 narrat ... prima] *om. per hom.* S; conclusio est opinio [dicens tres conclusiones prima *mg.*] W **39** aliqua] alia S W **55** tertia conclusio] *inv.* E S

extrinsece. Unde liberum arbitrium est divina voluntas in quantum est potestativum dominium respectu actuum exteriorum. Istud probatur, quia respectu nullius intrinseci actus est determinatio, ut patuit, sed respectu actuum exteriorum. Ideo penes hos accipiendum est liberum arbitrium in Deo[6].

<Conclusio secunda principalis>

<Tres conclusiones oppositae>

[12] Secunda conclusio principalis: nunc pono tres conclusiones oppositas istis, et prima sit quod impossibile est Deum esse indeterminatum actu intrinseco respectu contingentis, immo Deus ita determinate ad Antichristum habet volitionem quod ad eum non habet nolitionem. Probatio: per eos, in Deo non est voluntas, immo est merum velle, sicut non est in eo intellectus, sed merum intelligere. Dicunt enim quod soli actus sunt in Deo. Velle est actus determinatus intrinsecus. Et si est velle, igitur aliquid vult, et determinate. Videntur igitur contradictoria ponere.

[13] Praeterea, per eos, Deus nulla alia volitione vult creaturam, nec formaliter nec terminative, nisi illa qua vult essentiam suam, quia dicunt quod Deus nec intelligit nec vult creaturam nisi aequipollenter intelligendo et volendo suam essentiam. Sed respectu essentiae suae Deus est necessario determinatus intrinsece, quia numquam potest dici quod Deus circa suam essentiam non habeat volitionem determinate.

59 actuum] activum B P; *a.c.* S **61** determinatio] indeterminatio B S | sed] *s.l.* S; *mg.* W; *om. cett.* **62** est] *om.* B E F P **66** nunc] *om.* S; *mg.* W **67** et] *om.* D W | prima] primo E F | sit] est W; *illeg.* S **68** indeterminatum] determinatum B; *a.c. s.l.* S **72** in eo] *om.* D S; in Deo E 74 si] non *add.* D E F P; *a.c.* W **79** nec] vult creaturam *exp.* B; vult nec *add.* D **80** nec vult] *om.* D; essentiam suam quia dicunt quod deus nec vult *add.* B

[6] Cf. Petrus Aureoli, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, d. 47, q. 2, BAV, Borg. lat. 123, ff. 197va-198ra.

[14] Praeterea, Deus intellexit mundum ab aeterno et pro instanti quo creabatur. Quaero utrum intrinsece eum voluerit aut non. Si sic, habeo propositum. Si non, quaero utrum debeat eum numquam velle. Si numquam, Deus nihil eorum quae sunt voluit esse, quod est absurdum. Si aliquando voluit, igitur factus est post aeternum de nolente volens, et habetur propositum.

[15] Praeterea, cum Deus ponit effectum in esse, aut vult Deus determinate ipsum aut non. Si primum, habetur propositum. Si secundum, igitur Deus causat effectum nolens negative.

[16] Confirmatur, quia agens per intellectum et voluntatem libere a proposito, sicut est Deus, necessario in aliquo signo priori cognoscit et vult effectum, alias ageret vel mere naturaliter vel a casu.

[17] Secunda conclusio: quod stante indeterminatione in actu intrinseco voluntatis, impossibile est extra aliquid determinate produci. Probatio: impossibile est Deum determinate producere nisi determinate velit illam productionem et eius terminum; sed hoc est impossibile nisi Deus sit intrinsece determinatus ad volitionem; igitur impossibile est quod aliquid determinate producat nisi sit intrinsece determinatus. Maior patet, quia agens a proposito practica operatione, sicut Deus agit ad extra, cognoscit determinate et terminum et productionem, et vult eam determinate, alias non esset practica operatio. Minor patet, quia determinatio in actu intrinseco non est aliud nisi quod iste actus sit ita huius obiecti quod non sit oppositi eius. Nisi autem Deus ita velit Petrum et eius productionem quod non vult eius oppositum, numquam producet eum.

[18] Praeterea, nullus Catholicus negat Deum ad

88 eum] eam B D E F P **90** aliquando] autem D W **91** nolente] voluntate B D E F P; *a.c. mg*. W; non volente S **95** nolens] volens B E F P **97** sicut] sic E F **98** et] ut D E F P; *a.c.*(?) W **100** secunda conclusio] *inv*. B D F P S **102-103** produci ... determinate[1]] *om. per hom*. P **105-107** ad ... determinatus] *iter*. F **114** oppositum] opposita D P; oppositam W; *illeg*. S

extra esse causam mere liberam, non necessariam; sed hoc est impossibile nisi res producibilis et eius productio sit libere a Deo volita et quod eius oppositum sit libere nolitum; igitur determinate intrinsece Deus vult. Totum patet.

[19] Praeterea, Magister in littera, 45 distinctione, dicit hoc: «Summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt vel facta vel futura sunt, quae nulla praeventa est causa, quia aeterna est, ideoque ipsius causa quaerenda non est». Sed istud non potest intelligi nisi volitio determinata sit respectu fiendorum[7]. Unde subdit Magister, allegando Augustinum, 83 quaestionibus: «Qui quaerit quare voluit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei», quae nulla est[8].

[20] Tertia conclusio: quod liberum arbitrium in Deo non est accipiendum ex aliquo extrinseco, immo circumscripto omni extrinseco in esse possibili vel intelligibili vel actuali, adhuc in Deo remanet perfectissima libertas arbitrii sicut modo. Probatio: quod est intrinseca perfectio alicuius, immo de ratione quidditativa, non accipitur nec excluditur per aliquod extrinsecum; sed libertas est de intrinseca ratione voluntatis divinae, immo sibi quidditativa; ergo penes extrinsecum non accipitur nec excluditur. Maior patet, maxime in entibus necessariis, sicut est Deus, respectu contingentium, sicut sunt omnia extrinseca. Minor probatur, quia formalis perfectio alicuius principii et causae non est nisi intrinseca voluntas ut prima

116-117 deum ad extra] ad extra deum E F **120** nolitum] volitum E F S **123** causa est] *inv*. E F P **127** nisi] sit *add*. B D E F P S; *a.c*. W | sit] *om*. E F; *del*. S **129** quaestionibus] q. *add*. E F S | qui quaerit] *om*. E F **131** tertia conclusio] conclusio secunda B; *inv*. D F P **137** non] nec D S; *om*. E F; ex P **144** causae] et *add*. B D P, *a.c*.W

[7] Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 45, c. 4, ed. I. Brady, 1, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, p. 308.4-6.

[8] Cf. Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 45, c. 4, ed. Brady, 1, p. 308.9-10; Augustinus, *De diversis quaestionibus 83*, q. 28, PL 40, col. 18.

causalitas habet formali perfectione libertatem. Unde sicut libera est quidditative, ita est libera causalitas.

<Ad rationes Petri Aureoli>

[21 (9)] Ad rationes eorum. Ad rationem primae conclusionis, patet quod est falsa, quia ex necessitate in existentia actus volitionis divinae arguit necessitatem respectu obiectorum volitorum. Ideo dico quod determinatio intrinseca in actu voluntatis divinae dupliciter accipitur: vel respectu substantiae actus, et ista determinatio est semper, quia est unus actus numero idem cum essentia divina invariabilis secundum substantiam; vel respectu obiectorum volitorum, et sic idem actus volitionis divinae libere potest se determinare ad utramque partem contradictionis respectu contingentis. Et ex tali determinatione non sequitur necessitas, quia determinatio est contingens et libera, quia a causa libera libere et contingenter se determinante.

[22 (10)] Ad argumentum secundae conclusionis, dico quod in nobis est duplex processus, sicut duplex determinatio: una respectu actus nolendi vel volendi, alia respectu obiectorum possibilium cadere sub actibus. Voluntas sua libertate libere se determinat ad actus et per actus ad ipsa obiecta volita. In Deo non cadit determinatio respectu actus, quia unus numero est, sed respectu obiectorum volitorum ad quae Deus sua libera volitione se determinat. Sed si non determinate velit, non determinate producet. Quantumcumque enim sit ibi potestativum dominium, nihil educit nisi sit volitum.

148 rationem] primam B; rationes D W **148-149** primae conclusionis] *inv*. W **149** quod est] quod B; *om*. D F P; *a.c. s.l.* S **159** determinatione] quia *add*. D E F P W; *a.c*. S **161** a causa] actio P* W | libera[2]] quia a causa *add*. B W; et contingente *add*. E F | libere] *om*. D P S | et] *om*. P | contingenter] contingente B D; *om*. P **165** nolendi vel volendi] *inv*. E F P S

[23(11)] Ad rationem tertiae conclusionis, patet quod non dicitur voluntas libera eo quod sit potestativum dominium actuum exteriorum, immo quia ipsa est formaliter et quidditative libera ideo dicitur habere dominium potestativum, quod inest voluntati ex libertate quidditative inexistente.

<Conclusio tertia principalis>

[24] Tertia conclusio principalis: quod voluntas divina est efficax et causalis respectu omnium. Istud, licet patere possit articulo sequenti, probo tamen sic: actus voluntatis infinitae respectu obiectorum inadaequatorum potest habere efficaciam et causalitatem; talis actus est divinae voluntatis; igitur esse poterit efficax et causalis. Maior patet, quia inadaequatus effectus virtualiter potest contineri in causa, maxime infinita. Minor patet.

<Quaestio secunda>

[25] Secundo principaliter oportet videre an voluntas divini beneplaciti semper impleatur.

<Conclusio prima>

[26] Et de hoc dico conclusiones quatuor. Prima, quod in nobis est differenter et in Deo. In nobis est duplex actus, scilicet volendi et nolendi. Et quilibet istorum duorum est duplex: velle dicitur 'efficax' quando sic placet quod

174-176 patet … actuum] *om*. D E F P; *mg*.W **175** non dicitur … libera eo] voluntas non dicitur libera et B **176** quia] quod B D E F P W **177** ideo] non D E F P W **178** voluntati] et *add*. E F P **179** inexistente] inexistentiae B D F P **183** probo] probatio B P | tamen] *om*. D E F P W; modo *add*. B **193** conclusiones quatuor] *inv*. W **196** duplex] dupliciter D E F P* S | quod] *s.l*. D P; *om*. E F; non *add*. E; non tamen *add*. F, *exp*. D P; tamen *exp*. W

ponit in effectu, 'inefficax' dicitur quando placet, non tamen ponit in effectu; similiter nolle dicitur 'efficax' quando sic displicet quod impedit effectum, 'inefficax' quando non impedit. Sed in Deo isti quatuor actus sunt unus substantialiter, licet penes obiecta alio modo se habeat.

<Conclusio secunda>

[27] Secunda conclusio: quod tam velle quam nolle efficax in Deo refertur ad voluntatem signi, et hoc quia ponit vel impedit rem in effectu, quod est signum divini beneplaciti. Sed velle vel nolle non efficax refertur tantum ad voluntatem beneplaciti. Et istud est duplex: vel quod Deo complaceat et cum hoc vult coagere ad impletionem et assistere ad necessaria expedientia vel non, sicut Deo complacuit salus Beati Petri coagendo et coassistendo ei et non Iudae.

<Conclusio tertia>

[28] Tertia conclusio: quod voluntas beneplaciti divini semper impletur quando concurrunt omnia illa, scilicet quod velit coagere et coassistere, quando autem non, non impletur. Probatio: voluntas Dei est omnipotens et causa primaria, igitur, cum vult, omnia implentur, maxime quia, causa primaria agente, aliae agent, quia sibi subordinantur.

<Conclusio quarta>

[29] Quarta conclusio est videre quomodo salvantur illa quae Magister ponit in littera, scilicet

202 habeat] habeant E P S **208** duplex] dupliciter F S **209** cum] tamen B D **211** salus] et cum hoc vult coagere solus B **217** non[2]] *om*. B E F S; *mg*. W **223** salvantur] solvantur B D P

Deus «vult omnes homines salvos fieri» et Christus voluit congregare filios Jerusalem, et tamen contrarium evenit[9]. Patet ex praedictis quod ista fuit voluntas beneplaciti, non simpliciter, sed non volentis cooperari et coassistere. Et ideo non fuit impleta. Unde Deus vult omnes salvos fieri, non tamen vult omnibus cooperari, propter eorum malitiam. Et nota quod ista est voluntas antecedens, scilicet qua Deus vult omnes salvari, sed non eis cooperari, et ista non semper impletur. Sed voluntas consequens, qua Deus vult omnes salvari et cooperari eis, semper impletur.

<Ad argumenta principalia>

[30 (3)] Ad argumenta principalia. Ad primum primae quaestionis, patet ex conclusione proximo praemissa.

[31 (6)] Ad primum secundae quaestionis, patet per idem: quicquid Deo placet et vult cooperari, eveniet; sed noluit cooperari Pharaoni ut dimitteret populum, immo dixit: «Ego indurabo cor eius»[10], sibi non cooperando; ideo non evenit.

228 et coassistere... impleta] *vacat* E **228-229** unde... cooperari] *om.* E **231** salvari] salvos fieri E S **237** primae quaestionis] *inv.* W **239** secundae quaestionis] *inv.* W **241** noluit] voluit E F; non vult P **242** ego] *om.* W | sibi] igitur F P; *mg.* W

[9] Cf. Petrus Lombardus, *I Sent.*, d. 46, c. 1, ed. Brady, pp. 312.19-313.5.

[10] *Ex* 4-21.

Timothy B. Noone

Alnwick on Freedom and Scotus's Distinction between Nature and Will

When we gauge Scotus's influence on medieval philosophy, we must certainly pay heed to the early history of the Scotistic school. Indeed, what seems to be characteristic of Scotism, as opposed, for example, to Thomism, Bonaventureanism, and the 'school' of Henry of Ghent, is the extent to which the influence of Scotus is carried either directly or indirectly by those who heard him and the manner in which Scotism forms a school as the principal means of its diffusion. As an editor of Scotus's works, I have often noted the manner in which early disciples have captured the sense of Scotus's doctrines, despite the opacity of the texts in which those doctrines are found. This phenomenon would seem to be unintelligible were we to leave out of consideration the orality of medieval culture. Scotus, I would conjecture, was an excellent and inspiring teacher, whose main means of communication was his oral teaching; certainly his writing left much to be desired. Scotism, I would suggest furthermore, travels and propagates itself largely, if not exclusively, by oral communication and this explains the curious phenomenon of its spreading so rapidly across Europe as immediate and mediate disciples return from places such as Oxford, Paris, and Cologne to their home *studia* and teach what they have heard, combining that remembered teaching with the texts containing elements of the doctrine.

In light of the theme of the present conference, I would like to present a case where a difficult doctrine of Scotus is rejected,

though quietly, by one of his immediate disciples, William of Alnwick, and reflect briefly upon what this might tell us both about Scotism and what direction ideas about contingency and freedom are taking in the first half of the fourteenth century. The present paper has, accordingly, three distinct parts: 1) a section treating in rough outline Scotus's doctrine of will and nature; 2) a substantial section outlining Alnwick's key texts from the *Determinationes*, his final major theoretical work, in which he discusses the freedom of the will, human and divine, and the nature of moral and intellectual habits; and 3) some reflections, based upon Alnwick and other authors, of what his case, when combined with that of others, might tell us about freedom and contingency as these notions are discussed in a Scotistic context or one influenced by Scotus.

1. *Scotus on Will and Nature*

Far from simply advancing the view that the will was an active power or the most fundamental factor in explaining the freedom of free choice, Scotus went much further than most of his Franciscan predecessors and laid out a metaphysics of freedom according to which will is a transcendentally distinct principle from nature. Nature and the things of nature are entities determined to act in certain ways, having no control over the manner of their activities, whereas entities endowed with will have, through their wills, the ability to control how they act and hence the ability to moderate their activities and, indeed, the ability not to act (*non velle*). This 'power over opposites' that Scotus associates with will is, to his mind, the earmark of a genuinely rational power and, in that sense, will is more properly a rational power than is the intellect, which simply bears upon opposites, without having any power over them[1].

[1] Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 9-34, St. Bonaventure, IV, pp. 677-684; Id., *Quodlibet*, q. 16, nn. 22-32; nn. 55-62 as found in T.B. Noone, H.F. Roberts, *John Duns Scotus's Quodlibetum*: *A*

The extent to which Scotus's teaching is distinctive, both in its sources and its doctrinal framework, may be readily gathered by comparing it to the authors usually considered to belong to the same tradition of defending the freedom of the will. Walter Bruges shows no tendency to introduce a distinction on the order of the *natura/voluntas* into his account of freedom, employing instead the analogy of God's relation to the universe as a whole and the analogy of the king to his counselors to place the case of human freedom into its proper context[2]. The theme of «homo ut minor mundus/rex et suos consilarios suos» occupies the same conceptual space that will be taken up by Scotus's *natura/voluntas* distinction[3]. This becomes quite evident if we examine

Brief Study of the Manuscripts and an Edition of Q. 16, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 170-176; pp. 188-192; Id., *Lect.*, III, d. 33, q. un., n. 43, Vaticana, XXI, p. 280.

[2] Gualterus de Brugis, *Questiones disputatae*, q. 4, ed. E. Longpré, *Questiones disputatae du B. Gauthier de Bruges*, Institut Supérieur de la Philosophie, Louvain 1928, pp. 39-40: «Tertio hoc patet per minoris mundi, hoc est hominis, ad maiorem mundum assimilationem. Sicut enim in maiori mundo Deus quidem agit pro libero arbitrio, non arctatus aliqua lege, et sicut rex in regno praeest omnibus et omnia sibi subiecta sunt, ita etiam quod nonnumquam consiliarios habet, sed eorum consilium audiens nunc tenet,nunc non tenet eo quod libere est eis praesidens, non subiectus, sic et in regno virium animae voluntas omnibus praesidet et et omnes movet prout libet, ita quod consilium audit, sed non facit nisi velit […]. Nota quod ibi dividit potentiam in rationalem et irrationalem, id est naturalem, dans tres differentias, quarum ultima est quod potentia naturalis activa necessario agit quando appropinquat suo passivo, sed rationalis non necessario agit appropinquans suo passivo, quia tunc simul ageret contraria, cum sit ad opposita, si ageret secundum modum suum. Ne ergo contraria agat, quod impossibile etiam est, et etiam ut agat, necesse est ut inter potentias rationales sit unus verus dominus, qui est, ut dicit, voluntas, quae potentiam aliam rationalem, quae est ad utrumlibet, determinat ad unum illorum suo dominio vel appetitu, ita quod, quando voluntas appetit quod rationalis potentia, ut ratio vel ars, medicina et huiusmodi, quae sunt secundum rationem, ut ipse ibi dicit, et haec potentia rationalis applicatur suo passivo secundum rationem formae suae et non est quod impediat actionem, necessario provenit actio ex illa potentia rationali secundum appetitum voluntatis; ex quo patet quod ratio non impendit necessitatem voluntati, sed voluntas, quibusdam adiectis, imponit necessitatem agendi ipsi rationi; quando enim volumus, intelligimus, III *De anima*».

[3] E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1971, pp. 321-323; B. Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic

Walter's reading of the Aristotelian sources used by Scotus. If we turn to Henry of Ghent and Peter John Olivi, we reach the same results[4]. Neither Henry nor Olivi reads the key philosophical source concerning rational powers as distinct from non-rational powers, Aristotle's *Metaphysics* IX, c. 5, 1048a 5-10; 21-24, in the optimistic manner that Scotus does, nor do they employ the text of *Physics* II on chance and fortune to illustrate and explain the determinacy of natural things. As I recently pointed out at the Scotus Congress in Bonn-Köln, one of the few authors writing later than about 1280 who interprets the Aristotelian doctrine of rational powers quite the way that Scotus does is his own provincial minister Roger Marston, but he certainly does not propose any general metaphysical distinction on the same order as the *natura/voluntas* distinction[5].

Overall we may say then that Scotus's reading of *voluntas* is *sui generis* even within the tradition to which he belongs. This is

University of America Press, Washington, D.C. 1995, pp. 117-123.

[4] Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 60, q. 1, ed. Badius Ascensius, 2 vv., Parisiis 1520, Reprint The Franciscan Institute - E. Nauwelaerts - F. Schöningh, New York - Leuven - Paderborn 1953, f. 158vR-S; Petrus Ioannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, q. 57, ed. B. Jansen, III, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1924 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 5), p. 307: «Et hoc est quod Avicenna et alii philosophi Aristotelem sequentes dicunt quod, posita causa sufficienti, semper necessario sequitur effectus, et quod quandocumque effectus non sequitur seu non efficitur, tunc non erat causa sufficiens ad ipsum agendum». Id., *In secundum sententiarum*, q. 57, ad 1 [ubi textus *Metaph.* IX c. 5 allegatur], ed. Jansen, pp. 339-340: «Si quis autem Averroem et Aristotelem in hac parte sequens omnino velit quod maior in primo sensu tantum possit verificari, tunc obsecro quod eam nobis probet, et certus sum quod eius probatio parum aut nihil valebit. Unde et id quod de Aristotele hic ad eius probationem affertur valde est frivolum. [...] Quomodo autem alibi verba Aristotelis verbis suis hic positis contradicant infra adhuc tangetur et quomodo etiam non simpliciter sit verum quod dicit scientiam simul esse unam contrariorum, et tunc ex conflatione omnium horum magis patebit nihiltas verborum eius». On the connection between Henry of Ghent and Walter Bruges, J. Decorte, *Der Einfluß der Willenpsychologie des Walter von Brügge OFM auf die Willenpsychologie und Freiheitslehre des Heinrich von Gent*, «Franziskanische Studien», 56 (1983), pp. 215-240.

[5] Rogerus Marston, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 10, in Id., *Quaestiones Disputatae*, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1932 (Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi, 7), p. 439.

quite evident from Scotus's views regarding the beatific vision. As a result of his sharp distinction between intellect and will, Scotus denies that will needs to will any particular object, so that, for example, the will does not have to will the Highest Good or God even when the soul has, as in the case of the beatific vision, unqualified knowledge of the Highest Good:

Dico ergo de hoc articulo quod sicut voluntas apprehenso aliquo bono particulari potest illud velle et non velle, et aliquid circa eum et circa omne obiectum praesentatum, sic similiter et de fine ultimo sibi praesentato potest hoc imperare intellectui […]. Stante etiam intellectu, potest voluntas elicere aliquid vel refugere, eo quod in potestate voluntatis est suspendere actus potentiarum inferiorum; et suum actum etiam suspendere potest, secundum Augustinum, I *Retractationum* cap. 24. Nec video, quantumcumque variae actiones praecedant ultimam in agentibus naturalibus, et licet non possit <naturale agens> agere nisi multis praeviis; tamen in illo instanti in quo immediate inducit formam, necessario agit, et primo fuit ratio movens necessario omnes praevias actiones. Sic similiter est in proposito. Si voluntas in illo instanti quo habet finem sibi praesentatum necessario elicit circa ipsum actum volitionis, ergo illa necessitas est intrinseca voluntati, et per consequens movet ad omnia necessario, quod est absonum[6].

What is characteristic of Scotus's doctrine, on this score, is to claim that the will can simply fail to will the Highest Good, though it cannot nill or reject the Highest Good. By contrast, Walter Bruges, dealing with exactly the same issue some 35 years earlier writes:

[…] beati volunt quod volunt necessario, non necessitate coactionis, sed immutabilitatis, tam finem quam ea quae sunt ad finem, id est ea quibus fini iunguntur; haec tamen necessitas non excludit libere velle, sed confirmat et perficit. Ad illud vero quod dicit quod nos finem volumus non libere, dicendum quod finis noster considerari potest in generali ut bonum, vel in speciali ut hoc bonum, quod est increatum. Primum volumus necessitate immutabilitatis et tamen libere, id est non coacte, quia principium movens est intra

[6] Ioannes Duns Scotus, *Reportatio* I-A, d. 1, p. 2, q. 1, n. 35, in John Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Latin Text and English Translation*, ed. and trans. A.B. Wolter, O. Bychkov, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 2004, p. 97. I have changed the punctuation slightly and rejected a minority reading taken in text.

nos; secundum vero volumus non necessario, etiam necessitate immutabilitatis, quia primum volumus necessitate naturali, secundum vel secundo modo dictum, necessitate deliberativa. Sed beati tam finem suum quam ea quibus fini coniunguntur volunt voluntate deliberativa vel potius deliberata, et ideo libere volunt simpliciter[7].

2. *Alnwick: On Will, Freedom, and Natural Necessity*

Alnwick's *ex professo* treatment of the question whether the will can move itself to the act of willing occurs in *Determinatio* 18 where he proposes what seems quite a Scotistic position, arguing that the will can indeed move itself to its own act and distinguishing quite carefully between the efficient causality of the will and the final causality exercised by the good apprehended by the intellect. But to understand the extent to which his statements there are telling in regard to the theme of the present paper, I think we must appreciate first the structure, sources, and doctrine of *Determinatio* 18.

The structure of the question is laid out after the usual opening arguments along the following lines. Alnwick initially feels bound to answer the opponents of the view that the will can move itself by considering the will in reference to their more general metaphysical principles, namely, that nothing can be in potency and act in the same respect at one and the same time and nothing can act upon itself. After clearing up how something can actually move itself to actuality, Alnwick intends to prove, second, that self-motion is possible in general and, third, that the will in particular is capable of moving itself primarily and per se to the act of willing[8]. He pursues the first topic with a detailed

[7] Gualterus de Brugis, *Questiones disputatae*, q. 8, ad 13, ed. Longpré, pp. 81-82.

[8] Guilelmus de Alnwick, *Determinationes*, q. 18, n. 3, Ms. Civitas Vaticana, BAV, Pal. lat. 1805, f. 137v: «Circa solutionem istius quaestionis sic procedam: quia enim negantes voluntatem movere se ad actum volendi, hoc praecipue negant, quia 'idem respectu eiusdem non potest esse simul in potentia et in actu', et quia 'nihil potest agere in se', ideo praemittam duas distinctiones, quarum una est de potentia et actu, et alia est de agente et movente; ex quibus apparebit, in solvendo argumentum principale, quomodo idem respectu eiusdem potest esse simul in potentia et in actu, et

consideration of Godfrey and the more recently expressed views of Auriol, who, on this particular point, advanced an opinion similar to that of Godfrey. Thereafter, he defends self-motion in physical things generally, drawing upon the usual materials in Averroes to buttress his case and finally turns to the issue of the will in particular.

Immediately we find something worthy of note. Those familiar with Scotus's corpus will notice that the order and treatment of the issues, bears a striking resemblance to the order of treatment of issues in Scotus's *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX, q. 14. There, too, Scotus discusses the more general issue before dealing with the will and its distinction from nature in the second question; there, too, Scotus attacks the plausibility of Godfrey's strict application of potency and act, arguing that the principle cannot be genuinely metaphysical since it admits of counterexamples even apart from the case of the will[9].

The impression, moreover, that Alnwick is drawing heavily upon Scotus's philosophical works and especially the *Quaestiones super libros Metaphysicorum* is confirmed when we consider Alnwick's sources and doctrine. Regarding the former,

quomodo non, et quando idem potest agere in se et quando non. Secundo ostendam in generali quod idem potest movere se et primo. Tertio ostendam in speciali de voluntate, quod ipsa potest movere se per se et primo ad actum volendi. Quarto fient argumenta in contrarium et solventur». Hereafter, Alnwick's *Determinationes* will be cited as *Det.* with the Palatine manuscript cited as 'A', followed by the foliation; reference to paragraph numbers are from my forthcoming edition of the *Determinationes*.

[9] Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 14, n. 106, St. Bonaventure, IV, pp. 666-667: «Sed quomodo dicetur illud esse principium ad quod tot absurda sequuntur? Non credo quod Aristoteles posuisset aliquod complexum esse principium non solum primum sed nec decimum, ex quo in multis singularibus evidentia absurda sequerentur. Si etiam istud est principium primum metaphysicum, scilicet 'nihil idem potest esse in actu virtuali et in potentia ad actum formalem, cuius ille virtualis sit principium effectivum', si inquam est principium metaphysicum, scio quod illud non est in *Metaphysica* Aristotelis scriptum. Si ipsi habeant aliam metaphysicam, quomodo soli isti tame intellectum habuerunt quod terminos istius principii capere poterant, omnibus aliis non potentibus terminos capere? Quia si caperent terminos et istud esset ut principium primum, statim huic acquiescerent, quod tamen multi non tantum non capiunt ut principium, immo dicunt simpliciter falsum pro multis eius singularibus».

excluding Auriol from consideration, we notice that in *Determinatio* 18 the same sections of Godfrey are used to characterize the views of those insisting that any form of self-motion is impossible as we find in Scotus's *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX, q. 14. As to doctrine, we have in Alnwick's *Determinatio* 18 what is, practically speaking, a summary and commentary upon Scotus's *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX as a whole. To defend the claim that self-motion in general is possible and *a fortiori* the self-determination of the will, Alnwick appeals precisely to Scotus's distinction between *potentia* as a *differentia entis* and *potentia* as a *principium entis*, aligning *potentia obiectiva* with the former and *potentia subiectiva* with the latter[10]. After introducing a parallet distinction between *agens aequivocum* and *agens univocum* also found in Scotus, though of more general currency as well, Alnwick proceeds to refute Godfrey and then Auriol on the topic of self-motion, using all along the key Scotistic notions in regard to potency[11]. Against his adversaries' (*adversarii*) views on the will, moreover, – principally he has in mind, on this score, Godfrey –, Alnwick, practically quoting the *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 11[12], compares them, as Scotus before him, to the wicked of Biblical fame (*Ps*. 18, 4) who walk in circles, inasmuch as his opponents' account of the will's mode of action amounts to a circular

[10] Guilelmus de Alnwick, *Det*., q. 18, n. 4, A, f. 138r. The relevant texts in Scotus are Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1, nn. 40-48; q. 3-4, nn. 43-46, St. Bonaventure, IV, pp. 524-527, 555-556.

[11] Guilelmus de Alnwick, *Det*., q. 18, nn. 12-37; nn. 38-57, A, ff. 138v-140v; ff. 140v-142v.

[12] Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, q. 11, n. 9, St. Bonaventure, V, pp. 91-92: «Contra *illum circuitum, circa quem impii ambulant*, arguitur sic: illud quod movet, motum ab alio tantummodo, movet de necessitate, si moveatur de necessitate; sed voluntas movet phantasiam ad phantasiandum bonum vel malum, quae voluntas movetur tantum ab intellectu vel phantasmate – alio enim movente de necessitate, cum non sit liberum (non enim est in potestate nostra quibus visis tangamur, secundum Augustinum); igitur voluntas movebit phantasiam de necessitate ad phantasiandum bonum vel malum». Cf. *Ps*. 11, 8: «Tu, Domine, servabis nos et custodies nos a generatione hac in aeternum. In circuitu impii ambulant cum exaltantur sordes inter filios hominum».

one; they appeal to the will's moving act in respect to the lower powers, yet they acknowledge that the will is passive in respect to the intellect and the phantasm and hence is determined by whatever object is cognized by the intellect and the imagination[13].

Yet, despite what must be considered his extensive use of Scotus's key principles and arguments for defending the freedom of the will and Alnwick's direct reliance upon one of the main texts in which Scotus presents his distinction between nature and will, we come in due course to the following – shall we say lamentable? – passage:

> Respondeo igitur ad quaestionem quod voluntas movet se ipsam per se et primo ad suum actum volendi et quod respectu cuiuslibet citra finem potest libere se movere et non movere ad actum voluntatis respectu illius. Et praeter rationes prius factas, hoc probo sic. Duplex est actus voluntatis, scilicet actus volendi et actus nolendi, et uterque est actus positivus, quia actus odiendi sive detestandi, qui est actus nolendi, est actus positivus sicut actus volendi; sunt enim actus contrarii, et sicut obiectum actus volendi est bonum sub ratione boni, ita obiectum actus nolendi est malum sub ratione mali, quia sicut nihil est volitum sive amatum nisi bonum sub ratione boni, ita nihil est nolitum nec oditum nisi sub ratione mali. Quaero igitur a quo effective est actus nolendi in voluntate: aut a voluntate, aut ab obiecto? Non ab obiecto, quia causa effectiva per se effectus positivi non est privatio sub ratione qua privativum est malum autem moris, ut peccatum, sub ratione qua malum est, privativum est et sic est obiectum actus nolendi; igitur relinquitur quod actus nolendi sit effective et immediate a voluntate, et per consequens voluntas agit in se et movet se ad actum nolendi[14].

[13] Guilelmus de Alnwick, *Det*., q. 18, n. 66, A, f. 143r-v: «Item quarto sic: ubicumque est ordo et circulatio agentium et patientium naturaliter, ex tali ordine et circulatione non potest provenire actus qui sit in potestate nostra, quia ex necessario necessitate naturali non sequitur nisi necessarium necessitate naturali. Sed si voluntas moveatur ab obiecto ad primum actum volendi et voluntas consequenter moveat alias potentias ad actus suos, ut virtutem phantasticam ad phantasiandum, et phantasma ulterius moveat intellectum ad considerandum, et sic, *in circuitu ambulantes*, erit circulatio agentium et patientium necessitate naturali, ut probabo; igitur numquam proveniet aliquis actus qui sit in potestate nostra ex tali circulatione».

[14] Guilelmus de Alnwick, *Det*., q. 18, n. 94, A, f. 146r. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 151, Vaticana, II, p. 217: «Ad tertium dicitur uno modo quod licet non sit ibi defectus alicuius boni nec aliqua malitia et ideo forte non posset voluntas illud nolle, quia obiectum actus nolendi est malum vel defectivum, potest tamen illud bonum perfectum non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum

If we were not especially astute readers, we might pass over the essential phrase in this passage, namely, «voluntas movet se ipsam per se et primo ad suum actum volendi et quod *respectu cuiuslibet citra finem* potest libere se movere et non movere ad actum voluntatis respectu illius». Even so, we might think this was just a momentary lapse on Alnwick's part; he was just temporarily distracted, perhaps, by the number and complexity of the arguments needed to discount the views of opponents such as Godfrey.

Unfortunately, we must conclude the opposite. For when we turn to another important text bearing upon our theme in the *Determinationes* we encounter the same denial of the fundamental or innate freedom of the will as Scotus understands it that is implied in Alnwick's text of *Determinatio* 18.

In *Determinatio* 1, Alnwick argues in the following vein in response to an objection claiming that, since no habit is needed where the determination of the nature suffices for an act, there should be no habit of understanding:

> Ad secundum dicendum quod intellectus respectu eorum ad quae determinatur per naturam suam proprie loquendo habitu non indiget, *sicut nec voluntas respectu finis ultimi in generali, eo quod ad illum determinatur per naturam*. Et sic proprie loquendo de habitu, intellectus qui est principiorum, non est habitus, nisi velis vocare habitum naturam intellectus et voluntatis in quantum per eas determinatur ad naturalem cognitionem et directionem, in quos actus exeunt perfecte et delectabiliter et faciliter. Et sic Philosophus versus finem II libri *Posteriorum* ponit intellectum habitum principiorum, et VI *Ethicorum*, cap. 4 numerat ipsum inter habitus intellectuales. Unde non debet dici proprie et absolute habitus, sed habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini quod statim, cognito quid est totum et quid est pars, cognoscit quod omne totum est maius sua parte»[15].

This an especially telling remark when it is considered in reference to another passage from earlier within the same *Determinatio*:

sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum».

[15] Guilelmus de Alnwick, *Det.*, q. 1, n. 23, A, f. 2r.

Ex praedicta necessitate ponendi habitum, secundus articulus est declarandus, scilicet in qua potentia est habitus ponendus et in qua non. Et primo patet ex praedictis quod in voluntate ponendus est habitus, quia quando aliqua potentia indeterminate fertur in aliquod obiectum, sic quod potest ferri in ipsum et in oppositum et bene et male, indiget aliquo habitu inclinante ipsam ut bene tendat in obiectum. Sed voluntas indeterminate fertur in omne bonum *citra ultimum finem* respectu cuius non necessitatur, et sic indeterminate fertur quod potest ferri in ipsum et in eius oppositum, et in ipsum potest ferri bene et non bene, quod habet ex sua libertate. Igitur voluntas indiget habitu inclinante ipsam ut bene feratur in tale bonum[16].

By the time of his *Quodlibet*, Scotus was explicitly arguing the opposite of this point and aligning his distinction between intellect as nature and will with the rejection of just this kind of argumentation[17]. What we must conclude from this pattern of claims is that Alnwick, despite his emphasis on the freedom of the will, does not subscribe to a distinction between intellect and will, or more generally nature and will, along the lines that Scotus conceives it.

So much for will and its freedom in Alnwick. What about nature? That is an extremely important matter: he appropriates the very wording of Scotus regarding the determinacy of natural things, at times even when discussing will and contrasting it with natural causes[18]. Indeed, regarding the distinction between nature and will, we can say quite clearly that in Alnwick's case the *natura* part of the dichotomy was well received and continuously employed to deal with metaphysical issues and questions in natural philosophy.

16 Guilelmus de Alnwick, *Det.*, q. 1, n. 8, A, f. 1v.

17 Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, q. 16, nn. 8-29, ed. Noone, Roberts, pp. 164-174. Pertinent parallels to Alnwick's manner of argumentation here are Henricus de Gandavo, *Quodlibet* III, q. 17, Badius, I, ff. 78vH-79rH; Id., *Quodlibet* XII, q. 26, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 153; Id., *Summa*, a. 47, q. 5, Badius, II, f. 27vV.

18 Cf. Guilelmus de Alnwick, *Det.*, q. 18, n. 64, A, f. 143r: «[…] nullus agens, consurgens in nobis necessitate naturali ex activo et passivo approximatis, est actus liber in potestate nostra […]».

3. *Evaluation and Conclusion*

We can begin our evaluation with noticing something that Schmaus noted, too, about Alnwick's teaching regarding the will and its freedom in the *Determinationes*; he cites, approvingly St. Thomas's *Summa theologiae*[19]. This may not strike us as being as surprising as it is, perhaps, until we remember how Scotus himself distanced himself quite clearly from some of the curious theses that Alnwick borrows, whether with or without citation, from Aquinas: namely, the distinction between practical and theoretical knowledge in God, Aquinas's claim that regarding an end for which there is only one means there is necessity for willing the means, though otherwise not; and Aquinas's distinction between absolute and conditional necessity[20]. Textually this is quite remarkable, inasmuch both in the *Determinationes* to which I have referrred and elsewhere in the *Determinationes* Alnwick cites the sections of Scotus's commentaries on the *Sentences*, both Oxonian and Parisian, wherein Scotus rejects or at least questions the tenability of these same Thomistic theses. To take a clear example, Scotus, in the Parisian lectures to which Alnwick makes reference, argues at length that precisely because it is the divine will that must be the proximate principle for determining future contingents, it is eminently clear to him that the speculative/practical distinction proposed by Aquinas is entirely incapable of handling the distinction between divine ideas that bear upon *creanda* and those that bear upon *creabilia*[21]. Yet Alnwick uses the distinction between speculative and practical knowledge in God as part of his effort to reach the same conclusion as Scotus

[19] M. Schmaus, *Guillelmi de Alnwick, O.F.M. doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, «Bologslovni Vestnik», 12 (1932), pp. 201-225: p. 203.

[20] Guilelmus de Alnwick, *Det.*, q. 13, n. 64, A, f. 111v; n. 58, A, f. 111r; n. 68, A, f. 111v.

[21] Ioannes Duns Scotus, *Rep. Paris.* I-A, d. 36, q. 3-4, nn. 11-12, 17-19, ed. T.B. Noone in Id., *Scotus on Divine Ideas:* Rep. Paris. *I-A, d. 36*, «Medioevo», 24 (1998), pp. 428, 430-431.

did, namely, that the divine will and not the divine intellect must be determining cause of future contingents.

Are we to conclude from this practice on the part of Alnwick that he is a syncretist, haphazardly combining doctrinal elements without knowing what he is doing? Surely not: he is quite capable of the most refined reasoning, as is clear from his discussion of other Scotisitc doctrines such as the formal distinction and the univocal concept of being[22]. Is he then just, albeit belatedly in terms of his career, seeing the wisdom of Aquinas's views and then trying to combine them when possible with Scotus's own? In a word, is he – pardon the neologism – a 'Scomist'? Perhaps, but even that kind of assessment fails to account for the fact that it is in regard to the doctrine of the will that he strays so far from the views of Scotus and that he is not the only one to do so within the early Scotistic school.

In ancient societies it was consider a good thing to use or handle something belonging to the host when one arrived at a new place as a guest, in order to show that you were familiar or intended to become familiar with the host. The present occasion, though modern and scholarly, allows me to continue that hallowed ancient practice. I mean, of course, that I now have the opportunity to borrow from the learning and scholarship our host, Guido Alliney. As Alliney has shown through his studies and editions of a number of early Scotists[23], Scotus's doctrine on will and its freedom was rarely received in its integrity at Paris before the time of Francis Meyronnis and at Oxford before the time of John of Reading. The study of the *Determinationes*

[22] T.B. Noone, *Alnwick on the Origin, Nature and Function of the Formal Distinction*, «Franciscan Studies», 53 (1993), pp. 231-261; Id., «La distinction formelle dans l'école scotiste» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83 (1999), pp. 53-72; S.D. Dumont, *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick*, «Mediaeval Studies», 49 (1987), pp. 1-75.

[23] Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino,* pp. 337-391; Id., *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300*, «Veritas», 50 (2005), pp. 95-108; and Id., Utrum necesse sit voluntatem frui, *Note sul volontarismo francescano inglese*.

found here largely confirms this view. The only change detectable from Alnwick's earlier treatment of the important issues in the *Sentences* is that in the later *Determinationes* he seems inclined to appeal explicitly to Aquinas for certain principles and to critique the opposing views of Auriol.

Two final points seem worthy of attention. One point that can be made refers to the success story characteriistic of one part of Scotus's teaching: the doctrine of nature. Scotists may have been reluctant to endorse wholeheartedly Scotus's teaching on will, but his construal of natural things as acting through efficient causality to the utmost of their power and not having their mode of activity within their power proved a great success. Practically everyone in the Scotistic school and good number of opponents accept that half of the transcendental dichotomy. Alnwick, of course, is a good example of this. But perhaps a more telling example is another William from England. William of Ockham employs, without even referring to Scotus's works, this part of the Scotistic dichotomy quite regularly, as Adams points out[24], using Scotus's emphasis upon the necessity of nature and the inevitability of natural effects to call into question the need for teleology within the realm of the natural, as opposed to the voluntary. So perhaps Scotus's teaching was more influential than we think, though in ways that neither he nor we could have expected. A second point bears upon the history of the Franciscan views on will, contingency, and freedom. The view of Walter of Bruges, as amplified by Henry of Ghent, remained attractive to Franciscans such as William of Alnwick and Alexander of Alexandria. They wished to follow Scotus only as regards the freedom of the will

[24] M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in P.V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 245-272. Adams writes: «Thus for Scotus, the active and passive efficient causal tendencies constituting creatable natures do not, of themselves, have an ecstatic focus on God. Instead, they converge on because they define the 'internal' end of the nature, which is the completion or perfection of the being they constitute. Following Aristotle, Scotus conceives of natural powers and inclinations as deterministic in the sense that (a) given appropriate, obstacle-free circumstance, they necessarily act to their limit, and (b) given 'Aristotelian optimism' obstacle are rare» (p. 248).

short of the beatific vision; in this sense we might sense a kind of conservatism within them that could not accept the innovations of the Subtle Doctor. Philosophically, however, I think this effort to combine Scotus's teaching on freedom, with its notion of synchronic contingency grounded in the nature of the will, with applications limited to the present life requires further investigation and analysis, for it is not clear that such a mixture of views regarding the way in which the will acts can be rendered entirely consistent.

Luca Parisoli

Francesco di Meyronnes nella tradizione scotista del volontarismo ontologico

cum velle absoluto proiciendi merces
in mari stat nolle condicionale;
igitur multo magis cum illo velle absoluto
stabit tristitia conformis illis nolitionis conditionalis
Gualterus de Chatton, *Rep.*, III, d. 15, q. 1, a. 3

1. *Premessa sulla maneggevolezza dello strumento 'volontarismo'*

La parola 'volontarismo' non è un oggetto pacifico dell'analisi della storiografia del pensiero medievale. Molti autori non possono sfuggire all'idea che il volontarismo sia una deriva disdicevole per l'analisi filosofica, oppure che – qualunque cosa significhi la locuzione 'volontarismo' – essa non si applichi al contesto scolastico, se non al prezzo di marchiani anacronismi. Ne consegue che il fatto di qualificare una strategia quale volontarista sia equivalente quasi sempre all'additarne i pericoli, oppure alla indesiderabile lacerazione della rete semantica del pensiero medievale analizzato – non è raccomandabile compiacersi in essa come un novello Franti medievista. Non è estraneo a questo atteggiamento una struttura culturale della categoria accademica dei medievisti, quella che Thomas Kuhn definirebbe il loro paradigma ordinario di scienza: il medievista europeo è visceralmente attaccato all'idea che l'approccio storico alla filosofia è radicalmente altro rispetto all'approccio teoretico alla filosofia, ossia che il medievista ricostruisce argomenti altrui piuttosto che discer-

nere tra argomenti persuasivi o non-persuasivi. L'idea è di per sé metodologica, quindi feconda attraverso la sua applicazione, ma se radicalizzata produce un sospetto sistematico verso l'utilizzo di categorie storiografiche che escano dallo stretto vocabolario degli autori esaminati. Situandosi all'estremo opposto della posizione di David Lewis[1], quella che a me pare solo una deriva dell'approccio storico è allergica a pensare i filosofi medievali nei termini della metafisica dei mondi possibili, oppure nei termini della teoria della modalità. Solo ciò che è venuto prima può essere tenuto in una qualche considerazione, ma con prudenza: il pensiero greco classico sì, Descartes o Plantinga no. La storia della filosofia di stile analitico, in questa prospettiva, non può che apparire un'impresa baldanzosa[2], e posso mettermi immediatamente allo scoperto confessando di potere certo apparire baldanzoso.

Per altri autori, che sono però una minoranza tra i medievisti, la parola 'volontarismo' è meramente descrittiva, di un complesso di tesi filosofiche che, come qualsiasi altro insieme di tesi filosofiche, può essere condiviso in parte o in tutto, oppure rigettato

[1] Questo celebre metafisico del XX secolo argomentava che è un'ovvietà quella per cui il filosofo dovrebbe sforzarsi di distinguere le proposizioni vere da quelle false, ma quando una università recrutasse sulla base di una omogeneità di scuola (modellata sulla base di questa cernita tra il vero e il falso) si leverebbero sempre voci contro la sua parzialità, quasi che altri criteri contino molto di più. Lewis, dando per scontato che il filosofo deve argomentare, sosteneva in senso opposto che lo scontro dialettico tra scuole omogenee (insediate in luoghi istituzionali omogenei) è forse il modo migliore per fare emergere la verità nel dibattito filosofico. Non senza un pizzico di paradossalità, dato che un filosofo che sostenga, come fa Lewis, che le scimmie parlanti sono reali rischia di ritrovarsi senza istituzione di appartenenza: D. Lewis, *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, si veda in particolare il capitolo *Academic appointments: Why ignore the advantage of being right?,* pp. 187-200.

[2] Il compianto Flavio Baroncelli, mio relatore alla tesi di laurea, consegnò questo aggettivo in una relazione scritta, dato che al momento della discussione si trovava immobilizzato in ospedale. Sono convinto che in un qualche senso lo considerasse un complimento, ed io l'ho sempre considerato un consiglio sulla strada da seguire. Passando ai legami del presente, voglio anche ringraziare Guido Alliney, che mi ha amichevolmente coinvolto in questa impresa collettiva, fornendomi uno stimolo prezioso che si aggiunge al profitto già riscosso grazie alla lettura dei suoi lavori e si affianca alla sua squisita amicizia.

in parte o in tutto. La storia del pensiero normativo francescano impone ad alcuni di questi autori la necessità di fare del volontarismo un'etichetta feconda, per comprendere questioni tutt'altro che astratte quali la dimensione della povertà nell'identità francescana e il suo impatto sulla filosofia politica. Se usciamo dal campo della storia della filosofia medievistica è più facile trovare autori che non vedono nella parola 'volontarismo' nessuna funzione performativa denigratoria; celebre è il caso di Hannah Arendt, ma anche qui vi sono casi imbarazzanti di partigiani del volontarismo che possono costituire un serio imbarazzo per l'uso storiografico: così, se qualcuno maneggia Carl Schmitt tenendo in mano il manuale per l'uso che ne ha fatto Yves-Charles Zarka (che si è attardato essenzialmente sul fatto che Schmitt fosse nazionalsocialista) è abbastanza ovvio che avrà qualche difficoltà a usare il rinvio al volontarismo o alla teologia politica a cuor sereno. Cercherò di mostrare alcune ragioni per cui parlare di volontarismo nella scolastica francescana non è una sterile analisi, ma almeno un utile strumento analitico: lo stesso Italo Sciuto, che pure ha messo in guardia contro l'eventuale tentazione di pensare che alcuni autori scolastici abbiano effettivamente fatto a meno del riferimento alla *recta ratio*[3], può essere letto nel senso che, una volta che si sia fatta salva la *recta ratio*, il volontarismo perde la sua immagine (per me caricaturale) di deviazione a testa bassa dai sentieri della ragione. Ed in generale, quando pensiamo ad un volontarista medievale, non dobbiamo pensare a qualcuno che considera l'ipotesi della cooperazione tra intelletto e volontà una forma di superstizione, bensì una realtà imprescindibile: la *divine command theory*[4], assunta come teoria del comando divino nella

[3] I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007.

[4] In genere sotto questa etichetta si pensano forme di volontarismo estremo, ma da un punto di vista meramente teoretico la *divine command theory* copre una famiglia di approcci filosofici che rimandano alla famiglia dei volontarismi ontologici e normativisti, ma anche alla teoria della legittimità. In una prospettiva di filosofia della religione analitica rinvio a M.C. Murphy, *An Essay on Divine Authority*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2002, il quale si chiede se la migliore ragione per obbedire ad una norma sia se essa sia stata voluta da Dio: la sua risposta non mette al centro la virtù

sua accezione più blanda – ogni norma ha il suo fondamento ultimo in una volizione divina –, non è un mero esercizio accademico, bensì il riferimento alle volizioni della Trinità, l'unico ente reale necessario secondo sant'Anselmo. Pensare che le volizioni divine siano disordinate non è solo impensabile per un volontarista, è già impensabile per il filosofo cristiano, o il filosofo musulmano, oppure il filosofo giudaico in quanto tali; ma per il volontarista medievale (qualunque sia la tradizione di fede in cui si colloca) è pure impensabile che l'uomo possa insegnare a Dio quale ordine debbano avere le sue volizioni.

Il concetto storiografico di volontarismo raggruppa filosofi che possono sviluppare tesi assai divergenti: se Pietro di Giovanni Olivi può essere senz'altro qualificato di volontarista nel senso di assegnare un primato alla volontà – e la sua discussione fenomenologica sulla libertà della volontà è emblematica del tentativo di mostrare la veridicità della natura intrinsecamente libera dell'agire umano – altrimenti assunto in misura più o meno radicale come un assioma nel discorso della filosofia cristiana latina[5] –, egli è certamente un nominalista normativo, mentre degli autori come Giovanni Duns Scoto e Francesco di Meyronnes sono volontaristi – i.e., partigiani del primato della volontà – che esprimono un forte realismo normativo[6]. Vorrei

dell'obbedienza come farebbe sant'Anselmo, dato che Murphy risponde che non gli pare una ragione definitiva.

[5] Si potrebbe dire che Pietro di Giovanni Olivi ha cercato di fare rispetto all'affermazione della libertà intrinseca e reale dell'agire umano quello che molti secoli dopo Gerolamo Saccheri ha cercato di fare rispetto al postulato euclideo dell'unicità della parallela rispetto ad una retta data: entrambi hanno profuso uno sforzo straordinario rispetto all'affermazione della veridicità delle loro rispettive proposizioni, ma entrambi sono stati messi da parte dallo sviluppo della storia del pensiero, l'uno – Saccheri – con la nascita delle geometrie non-euclidee, l'altro – Olivi – con l'affermarsi nella filosofia moderna a partire dal '700 dello schema compatibilista teorizzato da Hume, che conduce ad una negazione della veridicità dell'esperienza fenomenologica dell'esperienza e della testimonianza del nostro linguaggio morale, che scivola sino alla proclamazione da parte di certi utilitaristi come Smart della fondamentale ingannevolezza di tutti quegli elementi esperenziali che Olivi enumerava in favore della verità della libertà intrinseca della volontà e dell'azione umana.

[6] Dire come fa Meyronnes che Cristo stesso ha confermato la regola francescana con la stigmatizzazione di san Francesco non è certo originale, ed aggiungere che

quindi mostrare le caratteristiche di una scelta filosofica volontarista che si proponga di difendere anche un atteggiamento filosofico realista: essa si distingue da altre opzioni filosofiche volontariste, ed in particolare esprime particolari concezioni dell'onnipotenza divina e della funzione sociale della legge. A me pare che lo scotismo che difende il realismo normativo debba avere ricorso a strumenti filosofici particolari, che del resto fanno già capolino nella difesa platonica della realtà degli universali concepiti non-mimeticamente, espressa nel *Sofista* e nel *Parmenide*. Si tratta di assumere la validità di una logica non-classica: per annunciare la questione con una domanda che allude all'ingarbugliato oggetto ontologico delle *formalitates*, una logica paraconsistente può risolvere il puzzle ontologico di ogni realista (rispetto agli universali che partecipano agli individui o rispetto alle norme che sono vere o false), appoggiandosi su una volizione che crea possibilità esistenti-e-reali e possibilità non-esistenti-e-reali? È il problema della non-equivalenza tra non-identità formale e distinzione formale. Non mi limiterò quindi ad utilizzare una categoria storiografica controversa tra i medievisti, quella del volontarismo (anche se a me pare che una volta detto che Descartes si situa dopo la svolta modernizzante le paure si dovrebbero dissipare), ma tenterò di mostrare che l'approccio volontarista associato ad altre tesi filosofiche di tipo iper-realista conduce a produrre una scelta paraconsistente, maneggiando così una categoria teoretica, e non solo storiografica, altamente controversa (e qui mi rendo conto di potere sperare di proporla in modo analitico, il consenso potendo venire, se verrà, solo dopo). In questo senso di iper-realismo utilizzerò anche dei riferimenti a Giovanni Vallone[7], come esempio di una letteratura dedicata alle *formalitates* che

questo fatto è diretto a rafforzare la conferma voluta da Niccolò III con la *Exiit qui seminat* potrebbe sembrare ovvio, ma aggiungere come fa Meyronnes che la conferma del papa era peraltro necessaria io lo chiamo normativismo (Franciscus de Mayronis, *Sermones de laudibus sanctorum & dominicales*, *in festo sacrorum stigmatum beati Francisci*, *sermo primo*, *octava contemplati*, ed. Venetiis 1493, f. 112ra).

[7] Ioannes Vallo, *Lectura absolutissima in formalitates Scoti*, ed. Venetiis 1588 (prima edizione Napoli 1539).

può essere o spazzata via, come giustamente fecero dal loro punto di vista i filosofi moderni, oppure presa sul serio[8], con il che intendo che come puro oggetto archeologico mi paiono più interessanti, riprendendo una dissacrante suggestione del filosofo della scienza Paul Feyerabend, i dati sulla cosmogonia Hopi.

Francesco di Meyronnes offre spunti di riflessione sia nella direzione di uno sviluppo della teoria della normatività scotiana – con un pensiero politico che esalta la funzione della gerarchia e della legittimità –, sia nella direzione dello sviluppo più platonizzante dell'atteggiamento ontologico realista. In questo mio contributo mi limiterò solo al secondo aspetto, proponendo un'interpretazione del tutto non consensuale della strategia di Meyronnes, ma il primo aspetto è certamente di grandissimo interesse nell'approccio verso i teologi-giuristi del Medioevo latino, certo rappresentati dagli autori della *Summa fratris Alexandri* oppure da Giovanni Duns Scoto, ma che sono anche una parte essenziale del pensiero giuridico in senso più stretto, come argomenta con efficacia Andrea Padovani a proposito dello stesso Irnerio[9]. Infatti, nella prospettiva della paraconsistenza, è possi-

[8] Si veda per esempio a p. 74 della *Lectura absolutissima*: Vallone sviluppa la polemica con i Tomisti sull'identità reale di essenza ed esistenza, che avrebbero travisato Aristotele, poiché non riconoscono la distinzione formale tra l'essenza e l'esistenza, che sono tuttavia inseparabili e realmente identiche (da parte sua Francesco di Meyronnes, *Sent*., I, d. 42, q. 5, parla di differenza modale tra l'essenza e l'esistenza: se l'essenza precede l'esistenza nell'ordine della perfezione, tuttavia l'esistenza non è un atto secondo, bensì una attualità immediata, tanto che l'*haecceitas* in quanto modo intrinseco è più perfetta dell'essenza): Cesare ha un *esse essentiae cognitum*, quindi non c'è separazione dall'esistenza, ed è reale. La negazione dell'esistenza non è l'*esse essentiae*, ma l'*esse essentiae cognitum*: la strategia tomista che tende a differenziarli sotto il segno dell'opposizione è fuorviante, e comunque divide i due approcci metafisici in base alla possibilità di un argomento ontologico modale (linea anselmiano-volontaristica) oppure alla sua impossibilità (linea aristotelico-tommasiana). È su questo genere di dispute che mi pare opportuno distinguere tra l'iper-realismo anselmiano-scotista e il realismo essenzialista aristotelico-tommasiano, senza per questo dire che ogni filosofo che si colloca in una delle due famiglie sostiene lo stesso insieme di identiche tesi di qualunque altro filosofo appartenga alla stessa famiglia filosofica (mi pare che il neo-tomismo con il suo spettro della *philosophia perennis* abbia inquinato il dibattito storiografico con la tesi tutto sommato innaturale per cui tutto ciò che non è matematicamente identico è irremediabilmente diverso).

[9] A. Padovani, *Roberto di Torigni, Lanfranco, Irnerio e la scienza giuridica anglo-*

bile dare un contributo particolare al problema del fondamento del sistema normativo, problema che ha inquietato per secoli i pensatori mentre oggi lo si tende a risolvere ignorandolo: Nicola Grana ha mostrato come sia possibile offrire una soluzione paraconsistente di questo problema giuridico e politico[10]. Le filosofie paraconsistenti non coincideranno nelle loro tesi politiche e giuridiche, tuttavia saranno tutte filosofie pratiche del fondamento, equiparando allo stesso livello di discussione ontologia e logica: sarebbe interessante mostrare che c'è una comunanza sostanziale di filosofia normativa tra Duns Scoto e Francesco di Meyronnes, magari sotto il segno di quella che ho chiamato, con tutte le precisazioni necessarie, 'teocrazia scotiana'. Tuttavia, ciò non pretende affatto di ignorare delle eccellenti analisi classiciste del pensiero di Meyronnes, come per esempio quella proposta da Alfonso Maierù[11]: come ho cercato di precisare – forse non sempre con la chiarezza necessaria – la mia proposta interpretativa paraconsistente non pretende di mostrare una qualche fatale debolezza interna a delle solide interpretazioni classiciste, essa si propone solo di mostrare come l'immagine di certi filosofi letti in chiave paraconsistente risulti scevra di aporie e confusioni che invece appaiono nella lettura classicista. Ma se non riesco a persuadere almeno della possibilità della scelta paraconsistente, come potrei pretendere di mostrare persuasivamente che il filosofo Tizio è privo di aporie che sono apparentemente lì dinanzi a noi?

normanna nell'età di Vacario, «Rivista Internazionale di Diritto Comune», 18 (2007), pp. 71-140.

[10] N. Grana, *Logica deontica paraconsistente*, Liguori, Napoli 1990, pp. 79-87.

[11] A. Maierù, *Le* De primo principio complexo *de François de Meyronnes. Logique et théologie trinitaire au début du XVIe siècle*, in D. Perler, U. Rudolph (Hrsg.), *Logik und Theologie. Das Organon im Arabischen und in Lateinischen Mittelalter*, Brill, Leiden 2005, pp. 401-428. Alfonso Maierù mi ha permesso di meglio comprendere il pensiero di Meyronnes, ed offro la mia lettura paraconsistente alla sua penetrante lucidità intellettuale, che ha fissato la natura del PdC secondo Meyronnes in una prospettiva classicista, ed alla sua liberalità analitica, che confido gli permetta di non censurare il mio intento paraconsistente. Non ho saputo mettere in opera in queste mie pagine le osservazioni che mi ha benevolmente confidato, forse anche per i tempi della consegna nel contesto di un'opera collettiva: posso solo ripromettermi di sforzarmi di meglio riuscire quando presto ritornerò su questi stessi argomenti.

2. *Ontologia della negazione: una lettura non-classica di Francesco di Meyronnes*

La natura duale della negazione è essenziale per argomentare il rifiuto della logica classica: la doppia negazione non sempre afferma, e dico sempre perché la negazione della validità di 'non-non-A implica A' produce la cosiddetta logica intuizionistica, che resta però una logica non-paraconsistente, che determina piuttosto il rifiuto della validità dell'argomentazione per assurdo. In una prospettiva più larga, anche nella logica paraconsistente la doppia negazione non afferma, ma questo poiché vi sono due operatori di negazione che si possono combinare in modo omogeneo oppure no[12]. Ammettere due negazioni come operatori primitivi differenti significa ammettere più di due valori di verità[13]; significa la falsità del principio *ex falso sequitur quodlibet* a meno che non si usi solo la negazione assoluta – il predicato negato non si dà e non si dà neppure alcun oggetto. La negazione assoluta produce la Super-Contraddizione, l'unica ad essere sempre falsa, come la logica classica attribuisce invece a tutte le contraddizioni in forza di una tavola di verità a due valori[14]: quelle contraddizioni formate da una negazione non-

12 T.D. Knepper, *Not Not. The Method and Logic of Dionysian Negation*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82 (2008), pp. 619-637: la negazione denotata con *aphairesis* indica una rimozione, mentre quella denotata con *apophasis* indica un eccesso. Quando non si insiste su questo doppio operatore logico di negazione, Dionigi Aeropagita diviene un pensatore mistico; ma se si insiste su questa concezione duale della negazione – cosa che Knepper deplora troppi pochi interpreti facciano –, allora il contributo di Dionigi Aeropagita alla logica formale è enorme, facendone un autore di riferimento della logica non-classica.

13 Non ci si deve aspettare della logica simbolica nei neo-platonici, tuttavia mi pare che l'unica alternativa ad attribuire loro una logica non-classica sia relegarli in un misticismo per di più negativamente concepito. Per esempio, si legga il paragrafo in Proclo, *Teologia platonica*, II, 10, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005.

14 Non intendo qui entrare nella disputa sulla reale concezione del PdC in Aristotele, perché ciò che conta è che esiste una logica classica che è rigida nell'assumerlo, anche se Aristotele non fosse stato rigido: assumo quindi una prospettiva scolastica, che mi pare la migliore per la storia delle idee, ossia non conta tanto quello che ha veramente detto Aristotele, quanto se l'argomento di cui stiamo discutendo, delineato nella migliore enunciazione possibile, sia persuasivo o meno (se tutti travisano Aristo-

assoluta possono per un paraconsistente essere a volte vere, a volte false, dipende dal contenuto semantico delle proposizioni in gioco. Mi scuso se certi dettagli tecnici potranno apparire ovvi ad alcuni, e pedanti ad altri, ma il fraintendimento che appare rispetto ad una storia della filosofia che si vuole nutrire di logica formale mi spinge ad essere più pedante di quanto vorrei, quanto meno per mettere in chiaro su quale punto diverge una lettura non-classica da una lettura classica della logica formale. Alla fine rimarrà la divergenza radicale tra classicisti e non-classicisti, ma almeno non si potrà più persistere in litanie secondo le quali i non-classicisti non sanno di quello che parlano (e viceversa); a costo di trovarsi agli occhi di qualcuno (ma non quelli, a mio giudizio, di Duns Scoto e di Meyronnes) in quella situazione in cui secondo Bertrand Russel si trovava David Hume, ossia di difendere la tesi di essere un uovo in camicia.

La tabella di verità della negazione classica è ovvia e ragionevole:

Se A è vero, ~A è falso; Se A è falso, ~A è vero

La tesi si caratterizza sostenendo che esiste un solo operatore di negazione, come del resto appare che in genere nelle lingue umane, almeno come segno lessicale, esiste un solo operatore di negazione per ogni rispettiva lingua. La tesi si basa anche sull'idea che i valori di verità sono solo due, ossia il Vero e il Falso. A partire da queste due tesi filosofiche, che poggiano su

tele rifacendosi a lui in un dato momento storico, mi pare conti poco quello che ha veramente detto Aristotele, quanto piuttosto se la tesi detta aristotelica sia persuasiva oppure non sia più persuasiva un'altra – che alcuni potrebbero dire il vero Aristotele). Tuttavia, mi pare un'analisi degna di nota del PdC in Aristotele quella fornita da Marco Mazzeo (M. Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 15-45): appoggiandosi su una classica letteratura secondaria, Mazzeo, che poi proporrà un'ontologia paraconsistente del mondo, mette in luce che Aristotele usa una versione rigida del PdC contro i suoi avversari filosofici, ma lui stesso prospetta l'esistenza di autori che riconoscessero che solo alcune proposizioni contraddittorie sono false, altre no, e contro di essi non dice nessuna parola conclusiva. Non ne emerge un Aristotele paraconsistente (gli manca almeno, direi io, una concezione ontologica lussureggiante), ma un Aristotele che in quanto logico formale è proto-paraconsistente nel senso di non negare la possibilità di una logica paraconsistente, quindi molto più liberale dei classicisti che lo seguirono e lo seguono con fede cieca.

una certa visione ontologica del mondo, si deduce facilmente che la contraddizione, definita come la formula sintattica A^~A, sarà sempre la congiunzione di una proposizione falsa e di una proposizione vera: per una definizione abbastanza ovvia di congiunzione, una congiunzione è falsa quando almeno uno dei suoi termini è falso, quindi l'interpretazione semantica della contraddizione sarà sempre il Falso[15]. L'approccio paraconsistente dovrà quindi rifiutare la tesi che esiste un solo operatore di negazione, e combinarla con la tesi per cui esistono almeno tre valori di verità (un rifiuto non combinato delle due tesi porterebbe a logiche non-classiche, ma non-paraconsistenti, dato che non farebbe saltare il principio di contraddizione). Vediamo una prospettiva paraconsistente semplice, tanto più che un Meyronnes non formalizza in maniera lessicale il suo approccio, dato che la stessa logica formale medievale non era simbolica, ma svolta nella trama del linguaggio naturale.

Resta la negazione classica, che varrà in certi ambiti ontologici, ma non in qualunque ambito ontologico:

Se A è vero, ~A è falso; Se A è falso, ~A è vero

Ad essa si affianca un'altra negazione, diciamola ≈, che varrà

[15] Non mi soffermerei sull'imperiosa necessità di distinguere tra il momento lessicale delle formule (o nel linguaggio naturale, degli enunciati) e il momento semantico dell'attribuzione di verità alle formule stesse, un ponte su cui devono transitare gli studenti di un corso di Logica matematica o di Logica formale. Tuttavia, dato che mi pare di notare un simile fraintendimento in certi fruitori del mio discorso, vi insisto: se la definizione della contraddizione fosse direttamente semantica, le regole linguistiche renderebbero impossibile la stessa enunciazione di una logica paraconsistente, ma il prezzo da pagare sarebbe quello di negare la stessa logica formale, e rendere aleatorio il discorso sul principio di contraddizione. La divergenza tra una logica classica e una logica paraconsistente consiste proprio in questo, nel quadro della logica formale: data la formula che diciamo contraddizione, essa ammette solo un'interpretazione nel falso, oppure si danno dei casi in cui essa ammette un'interpretazione nel vero? È chiaro che è lecito scegliere uno dei due corni del dilemma, ed ognuno farà la sua scelta; ma deve essere altrettanto chiaro che prendere come definizione della contraddizione quella di essere una proposizione sempre falsa equivale già a compiere la scelta ontologica di un mondo in cui il principio di contraddizione non conosce contro-esempi, ossia pregiudica la stessa questione ontologica che è invece in discussione. Insomma, la mia analisi di Duns Scoto e di Meyronnes cerca di stimolare i classicisti che rispettano le regole del gioco formale ad immaginare che potrebbero non avere ragione; contro gli altri, non c'è neppure modo di discutere, sono già arrivati alla meta finale.

in certi ambiti ontologici, ma non in qualunque ambito ontologico:

Se A è vero, ≈A è θ; Se A è falso, ≈A è θ (dove θ è il terzo valore di verità, che per essere interpretato in una chiave paraconsistente potremmo definire come il Vero-e-Falso, unico valore di verità, oppure potrebbe essere definito come un grado degli infiniti valori di verità tra il Vero e il Falso, in una logica gradualista della verità, oppure in un senso formale contemporaneo una logica fuzzy con ontologia paraconsistente).

In questa nuova prospettiva, che combina la negazione della natura duale dei valori di verità e la natura monistica dell'operatore di negazione, vi saranno contraddizioni A^~A sempre false, assieme a contraddizioni A^≈A a volte vere, a volte false, secondo l'interpretazione ontologica associata. È chiaro che occorre una serie di buone ragioni ontologiche e metafisiche per accettare questa nuova struttura formale, ma è altrettanto chiaro che questa struttura formale si propone come un'alternativa alla logica classica: la logica buddhista, quella di Lorenzo Peña, e tante altre si propongono su questa falsariga. Ed è su questa falsariga che propongo una logica paraconsistente come la migliore interpretazione di un autore come Meyronnes, che potrà comunque sempre essere interpretato nel solco della logica classica; con la pecca, però, di esibire ad un certo punto tesi che al lettore appariranno false oppure senza senso. E quando dico 'senza senso' mi riferisco alle innumerevoli occorrenze di quella che lo storico della scienza Imre Lakatos chiamava applicazioni del metodo di eliminazione delle mostruosità: affermare che A e non-A non è contraddittorio mi pare si possa ridurre a due alternative, ossia o si tratta di un'affermazione paraconsistente in cui la negazione non è quella classica, oppure si tratta di una deplorevole violazione delle regole minimali della logica formale (cosa che nel caso in cui l'autore dia ben poco peso alla logica formale sarà tutto fuorché un problema). A me pare che leggere un autore come Meyronnes (insieme a Duns Scoto, ma pure al-Ghazali e tanti altri) nel senso di una indifferenza alla logica formale, sia di fatto un modo di ridurne drasticamente lo spessore analitico

e ridurli ad una costruzione culturale tecnicamente difettosa. E detto questo, credo che Meyronnes fosse perfettamente consapevole di cosa sia una contraddizione, e che mi pare più verosimile definirlo un geniale estremista del pensiero piuttosto che un diligente aporetico.

Prendiamo quindi il caso di uno scotista platonizzante come Francesco di Meyronnes, il quale, commentando le *Sentenze*, IV, d. 1, q. 3, analizza l'episodio dei demoni nel Vangelo di Luca, 9, 49-50, e perviene a concludere l'esistenza di atti moralmente indifferenti, tanto che Dio *de potentia absoluta* potrebbe mettere l'uomo nella condizione di avere solo atti indifferenti: mi pare persino inutile sottolineare con quanta cura san Tommaso nelle questioni *De Malo* voglia persuadere nella non-esistenza di atti moralmente indifferenti se questi sono considerati nella concretezza della situazione fattuale, della fattispecie (nel suo lessico, della specie opposta al genere). Qui non solo Meyronnes afferma che ne esistono, ma pure che Dio potrebbe far sì che ci siano solo atti indifferenti, né buoni, né cattivi, e scomoda la clausola del *de potentia absoluta* perché per un filosofo cristiano parrebbe inverosimile, per assumere una sola possibilità, che sia impossibile amare Dio, e che se si ama Dio questo sia un atto indifferente. Di solito non tutti gli atti sono moralmente indifferenti, *de potentia ordinata* non è così, ma nulla può escludere che *de potentia absoluta* Dio possa creare un mondo simile: perché in tale mondo tutti gli atti sarebbero indifferenti? A me pare che l'unica spiegazione sia che Dio in tale mondo non abbia alcuna volizione al riguardo di quella che ciascun essere umano, considerato uno per uno, debba volere, e quindi ogni volizione di ciascun essere umano risulti in un atto indifferente. Non credo invece che si possa leggere Meyronnes nel senso di affermare che anche gli atti divini possano essere indifferenti, poiché in tal caso la stessa distinzione *de potentia absoluta* e *de potentia ordinata* risulterebbe pickwickiana (e lui la usa assumendosi i compiti di una filosofia cristiana analitica, quindi il suo argomento sarebbe privo di significato). E non credo neppure che si possa leggerlo nel senso in cui Dio potrebbe volere che ogni singolo atto sia indifferente

ponendo una norma in tal senso, che potrebbe essere solo una volizione di Dio su una Sua volizione, cosa che mi appare non significante. Meyronnes osserva invece come la grazia non si opponga alla colpa, a dispetto di quanto potremmo pensare in virtù del fatto che la grazia ci conferma nel bene: lo testimonia la stessa tradizione cattolica, dato che Adamo era nella grazia – l'agostiniano libero arbitrio confermato – eppure peccò; e su questa falsariga, il non-amico non è quindi necessariamente un nemico, per dirla nel modo di Duns Scoto. Ma soprattutto, l'atto moralmente indifferente non è solo un'astrazione concettuale, una dimensione nella quale anche san Tommaso potrebbe collocare una pluralità di atti moralmente indifferenti (anche se non crederei ai miei occhi di fronte ad un manoscritto tommasiano in cui vi fosse la stessa affermazione *de potentia absoluta* enunciata da Meyronnes). L'atto moralmente indifferente è una realtà, ed una realtà che reclama un terzo valore di verità, e questo valore va precisato in un senso diverso da quello per cui diremmo a un depresso malinconico «tutto gli è indifferente», poiché questa forza semantica produrrebbe dei gravi problemi per la semantica della fede[16].

Si veda anche il sottile argomento sviluppato nel commento alle *Sentenze*, I, d. 43-44, q. 4; anzi, se sottile è la lama del fioretto,

[16] Vi sono molti modi di interpretare gli autori che io classificherei come volontaristi ontologici, e molti modi sono perfettamente in linea con la logica classica. Ma hanno qualche problema che a me pare ancora più fatale di una negazione di un principio della logica classica. Per esempio, nella celebre *Lectura* I, d. 39 (per cui rinvio sia al fondamentale commento *Contingency and Freedom*, a cura del gruppo olandese diretto da Vos Jaczn, sia alla più recente edizione in lingua francese *La cause du vouloir, suivi de L'objet de la jouissance*, a cura di François Loiret), Scoto arriva alla sua soluzione sulla conoscenza divina dei futuri contingenti avanzando l'idea che a un certo punto le proposizioni relative al futuro hanno un valore 'spoglio' o 'neutro'. Se ne potrebbe dedurre che la conoscenza di Dio relativa ai futuri contingenti è una conoscenza senza valore di verità: così argomenta Riccardo Fedriga (R. Fedriga, *Libertà e contingenza in Severino Boezio e Duns Scoto*, in S. Perfetti (a cura di), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa 2008, pp. 158-160). Ma se questa interpretazione è lecita sul piano metodologico, essa ignora che Scoto crede nel Dio onnipotente e onniscente della Bibbia, e non è un teologo naturale del secolo dei Lumi. Attribuire a Dio una conoscenza pickwickiana non è sicuramente nell'agenda filosofica della Scolastica, e non collima con l'agenda filosofica di Scoto in particolare.

questo argomento è spesso come la lama di una sciabolata, dato che, piuttosto che aggirare, semplicemente ignora[17] le condizioni più fondamentali della contraddizione in Aristotele – la negazione che contraddice deve vertere sul medesimo genere – e che quindi si pone come una banale trivialità, se messo in accordo con Aristotele, oppure come una sorprendente sciabolata anti-aristotelica se si ammette che voglia dimostrare qualcosa. In questo argomento di Meyronens la possibilità per Dio di creare un oggetto albissimo e nigerrimo viene ricavata dal fatto che si dà un oggetto bianco e dolce, ma dolce è non-bianco allo stesso titolo di negro (bianco è non-nigredo come non-dulcedo, e del resto negro è non-dolce come non-bianco), quindi anche se non lo conosciamo, si può dare un oggetto bianco e nero, anzi bianchissimo (assolutamente bianco) e nerissimo (assolutamente nero). Considerare che questa non è per Meyronnes una contraddizione è tanto banale quanto simile ad una delle osservazioni della balia di George E. Moore, di cui malignamente Bertrand Russel osservava che credeva a tutto quello che la balia gli aveva raccontato. Meyronnes dice che non è contraddittorio l'essere tutto-nero e l'essere tutto-bianco, ma al tempo stesso argomenta come questo sia possibile, quando la possibilità dovrebbe auto-imporsi se fosse intesa come possibilità fenomenica: l'argomento di Meyronnes agisce sullo statuto della negazione, non già sull'evidenza empirica diretta. Ammesso che le proprietà P, Q e K possano inerire prese una per una in un oggetto reale, dalla compossibilità, accertata per esperienza di almeno due proprietà (diciamole P e Q) che ineriscono in un certo oggetto empirico (nel caso, oggetto bianco e dolce, ma qualunque altra coppia compossibile andrebbe bene), si passa alla compossibilità di un'altra coppia di proprietà (diciamole P e K) in un qualche mondo possibile, anche se a noi non accessibile, ma certo accessibile a Dio: noi non ne facciamo esperienza (tecnicamente, quel mondo possibile non ci è accessibile), ma possiamo fare

[17] Devo la suggestione di contrappore il fatto di cercare di aggirare al fatto di ignorare le condizioni del PdC a Marco Mazzeo, che ha letto con attenzione il mio testo, e dalle cui osservazioni ho tratto elementi importanti per proseguire nelle mie analisi.

esperienza di un oggetto cui ineriscono P e Q, e cui ineriscono P e non-Q – gli oggetti bianchi a volte sono dolci – lo zucchero, a volte no – il gesso. Ma cosa è questo non-Q, la negazione classica ~Q o la negazione paraconsistente ≈Q? Lo deduciamo attraverso un'analisi dell'operatore di negazione usato da Meyronens, per il quale vale che se la proprietà P inerisce in un oggetto reale e la proprietà Q pure inerisce, allora qualunque proprietà esprimibile con la negazione di P, per esempio K, inerisce a sua volta nello stesso oggetto, dato che Q è la negazione di P e Q inerisce. Ma allora cosa è la negazione di P? Non certo ~Q, essa è ≈Q: non è assolutamente-non-Q, è invece non-Q perché X (un'altra proprietà)[18]. Nel ragionamento di Meyronnes appare qualunque altra proprietà (e non solo una proprietà dello stesso genere, come essere-nero e essere-bianco sono due specie dello stesso genere essere-colorato), e dato che essere Q è reale nel mondo attuale, allora non-Q è pure reale in quanto è P, ma anche in quanto è K. Ma K può essere il nero, che è non-Q, non-dolce, e come Q sta insieme a P (per ipotesi) anche se Q è non-P, anche K può stare insieme a P, sebbene K sia non-P. Il fatto che Meyronnes dica che essere bianchissimo e nerissimo non è contraddittorio mostra che non dispone di un lessico formalizzato della differenza tra la Super-Contraddizione (sempre falsa) e la contraddizione (a volte vera, a volte no), ma ricavare da questo il fatto che accetti la versione classica del principio di contraddizione mi pare un *grand adieu* alla logica formale. Insomma, il Meyronnes classicista è un mescolatore di parole, non già un pensatore che comunica in modo razionale formale; a dispetto delle attese dei classicisti, la

[18] Sulla natura duale della negazione e sul suo significato ontologico, oltre che ai lavori magistrali di Lorenzo Peña, cui faccio riferimento nella bibliografia del mio volume *La contraddizione vera* (L. Parisoli, *La contraddizione vera,* Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005), e che mi paiono fondamentali per il mio approccio insieme a quelli di Nicola Grana, rinvio anche alle concezioni della logica buddhistica, citate nello stesso mio volume attraverso le analisi della scuola sovietica di indianistica, e alle idee del logico russo Vasil'ev che ho discusso in L. Parisoli, *Le dépassement de la logique classique et les paradoxes des normes fondamentales*, in D. de Bechillon, P. Brunet, V. Champeil-Desplats, E. Millard (eds.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur du Professeur Michel Troper*, Economica, Paris 2006, pp. 763-773.

razionalità di Meyronnes sta nella sua paraconsistenza, nel suo preferire la via filosofica di Gerusalemme a quella di Atene.

Dal dato di esperienza nel mondo attuale (l'oggetto bianco è non-altrimenti-colorato come è non-dolce e pure non-ruvido, anche se un'ossa da morto spolverata di zucchero a velo è un dolcetto bianco, ruvido e dolce), si deduce per via esclusivamente logica la possibilità di un oggetto che non si dà nell'esperienza del mondo attuale. E che sia in questione solo una maglia juventina mi pare la banalizzazione più grande del testo di Meyronnes, degna dell'approccio alla Rabelais ancor di più che della pur feroce critica di Erasmo da Rotterdam nell'*Elogio della follia*. Si tratta invece di una sfida frontale alla natura monistica della negazione, e quindi una sfida contro il Principio di Contraddizione: od operiamo su soli oggetti semplici[19] (nello stesso senso della filosofia analitica contemporanea, irriducibili e assolutamente non-composti[20]) – per esempio il Padre e il Figlio in quanto persone –,

[19] Per Scoto, un oggetto assolutamente semplice è un oggetto particolare, realissimo nella sfera divina ma non presente nella nostra sfera gnoseologica, dato che la nostra conoscenza è proposizionale. Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 29, Vaticana, II, pp. 140-141: «Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel saltem nullus quem nos distincte percipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri: sed hoc non est per se notum, quia unio istarum partium demonstratur, per duas rationes», cui seguono i paragrafi 30-31, con la conclusione «probatio minoris: quemcumque conceptum concipimus sive boni sive veri, si non contrahatur per aliquid ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est proprius conceptus Deo. Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci» (pp. 142-143).

[20] Ludwig Wittgenstein, nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, opera sugli oggetti semplici, assunti come una realtà concreta, così come poteva avere appreso da uno dei suoi maestri analitici, quel George Edward Moore che agli inizi del secolo XIX proponeva un realismo del senso comune che associava la realtà dei numeri alla fiducia nella realtà delle unità organiche (oggetti per un verso complessi, per altro verso non riducibili). Successivamente, però, Wittgenstein tese ad eliminare gli oggetti semplici dalle sue strategie filosofiche per la difficoltà a determinarne l'esatta ontologia nel gioco delle proposizioni elementari, abbandonando quindi la sua primitiva asciuttezza logica della tautologia e della contraddizione: un filosofo cristiano medievale, invece, si trova già offerto dalla tradizione cristiana almeno un oggetto semplice per eccellenza, Dio,

ed allora la loro composizione è un aggregato di oggetti semplici; oppure operiamo su oggetti complessi (almeno linguisticamente), ed allora la loro composizione può avere esiti diversi – negare una proprietà vuol dire l'assenza di una proprietà e la presenza di qualunque altra, a meno che non instauriamo delle convenzioni linguistiche o delle somiglianze concettuali tali che se dico che A non è nero, allora A sarà di un altro colore, ma non intendo dire che A può essere commestibile, anche se logicamente e ontologicamente l'oggetto che non è nero può essere certamente o commestibile o non-commestibile, e solo se A è complesso si possono dare proprietà tali che A è commestibile oppure no, o pure che A è incompossibile con la commestibilità, o viceversa.

L'argomento è nel più puro stile della filosofia analitica del XX secolo, senza concessioni retoriche né stilistiche. Questa negazione presuppone una negazione assoluta distinta da essa, ossia una concezione duale della negazione – si può negare una proprietà in due modi, o escludendola assolutamente, oppure affermando che vi è un'altra proprietà; oppure ancora il passo di Meyronnes è privo di senso. Questa è la mia idea storiografica: ci sono modi non-paraconsistenti e in linea con la logica classica di spiegare certi passi scotiani o degli scotisti, *formalitates* incluse, ma a me pare che questa fedeltà al classicismo si paghi con la presenza di tare, aporie, insensatezze, vacuità, e che altro ancora nella loro argomentazione. È una scelta scientificamente legittima, ma se si vuole cercare un senso pienamente razionale nelle tesi scotiane e scotiste a me pare preferibile la chiave paraconsistente che quelle vacuità e aporie elimina. Bisogna decidere quale prezzo pagare: rinunciare alla logica classica a me pare un prezzo accettabile, ad altri no, ma questo non dovrebbe inficiare il fatto che al livello della storia delle idee un Meyronnes classicista sembra usare la semantica della contraddizione (per usare un termine educato) a vanvera, mentre un Meyronnes non-classicista (ci piaccia o no la

che è poi la Trinità, e poi tutte le relazioni divine *ad intra*, ma l'elenco non può fermarsi qui (ricordando che la semplicità divina non impedisce poi la proliferazione delle distinzioni in Dio nel discorso analitico della scolastica, e le due cose stanno insieme per un filosofo scolastico).

sua scelta) sembra usare una semantica della contraddizione con una sua propria ossatura, sebbene paraconsistente.

3. *Le* formalitates *di Meyronnes secondo lo scotista Vallone*

Le *formalitates* sono un oggetto spesso dibattuto in letteratura, e spesso la conclusione propende per la loro oscurità, che non significa incapacità dell'interprete a chiarificarla, bensì oscurità dello stesso autore che le usa. Io, sulla falsariga di Lorenzo Peña e delle sue analisi paraconsistenti del pensiero di sant'Anselmo, ho proposto di considerarle un oggetto paraconsistente, e proprio per questo intrinsecamente oscuro in un'analisi classicista. In questa prospettiva non si possono comprendere le *formalitates* senza ricorrere ad una concezione duale della negazione. Può essere utile vedere come nella tradizione scotista sia stato concepito il rapporto delle *formalitates*, che pure permettono di confutare l'argomento del Terzo Uomo, con l'approccio scotiano ad Aristotele, e come Francesco di Meyronnes si ponga in questa tradizione scotista.

Uno dei *formalisantes* del XVI secolo, Giovanni Vallone, è un sostenitore della compatibilità delle tesi di Scoto con quelle di Aristotele, il che non significa che Aristotele ha anticipato le tesi di Scoto, ma solo che Aristotele non deve essere rigettato, dato che quando si esprime su un punto preciso la contraddizione con Scoto è solo apparente (*conformatio doctrina scotista cum aristotele*). Fedele a Scoto stesso – che lo dice a chiare lettere per esempio nelle *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum*, IX, q. 15: *Utrum differentia ab Aristotele assignata inter potentias rationales et irrationales sit conveniens*[21], ma il cui 'aristotelismo' è spesso analizzato nella letteratura anche se

[21] Cfr. L. Parisoli, *Intelletto, volontà, azione umana tra scienza naturale e etica: una lettura scotiana e non-tommasiana di Aristotele*, in E. De Bellis (a cura di), *Aristotele e la Tradizione Aristotelica. Nuove tematiche per il turismo culturale*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Lecce, 12-14 giugno 2008), Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 269-281.

poi declinato in senso tomistico – questa tesi implica, e la cosa è esplicitata, che san Tommaso abbia letto male Aristotele: Vallone critica i tomisti, non già Aristotele (anche se non può reperire dei concetti chiave per il formalisantes come l'identità identica in Aristotele)[22]. Le *formalitates* non sono un oggetto esclusivamente teologico, esse sono un oggetto della filosofia in generale: questo è un dato fondamentale dell'approccio volontaristico-paraconsistente, distinto per esempio dal volontarismo-classicista di un Guglielmo di Ockham (il cui approccio ontologico parsimonioso gli impedisce di accettare la lussureggiante ontologia paraconsistente).

Meyronnes non è assimilato da Vallone allo stesso Scoto, secondo una tesi risalente, già presente in Sireto, e che sottolinea il maggiore anti-aristotelismo di Francesco rispetto al suo maestro, che preferisce una lettura non-tommasiana di Aristotele: la tesi di Meyronnes è resa da Vallone in questo modo: «formalitas nil aliud est, nisi quidditas uniucuiusque rei, sive sit definibilis sive non: quod ultimum dicit: propter trascendentia, quae vere formalitates nuncupari possunt». Vallone preferisce a questa formula la seguente, «formalitas est ratio conceptibilis ex natura rei, et sic omnis ratio, sub qua tu concipis aliquid ex natura rei, est formalitas» – l'origine ne viene indicata nella forma aristotelica[23], una forma, come insegna Scoto, che non è incompatibile con l'iperrealismo platonizzante, tanto che Aristotele, aggiunge Vallone, ammetterebbe la distinzione formale[24], ed in questo senso sfrutterebbe quel dubbio lasciato aperto da Aristotele nella sua difesa del PdC proponendo un sistema paraconsistente frutto anche di una opportuna interpretazione aristotelica[25]. Insomma, Vallone percepisce in Meyronnes un insistere sulla natura essenziale delle *formalitates* poste in un livello di realtà che non è quello delle sostanze fenomeniche, di modo che, sebbene sia chiaro che

[22] Ioannes Vallo, *Lectura absolutissima in formalitates Scoti*, p. 273.

[23] Ioannes Vallo, *Lectura absolutissima in formalitates Scoti*, p. 2.

[24] Ioannes Vallo, *Lectura absolutissima in formalitates Scoti*, p. 11.

[25] Rinvio al passo aristotelico di *Metafisica*, IV, 1008a 8-10, discusso da Marco Mazzeo (Mazzeo, *Contraddizione e melanconia*, pp. 42-45).

Meyronnes non accetterebbe mai, in quanto filosofo cristiano, la tesi platonica delle Forme separate, tuttavia il suo modo di concepire le *formalitates* si presta ad una possibile deriva in senso separatista.

Quante formalità ci possono essere in una cosa? Infinite, risponde Vallone, da cui segue che non c'è corrispondenza biunivoca tra forma (aristotelicamente intesa, con primato del fenomenico) e *formalitas* (oggetto metafisico destinato a sostituire le Forme platoniche). Ma Meyronnes le lega alla *quidditas*, quindi assume un impegno ontologico lussureggiante in cui tutto il mondo attuale, essenziale o accidentale, è legato alle Formalità[26] come se tutto fosse sostanza (e nulla accidente). Resta che anche Vallone è lussureggiante, ma si tratta di una foresta meno-che-numerica, un concetto largamente usato da Duns Scoto e da un suo immediato seguace come Pietro Tommaso, un concetto che a me pare molto più significato nella questione degli universali di quello di natura comune, che tuttavia si presta molto più facilmente ad essere anestetizzato. Ma le *quidditates* sono anch'esse meno-che-numeriche, oppure come suggerisce Vallone, esse non lo sono, e questo fa problema nella strategia di Meyronnes? A me pare, che al di là di ogni pretesa deriva separatista, il lessico della *quidditas* faccia apparire a molti scotisti che per Meyronnes le *formalitates* sono numericamente enumerabili[27]. In realtà, mi

[26] Mi prendo la libertà di scrivere nella lingua italiana la parola formalità con la F maiuscola; la parola formalità è un mero calco dal latino, e per di più suggerisce significati che non sono quelli di *formalitas*. Se si vuole tradurre il termine latino, mi sembra che la F maiuscola, sul modello delle Forme platoniche, e non già delle forme platoniche, possa stare come segno lessicale per quanto c'è di prossimo a Platone e per quanto c'è di lontano da Platone nella semantica del termine.

[27] Per Vallone, che le cose distinte formalmente non lo siano realmente vuol dire che sono una sola cosa, tesi che non gli pare accettabile, poiché ai suoi occhi vale il contrario, ossia che la loro distinzione è reale. Tomisti, Egidiani e Nominalisti sono da lui individuati e messi nel carro di questi disconoscitori di ciò che Aristotele non negava, contestando la metafisica di Parmenide. Aristotele parlerebbe della distinzione formale nelle *Categorie*, cap. *de qualitate* – le specie (i modi) del calore, nel terzo libro della *Fisica* – *actio et passio sunt idem realiter*, nel quarto della *Metafisica*, nell'*Etica*, terzo libro (la virtù e la giustizia sono la stessa cosa, si distinguono per una ragione *quidditativa*, ossia formale) – passaggi già evocati da Antonio Sireto, il quale vi aggiun-

sento di insistere che così viene percepito, perché si tratterebbe di una posizione insostenibile, così come è insostenibile il realismo ingenuo nella raffigurazione che ne offrono i suoi avversari filosofici: il platonismo di Meyronnes lo spinge piuttosto a considerare le stesse essenze empiriche come meno-che-numeriche, ossia ad eliminare dal suo parco ontologico le essenze numeriche, facendo della sostanza aristotelica un concetto pù consono alla filosofia naturale che non all'ontologia formale. In questo senso, Meyronnes è più scotista di Scoto, perché se Aristotele è un eccellente fisico, è anche un pessimo metafisico: le strategie compatibiliste alla Vallone non hanno luogo di esistere in Meyronnes. Per lui il genio della metafisica è Platone, anzi il Platone raccontato da Proclo – secondo la standard della discussione filosofica medievale: così le strategie di interpretazione non-tommasiana di Aristotele condotte da Scoto sono abbandonate in favore di una ricollocazione delle analisi aristoteliche al di fuori della metafisica, intesa come insieme di tesi vere.

4. *Il Principio di Contraddizione secondo Meyronnes, tra normativismo e modi della negazione*

Non esistono Super-Contraddizioni vere – la formula è A^~A – poiché una Super-Contraddizione non ha nessuna denotazione possibile, anche se può avere una connotazione, quindi non tollera la verofunzionalità, cui è necessario il rinvio al reale; ma ci sono contraddizioni vere – la loro formula non può che essere A^≈A, ed esse possono denotare stati di cose impossibili

ge una ragione di teologia cattolica, ossia la distinzione delle persone della Trinità. La fonte è il *Tractatus formalitatum* (ed. Venetiis 1520, Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966) di Francesco di Meyronnes, che ha una chiara opzione platonica quando sottolinea che il solo senso di forma da cui proviene *formalitas* è quella di *ratione diffinitiva seu quidditativa*, ossia le Idee platoniche: lo stesso viene esplicitato nel commento alle sentenze (*Sent.*, I, d. 42 sulle *quiddítates* in Dio, e d. 47 sulle idee in Dio) dove in particolare si liquida, sotto la q. 3, la metafisica di Aristotele, *mauvais métaphysicien*, riprendendo un classico giudizio di Proclo che può essere assunto a motto della filosofia cristiana non-tommasiana.

nel nostro mondo attuale, e tuttavia realizzabili in altri mondi possibili. Usiamo le parole del nostro discepolo di Scoto – che assume con radicalità l'atteggiamento dello stesso giovane Scoto – nelle *Quaestiones Metaphysicorum* Scoto afferma che non vi è contraddizione negli *incomplexis* (IV, q. 4, n. 51: si legga nel senso che negli oggetti assolutamente semplici[28] si dà solo la

[28] La discussione sugli oggetti semplici è particolarmente ricca di sviluppi nel testo scotiano, come già notavano i commentatori guidati da de Vos alla *Lectura* I, d. 39, rinviando ai passi seguenti che cito per esteso, ripromettendomi un'analisi futura della dimensione generale del predicato *simplex* in Scoto, che si gioca tra ontologia della totalità dei mondi e gnoseologia umana. Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 67, Vaticana, III, pp. 47-48: «cum arguitur quod Deus non potest intelligi in aliquo conceptu communi sibi et creaturis univoce, quia est singularitas quaedam, consequentia non valet. Socrates enim in quantum Socrates, est singularis, et tamen a Socrate plura possunt abstrahi praedicata. Et ideo singularitas alicuius non impedit, quin ab eo quod singulare est, possit abstrahi aliquis conceptus communis. Et licet quidquid est ibi in re sit singulare ex se in exsistendo, ita quod nihil contrahit aliud ibi ad singularitatem, tamen illud idem potest concipi ut hoc in re vel quodammodo indistincte, et ita ut singulare vel commune»; n. 71: «quantum ad primum, praemitto duo, quorum primum est conceptus 'simpliciter simplex' est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed 'non-simpliciter simplicem' voco, quicumque potest concipi ab intellectu acto simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles» (p. 49); e l'importante distinzione per cui consocere confusamente non significa che gli oggetti di conoscenza siano confusi, con un approccio che non potrebbe essere accettato da Descartes con il suo alternativo criterio delle idee chiare e distinte, n. 72: «secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet 'totius essentialis' in partes essentiales et 'totius universalis' in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti 'totius' ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem» (pp. 49-50). E poi il passo in cui gli oggetti semplici non sono né veri, né falsi, che è stato letto come essere privi valore di verità (e questo mi pare persuasivo se ci si riferisce ad oggetti presenti nella mente di Dio prima di ogni sorta di atto creatore della volontà), ma che a me pare come equivalente ad un terzo valore di verità nel caso si parli di oggetti successivi alla creazione (come gli stati di cose futuri nella forma A et nonA, a meno che non si voglia sostenere, per me non persuasivamente, che Dio conosca senza valore di verità come l'uomo rispetto ad oggetti assolutamente semplici): Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 147, Vaticana, III, pp. 91-92: «de prima ostenditur, quia aut intellectus est certus de aliquo tali quod sit ens, dubitando utrum sit hoc vel illud, tamen non est certus quod sit ens quiditative, sed quasi praedicatione 'per accidens'; vel aliter, et melius: quilibet talis conceptus est simpliciter simplex, et ideo non potest secundum aliquid concipi et

Super-Contraddizione, anche se si potrebbe leggere in un senso banalmente aristotelico, che a mio avviso distruggerebbe però la persuasività del contesto scotiano), anche se c'è qualcosa come una contraddizione: *homo* sta a *non-homo* come una contraddizione. Qui Scoto, ma anche nel commento al *De anima*, q. 21, n. 27, allude al fatto fondamentale che si può pensare la Super-Contraddizione di un oggetto semplice che però non può avere nessun grado di realtà, e quindi non è veramente semplice poiché è uno pseudo-oggetto rispetto alla realtà, oppure un mero oggetto mentale. Meyronnes recepisce un passo dell'*Ordinatio*[29] in cui afferma con chiarezza «complexa non sunt contradictoria nisi accipiantur pro eodem instanti, pro quo oportet illa ambo enuntiate praedicatum de subiecto, – incomplexa autem absolute sumpta, non determinando ad aliquod esse, sunt contradictoria» – lo stesso istante non è tanto un riferimento cronologico (secondo un uso terminologico scotiano), quanto il fatto che la proprietà affermata e negata di uno stesso soggetto va intesa come negata in quanto proprietà non-presente, mentre negli oggetti semplici si dà contraddizione con la clausola di non-determinazione ontologica proprio perché l'oggetto semplice affermato e negato è in realtà uno pseudo-oggetto, proprio perché falso e quindi irreale. Ossia, la piccola-contraddizione si dà solo tra oggetti reali, la Super-Contraddizione si dà anche tra oggetti che non arrivano ad un grado qualsivoglia di realtà. Francesco di Meyronnes, insomma, sostiene che la Super-Contraddizione riguarda gli *incomplexis*,

secundum aliquid ignorari, sicut patet per *Philosophum IX Metaphysicae* (X, t. 22 et 21, libro Theta, c. 10, 1051b 25-28, 13-15), in fine, de conceptibus simpliciter simplicibus, quod non est circa eos deceptio, sicut est circa quiditatem complexorum, quod non est intelligendum quasi intellectus simplex formaliter decipiatur circa intellectionem quiditatis, quia in intellectione simplici non est verum vel falsum. Sed circa quiditatem compositam potest intellectus simplex virtualiter decipi: si enim ista ratio est in se falsa, tunc includit virtualiter propositionem falsam. Quod autem est simpliciter simplex, non includit virtualiter, proximo, nec formaliter propositionem falsam, et ideo circa ipsum non est deceptio: vel enim totaliter attingitur, vel non attingitur, et tunc omnino ignoratur. De nullo ergo simpliciter simplici conceptu potest esse certitudo secundum aliquid eius, et dubitatio secundum aliud».

[29] Si tratta di Ioannes Duns Scotus, *Ord*., II, d. 2, p. 2, q. 5, Vaticana, VII, p. 409.

l'essere (e la proposizione) assolutamente semplice, mentre la mera contraddizione riguarda i *complexis*, l'essere (e la proposizione) costituito da più elementi[30].

Quando Francesco enuncia il principio di contraddizione – che si compone con: 1. in una contraddizione uno dei due elementi è vero, nel senso che corrisponde a qualche oggetto reale; 2. due elementi contraddittori non possono essere insieme veri – sta parlando solo dei *complexis* (*Tractatus primi principii complexi*, a. 1, in fine). Nello stesso lavoro (a. 4), Francesco afferma che il principio di mera contraddizione possiede un modo di essere nella mente divina come: 1. *obedientialiter*, in quanto l'uomo è obbligato ad accettarlo per gerarchia (Meyronnes cosa sta dicendo esattamente? Sono mere parole metaforiche, oppure sta dicendo, sulla scia di sant'Anselmo, che tutto il creato è strutturato in una gerarchia delle persone legate dall'obbedienza alla normatività di rango superiore?); 2. *exemplariter*, come immagine dell'insieme di tutte le *quidditates* (Dio non può creare una Chimera[31]), e si tratta qui di un'esplicita equivalenza con il principio di compossibilità; 3. ma non già *essentialiter*, in quanto l'essenza divina è

[30] Franciscus de Mayronis, Pierre Roger, *Disputatio (1320-1321)*, publié par J. Barbet, Vrin, Paris 1961, p. 209: «omnia que sunt impossibilia includunt contradictionem, ut sunt impossibilia, et non contradictionem complexam, cum ista sit tantum in anima et non in rebus extra, igitur incomplexam». I riferimenti nel seguito partiranno dalle pagine relative a questa analisi.

[31] Si noti che la teoria modale di uno scotista, e prima ancora di sant'Anselmo, mi sembra divergere senza tentennamenti dalla teoria modale boeziana: per Boezio – commentando Porfirio – l'idea del Centauro era falsa perché risultante da due idee – uomo e cavallo – che non potevano combinarsi (perché, aggiungo io, non si danno nell'esperienza Centauri); al contrario, per la possibilità anselmiano-scotiana l'idea del Centauro non è né vera né falsa, essa è possibile e in quanto tale dire che «il Centauro è possibile» è vera, e solo poi sarà denotante o non denotante nel mondo attuale. Mi pare che mentre per Boezio dire che «il Centauro ha i capelli lunghi» è falsa, per la linea anselmiana-scotiano questa proposizione può essere vera o falsa. Insomma, il realismo moderato boeziano (che potremmo dire aristotelico-tommasiano) dispone di una teoria della modalità che il realismo estremo (non già ingenuo) deve rifiutare, e particolarmente Scoto la rifiuterà con forza, ma sulla falsariga di sant'Anselmo, che considerava valido l'argomento ontologico, mentre san Tommaso, in forza di una logica modale più debole, non potrà accettarlo. Il Centauro è reale in qualche mondo possibile, la Chimera (come il cerchio quadrato) è irreale in qualunque mondo possibile.

nella volontà, non nell'intelletto (quindi, una sfera neutra, spazio della possibilità della nomoteticità in cui il principio di contraddizione non ha senso che per il contenuto delle norme, non già tra gli atti di volizione che sono norme). Meyronnes crede in un principio di contraddizione, ma non mi pare proprio quello aristotelico: non vale essenzialmente, ma vale normativamente, lo proviamo non per la sua ragionevolezza o per la saggezza divina, lo proviamo perché dobbiamo obbedire alla volontà divina. Il candidato migliore all'identificazione di questo principio evocato da Meyronnes mi pare sia il principio di Super-Contraddizione, e solo equivocamente il PdC aristotelico-classico.

Nell'ultimo articolo del *Tractatus*, a. 10, Meyronnes si interroga su fatto che il principio valga anche se predicato delle essenze: la risposta è no, perché in tal caso si tratta di oggetti incomplessi e il principio deve essere limitato. Per lui dire che si danno contraddizioni fra enti di ragione e non fra enti reali equivale a dire che la congiunzione di un ente e della sua negazione è assolutamente irreale. Se c'è contraddizione fra l'essere tre e l'essere uno in Dio, essa appartiene al linguaggio proposizionale che parla di oggetti complessi: la stessa forma negativa, il Padre non è il Figlio, e il Padre è Dio, e il Figlio è Dio, ha la forma lessicale della contraddizione, ma non quella semantica.

Così per la Trinità, dove il PdC non vale, essendo oggetto *incomplexum*: non voglio con questo smentire l'analisi classicista di Maierù che considera proprio Meyronnes e la Trinità, ma voglio solo dire che questa analisi fa carico a Meyronnes di rendere conto di una proposizione come la seguente, relativa alla predicazione di una contraddizione agli oggetti trinitari: «secundum quod non sunt idem convertibiliter, sicut dicit una via, aut secundum quod distinguuntur formaliter»[32]. Lo strumento della distinzione formale inteso in senso classicista rende Meyronnes un filosofo soddisfacente od un filosofo tendenzialmente non-persuasivo?[33] L'analisi di Maierù è impeccabile, ma

[32] Maierù, *Le* De primo principio complexo *de François de Meyronnes*, p. 422.

[33] Si noti che il problema che la distinzione formale tenta di risolvere è quello di

vi sono due estremi del filo e si può scegliere quale stringere nella mano e quale mollare: se non si vuole rinunciare alla logica classica, la realtà della distinzione formale è un rompicapo, e le parole che ne esprimono la realtà secondo il paradigma della logica classica rischiano di risuonare non-persuasive (così la intenderanno Erasmo da Rotterdam, Rabelais e la filosofia moderna); se si rinuncia alla logica classica, la realtà nella non-identità della distinzione formale è posta analiticamente, ma ci si trova costretti ad accettare un'ontologia paraconsistente, e chi rinuncia al PdC in nome della razionalità non si può aspettare il consenso maggioritario della comunità dei filosofi. Walter Chatton non vuole rinunciare apparentemente al PdC, vuole difendere certamente la razionalità della fede e rifiuta che la proposizione 'tre persone sono un solo Dio' sia contraddittoria[34]. Egli rifiuta che vi sia non identità tra l'essenza e la paternità nella persona del Padre – e ritiene che Scoto vada letto nello stesso senso al di là delle apparenze, ma deve ricorrere ad un essere-identici essenzialmente e ad un essere-identici personalmente la cui valenza euristica è tutt'altro che limpida[35]. La mia idea in fondo è semplice, anche

tutta la teologia scolastica, che mentre afferma la semplicità divina vuole discutere delle relazioni tra le proprietà divine. A me pare che la paraconsistenza sia un modo radicale di affrontrare una questione che è il vero nervo scoperto della Scolastica, la quale sceglie di non praticare la via patristica della teologia negativa. Per un efficace panorama d'insieme, si veda G.R. Evans, *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, Blackwell, Oxford 2001.

34 Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias. Liber I, distinctiones 1-9*, d. 2, q. 5, ed. J.C. Wey, G.J. Etzkorn, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2002. Chatton è noto in letteratura per essere un feroce anti-riduzionista, ed è quindi tanto più interessante osservare le sue strategie per mantenere al più alto livello esplicativo l'impresa metafisica senza rinunciare alla logica classica e senza praticare la strada dei *cassantes*.

35 Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias*, ed. Wey, Etzkorn, d. 2, q. 5, p. 188. Del resto, lo stesso Chatton, affrontando la giustizia intrinseca della natura divina (d. 2, q. 1), deve distaccarsi dalla tesi occamiana per cui le coppie contraddittorie sono egualmente incompossibili e ripugnano vicendevolmente e egualmente: se la contraddizione riguarda oggetti complessi, essa non può predicarsi della natura divina; se la contraddizione è pura opposizione tra l'affermazione e la sua negazione, allora l'incompossibilità conosce una gradazione e non una contraddizione dicotomica. Sebbene Chatton non voglia distaccarsi dalla logica classica, quanto afferma così chiaramente mi pare ponga dei problemi ad una logica aristotelica, espressi da enunciati

se questo non la rende poi facilmente accettabile: dove Maierù parla del PdC in Meyronnes, io preferisco parlare del Principio di Super-Contraddizione in Meyronnes, cui si associa un comportamento della piccola contraddizione che va dalla possibilità del vero a quella del falso.

In ogni caso, Meyronnes non è perentorio nella sua proposta di una logica paraconsistente, anzi le sue prudenze non scoraggiano un'analisi classicista. Per esempio, in *Sent*., I, d. 8, q. 3, senza concludere in modo perentorio, lasciando la porta aperta ad altre soluzioni, constatata la presenza di dodici contraddizioni non-false in Dio, tra le quali gioca un ruolo determinante la volontà e la contingenza, Meyronnes pare andare verso una soluzione paraconsistente[36] dispiegando una panoplia di tesi scotiane; la volontà e l'intelletto, identici in Dio, si dirigono l'una contingentemente, l'altro necessariamente verso l'oggetto; l'atto di volizione divina termina solo su un oggetto buono, l'atto intellettuale termina su oggetti buoni e oggetti cattivi; *volle* e *nolle* sono atti diversi (tesi scotiana per eccellenza); Dio giustifica chi vuole, non chi deve, con la distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata che diviene la quinta contraddizione. Meyronnes asserisce in modo lapidario che non vede perché due cose bianche non possano essere dissi-

come «maxima identitas rei» (p. 93), la cui negazione può stare per una parziale identità cosale che esclude la contraddizione.

[36] Mi si potrebbe obiettare che qui è in gioco la predicazione identica, uno strumento del tutto compatibile con la logica classica. Paolo Veneto distingue nella sua *Quaestio de universalibus* tra una predicazione identica e una predicazione formale, per cui rinvio alla precisa e puntuale voce *Paul of Venice* dovuta ad Alessandro D. Conti della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/paul-venice. Sulla base di quanto scrive Conti, e di quanto mi pare di comprendere di Paolo Veneto, Meyronnes non può essere letto con la griglia della predicazione identica classicista, pena la non-intelligibilità del suo discorso. In realtà, il problema storiografico mi appare tutt'altro e dipende dalla risposta che si dà alla seguente domanda: si possono trattare problemi teologici con la logica formale? Io rispondo che mi pare ovvio (e dico un'ovvietà dopo la lunga serie di studi di Alfonso Maierù), altri direbbero di no: il problema agitava la teologia medievale, anche quella bizantina, come afferma Katerina Ierodiakonou (K. Ierodiakonou, *The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century*, in Ead., *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford 2002), e temo che serpeggerà sempre nelle opzioni interpretative senza conchiudersi mai.

mili dato che, *ut duo et alba sunt*, un argomento lapidario che si può integrare con un passo di *Sent*., I, d. 8, q. 2, in forza del quale prima di ogni distinzione, vi è non-identità in Dio – l'identità e la non-identità sono contradditori, l'identità e la diversità sono contrari – e possono essere mutualmente vere. Meyronnes argomenta contro una delle leggi di Leibniz, dato che l'indiscernibilità non esclude la non-identità: vi sono contraddizioni vere in Dio, come la sua proprietà di essere semplice e distinto, l'identità reale della volontà e dell'intelletto che sono distinti – quindi la discernibilità degli identici[37], altra legge di Leibniz negata. Date le cose che sono, esse lo sono come la cavallinità di Avicenna, ossia *tantum*: in un primo momento la bianchezza è la bianchezza, è null'altro – la *quidditas* non è coinvolta; in un secondo momento, la bianchezza e la nerezza sono non-identiche (la bianchezza nega la ragione formale delle nerezza), e qui comincia l'applicazione del PdC nella versione di Meyronnes; poi sono distinte, in quanto sono considerate come proprietà positive; infine sono esistenti e inerenti, divenendo contraddittorie.

Nella disputa con Pierre Roger il nostro Meyronnes argomenta che si devono considerare solo predicati che ineriscono al soggetto senza che la ragione intervenga nella loro determinazione (la specie e il genere non appartengono all'insieme di tali predicati). Per Roger i due termini Dio e divinità sarebbero contraddittori e non corrisponderebbero ad una differenza reale e oggettuale (*ex natura rei*), ma Meyronnes gli ritorce contro lui stesso, con la spiegazione per adeguazione, il fatto che egli pone una distinzione reale tra Dio e la divinità, tra il generare del Padre e il non-generare dello Spirito santo. O non si salva il principio di contraddizione, oppure vi è distinzione reale oggettuale: questo è il problema argomentativo di Roger.

Per Meyronnes, se non vi è alcun soggetto cui inerisce un certo predicato, si possono affermare di un soggetto qualunque sia che

[37] Anche Chatton ripete questa tesi: rinvio a Gualterus de Chatton, *Reportatio super Sententias*, ed. Wey, Etzkorn, d. 2, q. 1, a. 2, pp. 107-111. Negare l'indiscernibilità degli identici non comporta un'opzione paraconsistente.

gli inerisce quel predicato, sia che affermare che gli inerisca quel predicato è falso (negazione sul soggetto), ossia S è P, e non(S è P). Il punto è capire se in tal caso S è P è priva di valore di verità, oppure se è dotata di un valore di verità per cui S è P una volta negata non contraddice S è P. Partiamo dalla negazione sul predicato: se S non è (P per essenza), allora affermare che S è non (P per essenza), perché non possedere una proprietà essenziale non vuol dire possedere la negazione di quella proprietà in modo essenziale. Poi interviene la negazione *ad modum*: se P è incompossibile con S – in questo mondo possibile S non è P, posto che P sia essere-bianco, allora S non è né bianco precisamente né non-bianco precisamente, dato che S potrebbe comunque essere bianco in un altro mondo possibile. Si dice negazione modale – chioso io – dato che presuppone un modo della realtà di S e P, in questo-mondo-possibile-qui, presuppone la comunità di oggetti di un mondo particolare, attuale o meno. Poi interviene la negazione *ad verbum,* sull'oggetto metafisico: qui c'è vera contraddizione, S è P e S è nonP dato che l'oggetto è qui ripreso nella sua realtà. Al *verbum* si oppone il *terminum*, meramente linguistico: un poco come l'enunciato lo diciamo proposizione quando è associato ad un termine di verità – l'oggetto reale è tale che una proposizione che verte su di esso avrà un valore di verità decidibile. Meyronnes distingue così tra negazioni *infinitantes* e negazioni *negantes*, una distinzione che sarebbe un grave errore leggere come meramente linguistica oppure prendere sottogamba: si tratta invece di un caposaldo della procedura paraconsistente, l'affermazione dell'esistenza di due operatori di negazione, irriducibili l'uno all'altro, nel contesto di un approccio normativo al PdC (quando vale la legge del PdC?), e non già di un approccio esclusivamente universalista al PdC (il principio PdC è vero?). La contraddizione tra oggetti complessi è una contraddizione nel modo linguistico, e non riguarda gli oggetti non-complessi, assolutamente semplici, i soli tra i quali si dà una contraddizione sempre falsa. La negazione *infinitantes* tocca termini modificati, è una negazione su oggetti complessi che potrebbero darsi in altro modo (in altri infiniti modi). Se dico per negazione infinitante

che il vaso non è rosso, esprimo che il vaso possa essere di un qualunque altro colore: se dico per negazione negante che il vaso non è rosso, dico solo che il vaso rosso assolutamente non si dà. Ma per Roger, aristotelizzante (*Peri hermeneias*, 17a 20-30), non ha senso parlare di una specifica contraddizione tra oggetti assolutamente semplici.

Meyronnes non pensa però di porsi fuori dalla tradizione aristotelica, poiché ritrova invece la contraddizione tra oggetti assolutamente semplici nelle *Categorie*, 12a 25; 12b 14-20 (sulla non convertibilità del predicato negato in quello affermato – cecità e vista sono legate dalla privazione, non da una comunanza); *Topici*, 106a - 107b 35 (un lungo passaggio sulla contraddittorietà dei termini naturali legata alle loro variazioni semantiche); *Peri hermeneias*, 17b 15-18 (anche qui il riferimento di Meyronnes non è perspicuo, dato che il passo si inserisce in un contesto in cui Aristotele lavora sulla contraddittorietà dei termini naturali), e capovolge la lettura aristotelica di Pierre Roger, esprimendo un genuino approccio scotiano (anche se la sua critica a Roger non è perspicua nell'ermeneutica aristotelica):

1. ciò che è impossibile a Dio comporta contraddizione, ma deve avvenire coinvolgendo entità non-complesse, dato che quelle complesse si trovano anche nell'anima, mentre dovrebbero trovarsi nelle cose ultime per determinare un'impossibilità per Dio, quindi la contraddizione si pone anche tra entità non-complesse – l'argomento di Meyronnes può essere persuasivo solo a patto di credere che gli enti di ragione sono non-complessi, e che non vi sono enti reali complessi – potrebbe essere quasi una strategia nominalista[38], ma è invece il suo contrario, dato che la realtà

[38] Mi limito a segnalare un problema, che si traduce a volte in apparenti dissimetrie inesplicabili nella storiografia – il filosofo X è un realista, dicono gli uni, mentre per gli altri è un nominalista. La questione degli universali, cui Alain de Libera ha dedicato pagine celebri, è certamente spinosa nella sua stessa definizione teoretica, ed a me pare sensato dire che al livello dell'interpretazione testuale a volte il confine tra una tesi realista e una tesi nominalista è tutt'altro che banale. Questo non già per un diffetto dell'analisi sviluppata nel testo che consideriamo, quanto per un problema oggettivo della definizione teoretica del problema stesso degli universali, quasi che sia ben difficile darne una versione che prescinda dalla propria adesione (esplicita od implicita) ad

non coincide con i soli oggetti spazio-temporali, al contrario. Gli oggetti si danno nella nostra mente come complessi, poiché così noi ce li rappresentiamo, per il fatto stesso di usare proposizioni della forma 'la mela è verde', in cui la mela verde che ho in mano appare una mela che possiede la proprietà di essere verde. Quello dell'iper-realismo è un mondo di individui, ma è tutt'altro che un approccio nominalistico, poiché anche essere-verde è un individuo, il che rende la tesi per cui una proprietà sussiste anche senza un soggetto una tesi banale, anche se contro-intuitiva per chi intuisce nel mondo empirico e per il solo mondo empirico;

2. ogni opposizione comporta contraddizione, dato che ogni impossibilità si risolve in una contraddizione in ultima istanza, quindi nessun ente complesso si esprime in termini semplici, come neppure il definibile nell'indivisibile – se due entità si oppongono vi deve essere tra loro una contraddizione, poiché l'argomento di Meyronnes ci ricorda che un'impossibilità 'il cieco non può vedere' è certo analizzabile come cecità che è privazione della vista, quindi la cecità si oppone alla vista, e infine chi non-vede e chi vede non possono essere la stessa persona. Le contraddizioni tra entità complesse non possono essere riportate a contraddizioni tra entità semplici, quindi quest'ultime si danno autonomamente. Cosa significa che l'indivisibile non è definibile? Qui ci basta la filosofia analitica del XX secolo, senza impelagarci in concezioni alternative della razionalità: George E. Moore asseriva che ciò che è indivisibile, semplice, non è definibile, poiché la definizione è complessa, e non si dà proposizione complessa su ciò che è semplice;

3. la privazione si ha per aggiunta alla contraddizione, il cieco non vede data l'abilità del soggetto umano che di solito vede;

una delle possibili soluzioni filosofiche. Più che mai qui potrebbero risuonare le parole del giovane Descartes che nelle *Regulae ad directionem ingenii* individua nell'uso delle parole una delle fonti principali delle dispute filosofiche. In questa prospettiva, collocare Gregorio da Rimini oppure Gilberto da Poitiers in una famiglia filosofica sul problema degli universali non è solo un problema storiografico, è anche un problema teoretico: insomma, se dicessi che mi appaiono due autori realisti, non solo dovrei corroborare la mia affermazione con delle citazioni opportune, dovrei anche chiarire cosa intendo per realismo, sotto pena di far scuotere la testa al lettore.

la privazione è un'opposizione nelle cose semplici; a più forte ragione la contraddizione – proviamo a comprendere con un'altra parafrasi l'argomento di Meyronnes, che appare qui simile al precedente. Se A e nonA, allora nonA è la privazione di A, ed ontologicamente nonA può dirsi la privazione di A se pensiamo che A inerisca a W e nonA inerisca a W. A e nonA si oppongono, in quanto proprietà A è semplice, ma la contraddizione in senso ontologico, ciò senza bisogno di un soggetto cui ineriscono le proprietà[39], è ancora più forte ed abbiamo il nostro proposito.

Nessuno sano di mente, commenta Meyronnes con virulenza, può negare le contraddizioni complesse in logica (le proposizioni sono complesse), e pure nessuno può negare in metafisica le contraddizioni semplici (per un realista il mondo è fatto di oggetti, non di fasci humeani): la contraddizione nelle cose è l'incompossibilità, e l'incompossibilità nel mondo attuale non è ipso facto l'incompossibilità in ogni mondo possibile. Quindi, una contraddizione falsa nel mondo attuale potrà essere una contraddizione vera in un qualche mondo possibile: se l'acqua e il fuoco sono coimpossibili nel mondo attuale, non è detto che lo siano in qualunque mondo possibile, anzi la *potentia absoluta* di Dio lo esclude. A questo punto scatta per lui l'autorità di sant'Agostino, *De Trinitate*, cap. 2, 5, ma l'argomentazione filosofica mostra una sua compiutezza al di là di ogni autorità scolasticamente intesa che venga in soccorso.

Parlando del mondo prima della creazione, la contraddizione è sempre falsa, perché è una Super-contraddizione (tutto è asso-

[39] Si può vedere in questa direzione Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 3, p. 1, q. 1-2, *additio Scoti*, Vaticana, III, p. 8, dove la compossibilità e l'incompossibilità si pongono come proprietà modale prima di ogni impegno ontologico sulla realtà (prima della creazione divina), e permangono poi come discrime tra stati di cose possibili od impossibili in un certo mondo possibile: «nec est in hoc solo ordo cognitionum istarum, cognoscendo de eodem conceptu simplici prius relationem unam quam aliam, sed et in hoc quod conceptus simplex est quodammodo alius in multis, puta definitionibus, quia primus est confusus, secundus distinctus. Nam primus vel non explicat partes conceptus, vel si explicat, non distincte, sub compossibilitate vel incompossibilitate; secundus explicat compossibilitatem, et in hoc rationem esse veram, et ex hoc 'quid' quod exprimit esse-quid rei possibilis».

lutamente semplice nel mondo, vi è solo la Trinità): il Figlio non è nel primo segno dell'origine, il Figlio è nel secondo segno, ma tutti i segni sono coeterni, quindi vi sarebbero segni contraddittori (non dico istanti, perché questo lessico temporale potrebbe essere fuorviante, ma anche dicendolo non dovrebbe sfuggire che l'ordine non è necessariamente temporale). Meyronnes rifiuta l'argomento forse perché rifiuta la nozione stessa di segno dell'origine: il Figlio non riceve l'essere da se stesso, poi il Figlio riceve l'essere dal Padre, e nulla contraddice alcunché. Per Meyronnes, la mutazione non può darsi senza un ordine della durata, ma non afferma il viceversa: per il modo in cui addossa a Roger la responsabilità, peraltro paradossale e paradossalmente enunciata da Meyronnes, di negare il principio di contraddizione non solo nelle cose divine, bensì anche in quelle create, si può leggere le riflessioni[40] che affermano l'idea per cui il PdC vale per le cose divine, ma non per quelle create, dato che queste sono soggette al mutamento. Le difficoltà evocate da Meyronnes – l'essenza divina non comunica con il Figlio in un primo Q1, poi comunica con il Figlio in Q2 – che affronta opponendo ordine *permanentia* e ordine *successive*, ossia negando la realtà del tempo, rinviano al fatto che la contraddizione lessicale si dà, può essere vera o falsa, e solo la contraddizione fra entità semplici è sempre falsa (a p. 199 parla esplicitamente di *ordo rationis formalis* che non è temporale[41]).

Si deve sottolineare che nell'approccio scotiano la Super-Contraddizione rinvia alla pura *negatio*, dato che non-uomo in senso preciso è niente quanto lo è la Chimera, ma è pure Dio: la negazione pura non ci dà nessuna informazione salvo quella che esclude l'oggetto negato (è impossibile che vi sia uomo). La piccola-contraddizione rinvia alla negazione *de aliquo*, dato che non-uomo è qualche essere altro dall'uomo, ossia in assenza dell'uomo: solo qualche essere può essere compreso, e in questo senso si può dire che la scimmia è non-uomo, ossia la scimmia –

[40] Franciscus de Mayronis, Pierre Roger, *Disputatio*, p. 136.
[41] Franciscus de Mayronis, Pierre Roger, *Disputatio*, p. 199.

questo essere-qui – non è un uomo. In questo senso, la negazione è l'assenza di uomo e presenza di questo non-uomo-qui. Ecco che a determinate condizioni ontologiche si possono dare delle piccole-contraddizioni vere, se la negazione è *de aliquo*, mentre non si danno Super-Contraddizioni vere, se la negazione è pura (infatti, una negazione pura è niente ontologico, ed il niente è falso, ossia quando si parla del niente la proposizione non è denotante).

5. *Conclusione tra Scoto e Meyronnes intorno alla negazione*

Nel passaggio dell'*Ordinatio*, I, d. 28, q. 1-2, n. 15, Scoto si dilunga in modo classico sulla negazione (categorie aristoteliche *extra genus* e *in genere*), che aveva già affrontato nello stesso libro alla d. 23, q. un., nn. 21-22: vi si esclude l'esistenza delle proprietà negative, quali la non-razionalità che conviene a più soggetti (l'asino e il cavallo) senza essere un qualcosa in entrambi (al contrario, una proprietà affermativa esiste dato che quando conviene a più soggetti è un qualcosa in ognuno di questi soggetti). La proprietà negativa, allora, è comune a dei soggetti solo in quanto negazione della proprietà affermativa che è loro comune. Lo dice pure efficacemente nel luogo parallelo della *Lect.*, d. 23, q. un, n. 27: «negatio potest esse communis aliquibus, et cum nihil affirmativum, in quo fundetur, sit commune, tamen affirmativum cui opponitur, est unius rationis, et hoc sufficit». E per una concezione gradualista della verità che si può affiancare a questa analisi della negazione, mi pare utile il passaggio di *Quaestiones Metaphysicorum*, V, q. 5-6, n. 72: «veritas negative est ex diversitate extremorum, sicut veritas affirmative ex identitate 'homo est homo'. Ubi ergo maior diversitas, verior negatio; sed illa verior qua distinguitur re quam in modo praedicandi solum; haec talis 'homo non est asinus', ergo immediatior quam ista 'substantia non est quantitas'». Se ci si riflette, questo discorso ha senso nella consapevolezza che l'uomo ha del mondo, non già nello sguardo divino: gli oggetti esistenti nel mondo attuale si danno

più immediatamente in quanto oggetti, e quindi la loro verità è più identitaria della verità di una predicazione, che può variare in un mondo possibile, mentre l'oggetto è un punto di predicazione, e come tale più identico a se stesso. Nello stesso senso mi pare vada il suo allievo Francesco di Meyronnes, in *Sent*., I, d. 36, q. 4, dove afferma che «res create verius habent esse in divina essentia quam in seipsis»[42].

Il modello di Scoto è esemplificato in un passaggio del *Quodlibet*, q. 4[43]: vi sono più ordini nel creato, quello di durata e quello di natura, e tra di loro si può verificare la co-esistenza simultanea di contrari. La causalità nel nostro mondo attuale è sempre imperfetta per la coesistenza di questi diversi ordini, solo la causalità divina è perfetta: in particolare, i contraddittori si riferiscono all'ordine della natura[44]. C'è una negazione della dipendenza di qualcosa che procede in Dio (Prima persona della

[42] Franciscus de Mayronnes, *In I Sententiarum* (*Conflatus*), d. 42, q. 1, ed. Venetiis 1520, Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1966, f. 110ra.

[43] Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 4, n. 3, Wadding, XII, p. 89: «quando sunt aliqui ordines alterius rationis, quorum unus non includit alium, nec praexigit, nec coexigit necessario illum, potest iste esse sine illo, imo cum simultate opposita illi ordini. Patet satis in exemplo, ordo durationis et naturae <sive essentialis> sunt tales, quod ille qui est naturae, non includit illum, qui est durationis, nec necessario praexigit, sive coexigit, ideo potest esse sino illo. Patet etiam ratione, qui nunquam est impossibilis separatio, nisi per hoc quod includit, sive necessario coexigit illud» – «potest stare simultas opposita ordini essentiali cum ordine originis; sed simultas opposita ordini essentiali sufficit ad simultatem correlativorum; ergo possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea». Infatti, «ordo essentialis necessario includit imperfectionem in altero extremorum, scilicet in posteriori, ordo autem originis non requiritur, nisi quod hoc sit ab hoc». Si confuta così Aristotele in *Metaphysica*, 3, 11: «in his, quae sunt ejusdem speciei, non est prius et posterius».

[44] Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 4, n. 6, Wadding, XII, p. 93: «non tantum contradictoria referuntur ad idem instans durationis, sed, sicut licet loqui, ad idem nunc, sive signum naturae. Hoc patet inducendo, quia cum haec sit vera in primo modo dicendi per se, homo est rationalis, haec autem vera in secundo modo, homo est risibilis, haec autem per accidens, homo est albus, et sic possunt assignari instantia naturae, sive signa naturae, quantum ad ordinem istarum predicationum, si affirmaretur hominem esse rationalem per se in primo signo naturae, sive primo modo, et negetur ipsum esse rationalem secundum modo, sive in secundo signo naturae, non est contradictio. Sicut non est contradictio, si dicatur hominem esse album in tertio signo, et non esse album in primo signo vel secundo; patet ergo non est contradictio nisi pro eodem signo

Trinità), anche se per impossibile si affermi qualcosa di questo che precede: Dio è *ingenitum*. Infatti Cristo (la Seconda persona) non è lo stesso, anche se sono lo stesso: Cristo è *genitum*. L'idea è (da Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, 4) che la sola proprietà necessaria per essere una persona sia «primam entitatem incommunicabilem». La persona sopravviene all'essenza («illud personale, quod intelligitur superaddi essentiae, sufficit quod habeat primam rationem incommunicabilitatis»): la suggestione con la *supervenience* della metafisica contemporanea è forse una vera e propria anticipazione di questo strumento metafisico da parte di Scoto, almeno se intesa come *supervenience* strettamente antiriduzionistica. In questo modo Scoto arriva a distinguere semanticamente i Super-Contraddittori, quelli che si riferiscono allo stesso punto nei diversi ordini e sono generati quindi dalla negazione assoluta (e non possono essere reali), e i piccoli-contraddittori, in cui la negazione è riferita ad un terzo oggetto, ossia non-assoluta, come il vaso non-rosso (perché strisciato di verde sul rosso) è compatibile con il vaso rosso (perché a sfondo rosso con strisce di verde)[45].

Anche Francesco di Meyronnes opera la distinzione semantica – sebbene non lessicale – tra contraddizione e super-Contraddizione, *Sent*., I, d. 43-44, q. 3 (Dio non può la contraddizione nel primo modo – *homo est asinus* presa per se nota, ma la può nel secondo modo – *homo est risibilis*), da confrontare con la successiva q. 4 – ciò che Dio non può fare, è impossibile, e tutto ciò che fa è possibile perché non contraddittorio: vi precisa che sono incompossibili l'essere-razionale e l'essere-irrazionale, ma lo stesso soggetto può essere detto *simul* razionale e irrazionale, il

naturae. Et ita in signis originis, esse ab alio, et non esse ab alio, sunt contradictoria, patet de se».

[45] Ioannes Duns Scotus, *Quodlibet*, q. 4, n. 9, Wadding, XII, pp. 95-96: «contradictoria referuntur ad idem nunc, non solum in ordine durationis, sed etiam naturae et originis […] intelligendo de per se contradictoriis, prout affirmatio comparatur ad negationem; non est autem vera, intelligendo de affirmatione et negationem comparando ad tertium, de quo dicuntur».

che non è contraddittorio[46]. Alla q. 6, stabilisce l'equivalenza tra potere assoluto e potere esecutivo, dato che *omnia in ea virtualiter contenta*: questo significa che il potere assoluto divino non è una mera ipotesi intellettuale, schematica, euristica o che altro, esso è una realtà operante, ma ancor di più significa che nell'agire umano si riproporrà il tema del governo sociale attraverso un potere assoluto. Poi alla d. 46, q. 1, precisa che l'atto di predestinazione non è né formalmente, né semplicemente in Dio. Esso è invece un atto voluto: come tale non può che essere contingentemente in Dio, dato che ogni volizione produce contingentemente stati di cose. Il volontarismo è uno strumento essenziale della strategia paraconsistente: un approccio intellettualista non regge un'ontologia paraconsistente, dato che il soggetto si sfalda. Ma per il volontarista, la paraconsistenza ontologica delle *formalitates* non è un problema per la preservazione dell'unità del soggetto. Ecco che il volontarismo normativista (*obedientialiter*) è parte integrante della strategia delle *formalitates*, e possiamo quindi tracciarne le origini in sant'Anselmo, tra il *De casu diaboli* e il *De veritate* (ma non solo). Mi riferisco alla tesi anselmiana per cui il primo angelo caduto ha peccato perché ha voluto una cosa nel momento in cui Dio non voleva che lui la volesse, ed in particolare ha voluto essere simile a Dio, che è una cosa buona, e tuttavia volerla da parte di Lucifero in quel momento si è configurato come un atto di disobbedienza, ossia un peccato. Questo volontarismo normativista permette di sviluppare una teoria della legittimità – e non già della più moderna sovranità – in cui l'obbedienza è la madre di tutte le virtù, ed in particolare è la fondazione dell'obbligo politico.

[46] Potrebbe essere una vigorosa e simpatica sfida lanciarsi in una spiegazione classicista di questo passaggio, ma Meyronnes non ne uscirebbe come filosofo con le ossa rotte?

Tiziana Suarez-Nani

L'ostinazione dei demoni: gli elementi di un confronto

Giunse quel mal voler che pur mal chiede
con lo 'ntelletto
Dante, *Purgatorio* V, 112-113

A prima vista, l'interrogativo relativo all'ostinazione dei demoni sembra far parte di quelle questioni *de lana caprina* che popolano i testi medievali. A ben vedere, tuttavia, esso cela una problematica di notevole spessore filosofico: quella della causalità che interviene nell'agire volontario, il che equivale a porre il quesito fondamentale della libertà dell'agire. Per questo, malgrado l'origine e la natura teologica di tale interrogativo, l'esame da esso suscitato diventa il luogo di una discussione propriamente filosofica sul tema della libertà.

Secondo il dato biblico[1] unanimamente accolto dai pensatori medievali, il peccato degli angeli che si sono ribellati a Dio – e per questo divenuti demoni – è stato tale da provocare la loro permanenza nel male, cioè la loro ostinazione. Alla permanenza dei demoni nel male corrisponde d'altro canto la permanenza degli angeli buoni nel bene. L'agire morale delle creature spirituali – siano esse buone o cattive – sembra così marcato da una continuità anche temporale (o permanenza), la quale, contrariamente a quanto succede in ambito umano, conferisce a tale agire una dimensione di necessità: una volta posta la scelta iniziale per

[1] Cfr. *Salmo* 73, 23: «Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper».

il bene o per il male, l'angelo e il demone hanno per così dire determinato per sempre l'orientamento e il valore morale del loro agire. In tal modo, il problema sollevato dall'ostinazione dei demoni non implica soltanto quello della causalità della libertà, ma anche quello del rapporto del loro agire morale alla dimensione temporale che lo caratterizza sotto forma di permanenza. D'altro canto, nella misura in cui tale permanenza comporta una certa necessità, sorge il problema del rapporto tra la libertà e la contingenza dell'agire volontario da un lato e la sua permanenza e necessità dall'altro.

Sono questi gli elementi salienti della problematica discussa da Francesco d'Ascoli (o Francesco della Marca) nella questione 24 del suo commento al II libro delle *Sentenze*[2], dove si chiede *Utrum voluntas daemonis sit obstinata sic quod necessario velit malum*. A partire dal dato biblico già ricordato, Francesco indaga la causa di tale ostinazione, concentrando fin dall'inizio il suo esame su quella dimensione di necessità che vi sembra implicata. Il problema non era certo nuovo e il marchigiano ben conosce le soluzioni formulate prima di lui. Come di consueto, egli discute quelle che ritiene più pertinenti, prendendone poi le distanze al fine di enucleare la propria dottrina.

1. *La posizione di Tommaso d'Aquino*

La prima soluzione presa in considerazione è quella di Tommaso d'Aquino, una soluzione fondata sull'idea della proporzionalità tra la facoltà appetitiva e la facoltà conoscitiva. In base a questa proporzionalità, Tommaso distingueva il funzionamento di tali facoltà nell'angelo e nell'uomo rilevando che l'angelo conosce intellettualmente in maniera 'immobile', cioè istantanea e stabile, mentre l'uomo conosce razionalmente in

[2] Su questo commento (datazione, struttura, contenuto) si veda: T. Suarez-Nani, W.O. Duba, *Introduction*, in Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 1-12, ed. T. Suarez-Nani, W.O. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, v. 1, Leuven University Press, Leuven 2008, pp. XXVI-LXXIII.

maniera 'mobile', cioè secondo la modalità discorsiva tributaria della successione temporale. Ne risultava che, mentre la volontà umana aderisce al proprio oggetto in maniera tale da potersene discostare (in maniera 'mobile', appunto), quella dell'angelo aderisce all'oggetto del proprio volere in maniera fissa e immobile. In altre parole, *prima* di aderire all'oggetto del proprio volere l'angelo può sceglierlo liberamente oppure opporvisi altrettanto liberamente, mentre *dopo* aver operato la propria scelta egli vi aderisce (o vi si oppone) in maniera ormai stabile, necessaria e immutabile. Per questo, l'uomo gode della libertà di scelta *prima e dopo* aver deciso, mentre l'angelo è libero *prima*, ma non lo è più *dopo* aver preso la decisione iniziale. Queste considerazioni inducono Tommaso ad identificare la causa dell'ostinazione dei demoni con la loro adesione 'immobile', cioè fissa una volta per tutte, al male[3]. Tale soluzione è tributaria dell'orientamento intellettualistico della dottrina morale di Tommaso, che subordina la decisione della volontà alla conoscenza fornitagli dalla ragione o dall'intelletto[4].

Francesco riporta la concezione del Dottor Angelico in maniera del tutto fedele:

> Est unus modus dicendi quod obstinatio daemonum est ex immobili apprehensione intellectus eorum. Voluntas enim proportionatur, ita quod

[3] Cfr. Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 64, a. 2, Leonina, 5, p. 141b: «Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur […]. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum […], homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud […]. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere: voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito […]: sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret […]. Sic igitur et boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati: mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati». Sulla permanenza degli angeli nel bene e dei demoni nel male si veda anche *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 7, q. 1, ed. P. Mandonnet, II, P. Lethielleux, Parigi 1929, pp. 173-186.

[4] Sull'intellettualismo morale di Tommaso d'Aquino si veda J. De Blic, *St. Thomas et l'intellectualisme moral. A propos de la peccabilité de l'ange*, «Mélanges de Science religieuse», 1 (1944), pp. 241-280.

intellectus immobiliter apprehendit et voluntas immobiliter vult apprehensum tenere[5].

Il francescano non condivide la posizione di Tommaso, che ritiene basata su tre fondamenti inaccettabili, e cioè: 1) che la volontà angelica si rapporti ai mezzi per acquisire un fine nel modo in cui l'intelletto (umano) si rapporta alle conclusioni; 2) che l'intelletto angelico aderisca in maniera immobile (cioè necessaria) alle conclusioni così come l'intelletto (umano) aderisce ai principi; 3) che la volontà dell'angelo, una volta scelto un oggetto, non possa più non volerlo[6].

La critica della soluzione tommasiana consisterà proprio a dimostrare la falsità di tali assunti. In merito al primo, il francescano rifiuta il parallelo – di matrice aristotelica[7] – tra l'intelletto e la volontà, ed osserva che in virtù di questo accostamento la volontà angelica non sarebbe più libera rispetto al fine e ai mezzi per conseguirlo di quanto non lo sia l'intelletto umano rispetto ai principi e alle conclusioni. Ora, tale conseguenza risulta del tutto inammissibile quando si consideri lo statuto radicalmente diverso dell'intelletto e della volontà: il primo, infatti, non gode di alcuna libertà[8].

[5] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 24, § 4, in Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum)*, qq. 13-27, ed. T. Suarez-Nani, W.O. Duba, E. Babey, G.J. Etzkorn, v. 2, Leuven University Press, Leuven 2010, p. 233. Nel seguito del testo Francesco riprende anche la distinzione tommasiana tra l'agire dell'angelo e quello dell'uomo, così come la conseguente necessità della scelta angelica rispetto alla contingenza di quella umana.

[6] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 7, p. 235: «[…] istae duae opiniones fundantur super tria fundamenta omnino falsa. Primum est quod voluntas angeli se habeat respectu eorum, quae sunt ad finem, sicut intellectus respectu conclusionum. Secundum est quod intellectus angeli immobiliter assentiat conclusionibus sicut noster principiis. Tertium, quod voluntas angeli, ex quo semel elegit aliquid, non potest postea non velle illud».

[7] Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 9 200a 15-16.

[8] La critica del parallelo posto tra l'intelletto e la volontà era già stata formulata, ad esempio, da Giovanni Duns Scoto e da Alessandro di Alessandria: cfr. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino*, pp. 345-346.

In merito al secondo fondamento, viene posto in evidenza come esso dipenda a sua volta da una tesi epistemologica errata, e cioè che l'angelo non conosca in maniera discorsiva, ma colga immediatamente nelle sue premesse la conclusione di un'argomentazione: il francescano non condivide questo modo di vedere le cose, che egli aveva già discusso nella questione 23 dello stesso commento, dove aveva sostenuto la tesi che l'angelo, come l'uomo, conosce in maniera discorsiva[9]. Posta tale discorsività del conoscere angelico, veniva meno ogni ragione di ritenere che l'angelo aderisse in maniera necessaria alle conclusioni di un sillogismo[10].

Infine, in merito al terzo assunto, il francescano fa valere il motivo della contingenza dell'agire volontario. Una facoltà che agisce in maniera contingente preserva infatti il proprio effetto – vale a dire il proprio atto – in maniera altrettanto contingente; ne risulta che la volontà, in quanto causa contingente, nell'i-

[9] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 23 (*Utrum angelus intelligat componendo et dividendo per discursum syllogisticum vel non*) e il nostro studio: T. Suarez-Nani, *Intuition, composition, division: la modalité de la connaissance angélique selon François de Marchia*, «Picenum Seraphicum», n. s., 24 (2005), pp. 103-145.

[10] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 9-10, pp. 236-237: «Tunc arguo sic: quaero quare intellectus angeli assentit necessario conclusionibus et non noster; aut hoc est quia conclusiones sunt sibi notae ex terminis sicut principia nobis, aut quia ipse habet eas per se notas. Non primum […]. Nec secundum […]. Confirmatur, quia aut intellectus angeli necessario adhaeret conclusioni propter se, aut propter principia. Si propter principia, consimiliter etiam et noster, et ita non erit differentia inter nostrum et illum. Si propter se, cum ipsa non sit propter se necessaria, sed tantum propter principia, sequitur quod intellectus angelicus sit imperfectior et magis erroneus quam humanus, cum adhaereat necessario propter se ei quod non est necessarium propter se, et per consequens ei cui non est necessarium propter se adhaerendum». Una critica analoga era stata formulata da Giovanni Duns Scoto (Ioannes Duns Scotus, *Ord*., II, d. 7, q. un., n. 22, Vaticana, VIII, pp. 84-85): «Praeterea, differentia de voluntate hominis et angeli non valet, quia etsi angelus intelligat sine discursu quod – secundum eos – homo intelligit per discursum, tamen intellectus hominis non mobiliter adhaeret illi ad quod discurrit: ita enim certitudinaliter tenet conclusionem ad quam discurrit, sicut angelus tenet eam videndo eam in principio sine discursu; igitur ista immobilitas intellectus humani (hoc est certitudo) haberet aeque immobilem voluntatem sicut illa alia quae ponitur in angelo. Quod etiam negatur ab angelis omnis discursus, non videtur probabile, – sicut probatur supra, in proemio I^{i} libri (quaestione illa 'Utrum theologia sit scientia' et alibi quaere)».

stante stesso in cui decide può decidere anche in senso opposto, ragione percui non vale l'assunto che pone la volontà necessitata dalla scelta operata in un determinato istante. In altre parole, in quanto causa che opera secondo il principio della libertà, la volontà si rapporta al proprio effetto – cioè al proprio atto – in maniera contingente tanto nel porlo quanto nel mantenerlo o nel conservarlo[11].

Si osserverà come la critica della posizione tomasiana faccia leva su due motivi: quello della modalità del conoscere angelico e quello della contingenza dell'agire volontario in quanto libero. Su questi due punti il francescano difende tesi diametralmente opposte a quelle di Tommaso: l'angelo conosce in maniera analoga all'uomo e la sua volontà, come quella umana, agisce in maniera contingente. Ambedue i motivi erano già presenti in Giovanni Duns Scoto: quanto al primo, Scoto aveva argomentato in favore della tesi che la conoscenza distinta di un oggetto esige che l'angelo possieda ragioni distinte di intellezione, che egli elabora – cioè compone o divide – secondo la modalità della discorsività[12]. Il secondo motivo era formulato nella teoria scotiana della contingenza sincronica dell'agire volontario: discutendo la problematica della conoscenza divina dei futuri contingenti, Scoto aveva infatti preso in esame la volontà divina e ne aveva tratto alcune considerazioni in merito alla volontà umana, concependo quest'ultima come capacità di autodeterminazione

11 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, §§ 13-14, pp. 237-238: «Nulla potentia mere contingenter agens magis necessario continuat effectum in esse quam ponit ipsum in esse; eodem enim modo quo ponit effectum in esse, continuat ipsum in esse. Sed voluntas angeli in primo instanti electionis contingenter eligit. Ergo et contingenter continuat illum actum. Confirmatur, quia causa contingens ex se numquam fit necessaria. Sed causa quae contingenter ponit effectum in esse, cuiusmodi est voluntas, est causa contingens; causa autem necessario continuans seu conservans effectum in esse est causa necessaria. Ergo causa contingenter ponens effectum in esse, non necessario sed contingenter continuat ipsum in esse».

12 Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 3, p. 2, q. 3, Vaticana, VII, p. 601: «hoc est aequale in omni intellectu finito quod quilibet respectu plurium cognoscendorum requirit proprias rationes. […] clarius per illud cognoscit obiecta et citius utitur eis, componendo hoc obiectum cum illo et discurrendo ab uno cognito ad aliud».

rispetto ad atti opposti[13]. In sintesi, egli aveva posto tre possibilità in seno alla libertà della volontà umana: la prima era quella della potenzialità rispetto ad atti opposti in tempi diversi[14]; la seconda e la terza risiedevano rispettivamente nella possibilità reale e nella possibilità logica di porre in un medesimo istante atti opposti[15]. In virtù di queste due ultime possibilità, la libertà

[13] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, Vaticana, XVII, pp. 493-494: «Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et noledum, et amandum et odiendum), et secundo mediante actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alia potentias executivas. […] Dico quod est duplex contingentia et duplex possibilitas consequitur istam libertatem; non enim est libertas in voluntate nostra ut simul velit opposita obiecta, quia non sunt simul terminus unius potentiae, – sed ex hoc quod habet libertatem ad actus oppositos, respectu obiectorum oppositorum consequitur duplex possibilitas et contingentia».

[14] Questa possibilità è l'unica posta da Aristotele e dai suoi seguaci medievali: secondo la tradizione aristotelica, infatti, la libertà si esercita unicamente rispetto al futuro; la contingenza del volere risiede nel fatto che la volontà precede il suo oggetto secondo un ordine temporale. In altre parole, la contingenza determina l'oggetto in quanto futuro piuttosto che la modalità dell'agire volontario, il quale, una volta operata la propria scelta, non è più libero rispetto ad essa. Così, già in Pietro Lombardo si legge che «Hoc autem sciendum est quod liberum arbitrium ad praesens vel ad praeteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in praesenti est determinatum, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum id est quod est. Sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat» (Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, II, d. 25, c. 1, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1916, I, p. 461). Si veda in proposito la bella ricostituzione di J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélologiques de l'anthropologie moderne*, «Les études philosophiques», 2 (2002), pp. 169-198: pp. 172-174.

[15] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, I, d. 39, q. 1-5, Vaticana, XVII, pp. 494-495: «Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis). […] Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi […]. Et haec est possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium. Et huic possibilitati logicae correspondet possibilitas realis […], et ita voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedit natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum». In proposito rimandiamo all'analisi di S.D. Dumont, *The Origin of Scotus Theory of synchronic Contingency*, «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 149-167 e l'ampia letteratura su questo tema ivi discussa. In questo studio Dumont mostra come la teoria scotista dipenda in realtà da quella di Pietro di Giovanni Olivi (che tratta della contingenza

dell'agire volontario non sottostà alla determinazione temporale, poiché si esercita in un solo e medesimo istante: è proprio in questa capacità istantanea che risiede la libertà della volontà. Ne risultava che la contingenza non implica ormai più – come per Tommaso d'Aquino – il rapporto ad un oggetto futuro e possibile, ma determina intrinsecamente la modalità dell'agire. Questa concezione fa capo alla distinzione capitale tra la causalità naturale e la causalità della libertà: nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Scoto caratterizzava infatti l'agire volontario come un agire non determinato, vale a dire capace in un medesimo istante di porre tanto un atto quanto il suo opposto; al contrario, l'agire delle cause naturali è intrinsecamente determinato, ragione percui tali cause non possono non agire quando non ne siano impedite[16]. Contingenza e necessità risultano così irriducibili e la prima caratterizza unicamente l'agire di una facoltà capace di porre istantaneamente atti opposti. L'anteriorità causale di tale facoltà rispetto al proprio atto non è perciò di ordine temporale, bensì soltanto di natura[17].

del volere nelle *Quaestiones in II Sent*., q. 42). W.O. Duba ha riesaminato il dossier oliviano (W.O. Duba, *Olivi and the Instant of Change*, in T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy (ed.), *Pierre de Jean Olivi, philosophe et théologien*, De Gruyter, Berlin 2010). La filiazione oliviana della dottrina scotiana e la ripresa di quest'ultima da parte di Francesco della Marca rinforza la nostra ipotesi in merito alla ricezione di taluni motivi oliviani nel pensiero di Francesco: segnaliamo in proposito il nostro studio; T. Suarez-Nani, *Notes pour l'histoire de la réception de Pierre de Jean Olivi*, in Suarez-Nani, König-Pralong, Ribordy, *Pierre de Jean Olivi*, p. 327-353.

16 Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22, St. Bonaventure, IV, pp. 680-681: «Aut enim potentia est ex se determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas'».

17 Questa teoria della libertà del volere, che prolunga e sviluppa quella di Pietro di Giovanni Olivi (cfr. *supra* nota 15), risultava, in ultima analisi, da un'interrogazione sorta in merito al peccato dell'angelo, e cioè se quest'ultimo avesse peccato nel primo istante della sua creazione. La risposta affermativa di Olivi e di Scoto doveva servire a garantire la libertà radicale e l'istantaneità del volere di fronte alla concezione secondo la quale – la libertà dell'agire facendo seguito (temporalmente) ad una deliberazione dell'intelletto – l'angelo non aveva peccato nel primo istante della sua creazione e non avrebbe potuto farlo in quanto, appunto, non si dà libera scelta in un solo e medesimo

Francesco d'Ascoli condivide la posizione scotiana: anch'egli, infatti, concepisce la contingenza come una determinazione intrinseca dell'agire volontario piuttosto che come determinazione relativa all'oggetto in quanto futuro e possibile. Agire in maniera contingente implica l'indeterminazione che rende capaci di porre atti opposti nel medesimo istante: tale è la condizione della volontà angelica, la quale, in quanto libera, non sottostà ad alcun tipo di necessità[18]. Questa è anche la condizione della libertà in senso proprio, ivi compreso in ambito umano: essa consiste cioè nel poter sempre decidere di porre un atto oppure il suo opposto. Francesco la considera come la libertà essenziale della volontà, una libertà incondizionata che si esercita rispetto a termini contraddittori[19] e senza la quale l'agire non potrebbe essere qualificato di morale. Appare così evidente come questa tesi risulti fondamentale nella critica rivolta a Tommaso: far dipendere l'ostinazione dei demoni dall'adesione, immobile e fissa una volta per tutte, della loro volontà alla deliberazione dell'intelletto sopprimerebbe una libertà che nella sua natura è necessariamente sincronica o istantanea[20].

istante (Bonaventura, Tommaso d'Aquino). Da lì l'importanza della discussione sul peccato dell'angelo per il chiarimento del concetto di libertà – un'importanza messa in evidenza da Dumont, *The Origin of Scotus Theory*, e riesaminata per quanto riguarda la seconda scolastica da Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence*.

18 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., q. 24, §§ 13-14, pp. 237-238: «Voluntas angeli in primo istanti electionis contingenter eligit; ergo etiam contingenter continuat illum actum. Confirmatur, quia causa contingens ex se numquam fit necessaria; sed causa quae contingenter ponit effectum in esse, cuiusmodi est voluntas, est causa contingens».

19 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., q. 24, § 47, pp. 251-252: «Dico quod libertas voluntatis est duplex. Quaedam simpliciter, qua voluntas potest absolute elicere actum et non elicere, loquendo de libertate contradictionis; et haec est libertas essentialis voluntatis, ad quam nullo modo potest attingi aliquis habitus, nec enim ista potest per aliquem habitum tolli a voluntate, nec etiam divinum».

20 Per i problemi legati all'ammissione dell'istantaneità di stati contraddittori, segnaliamo lo studio S.D. Dumont, *Time, Contradiction and Freedom of the Will in the Late Thirteenth Century*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 3/2 (1992), pp. 561-597.

2. *La posizione di Enrico di Gand*

La seconda posizione presa in considerazione è quella di Enrico di Gand, il quale, servendosi della metafora di un ferro appuntito conficcato nelle ossa, spiega l'ostinazione dei demoni come risultato di un'immersione della loro volontà nell'oggetto voluto secondo un'intensità tale da non potersene più staccare[21]. Anche qui, prima di formulare la propria critica, Francesco riporta in maniera del tutto fedele la concezione di Enrico, che caratterizza – e distingue da quella di Tommaso – come adesione 'veemente' della volontà all'oggetto, piuttosto che come risultato della sua adesione immobile alla conoscenza fornitale dall'intelletto[22].

Occorre subito rilevare che se in questo contesto la critica dell'intellettualismo morale di Tommaso non stupisce, quella della posizione di Enrico di Gand potrebbe risultare sorprendente da parte di un pensatore che condivide un analogo orientamento volontaristico. In realtà, in questo caso la critica di Francesco non tocca tanto il primato della volontà nell'agire morale quanto il suo statuto e la modalità del suo agire. Essa fa leva su due argomenti: il primo mette in evidenza come la libertà renda più potente ed efficace lo sforzo e la capacità di una facoltà di tendere verso il proprio oggetto. Infatti, così come un agente naturale, quanto più è perfetto, tanto più necessariamente e con maggiore

21 Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet VIII*, q. 11, Badius, I, f. 323x: «quando voluntas est in perfecta sua libertate habita completa deliberatione, tanta efficacia currit in volitum peccati ponendo in eo finem, ut veniens ad obstaculum synderesis, nec ibi sistit, sed contemnendo impingit in illam, et ibi retunditur ut retrahere se nec possit, nec velit, nec potest velle, quemadmodum si ferrum acutum penetrans carnes in interioribus ossis retunditur, extrahi non potest».

22 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 5-6, p. 234: «Alii dicunt quod sicut ferrum impressum ossi non potest retrahi nisi a virtute fortiori virtute imprimente ipsum, ita dicunt quod, ex quo voluntas daemonis semel se immersit in volito, ita intense et fortiter se immersit quod non potest virtute sua se retrahere ab ipso. Quanto enim potentia magis immergit se in volito, tanto minus potest se retrahere et tanto indiget virtute fortiori ut possit retrahi, sicut patet in praedicto exemplo de ferro ossi impresso. Et ita secundum primam opinionem causa obstinationis malorum est immobilis apprehensio intellectus ad quam sequitur adhaesio voluntatis, secundum autem secundam causa obstinationis est vehemens immersio voluntatis in volito».

efficacia produce il proprio effetto, in maniera analoga, quanto più perfetto e libero è colui che agisce liberamente, con tanto maggior forza saprà produrre il proprio effetto. Di conseguenza, posto che la volontà degli angeli è più perfetta di quella umana, essa potrà tendere verso il proprio oggetto con maggior forza ed efficacia e porre un atto tanto più adeguato al fine perseguito. La perfezione della volontà non implica quindi l'immutabilità della sua adesione ad un oggetto: anzi, quanto più una facoltà è libera e perfetta, tanto meno necessariamente e in maniera più mutevole essa aderisce al proprio oggetto[23].

D'altro canto, Francesco osserva come un medesimo effetto sia riconducibile ad una medesima causa; di conseguenza, essendo l'ostinazione un effetto comune agli angeli e agli uomini, mentre l'adesione immobile al dato dell'intelletto non si verifica in entrambi, ne risulta che tale adesione non può essere considerata come causa della loro ostinazione[24].

Quanto all'esempio del ferro, esso non è considerato pertinente: secondo il francescano infatti, se la forza che ha conficcato il ferro nelle ossa non è più in grado di estrarlo da sola, ciò è dovuto al fatto che alla sua inserzione hanno contribuito simultaneamente tre cause – il peso e l'acutezza del ferro, la forza della mano che l'ha spinto e la forza del mezzo che spinge –, mentre per

[23] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 15, pp. 238-239: «Praeterea, contra secundam opinionem arguo, quia, quanto potentia est liberior, tanto est potentior tendere in actum suum secundum maiorem vel minorem conatum. Quanto enim voluntas habet actum magis in sua potestate, tanto potest eum elicere maius vel minus intensum, et per consequens cum maiori vel minori conatu. […] Sed voluntas angeli est perfectior et liberior voluntate nostra; ergo potuit magis vel minus sive cum maiori vel minori conatu tendere in obiectum volitum sive elicere actum circa ipsum. Non ergo quia perfectior, ideo adhaeret volito immobiliter nec potest se ipsam retrahere a volito. Immo, ista ratio est ad oppositum; quanto enim potentia est perfectior et liberior, tanto potest cum minori conatu et per consequens mobilius volito adherere; quare etc.».

[24] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 16, p. 239: «Praeterea, effectus communis debet reddi in causam communem; sed obstinatio est communis effectus daemonum et hominum. Adhaesio autem immobilis non est omnibus communis; nec enim intellectus hominis immobiliter adhaeret conclusioni, nec etiam voluntas hiis quae sunt ad finem; ergo etc.».

la sua estrazione non interviene che la forza della mano, la quale è meno energica nell'estrarre che nello spingere. Si può quindi ipotizzare che se la forza della mano potesse essere aumentata al punto da equivalere a quella delle tre cause menzionate, in tal caso essa sarebbe senz'altro in grado di estrarre il ferro[25].

La critica rivolta ad Enrico di Gand rielabora così la distinzione scotiana tra natura e libertà[26]: la causalità della prima è necessaria e non muta, mentre quella della seconda è contingente e mutevole. Ora, secondo Francesco la mutevolezza che caratterizza la causalità di una facoltà libera costituisce una perfezione senz'altro maggiore, in quanto segno della capacità dell'agente volontario di dominare i propri atti e di decidere della loro intensità. Questa critica ha così lo scopo di accentuare le prerogative della volontà al fine di liberarla da ogni forma di necessità, anche da quella, seppur debole, implicata nella giustificazione dell'ostinazione dei demoni formulata dal maestro di Gand.

[25] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 17, p. 239: «Nec illud exemplum de ferro impresso valet. Ideo enim ferro non potest ab eadem virtute imprimente retrahi, quoniam ad imprimendum ipsum concurrunt simul tres causae, quarum una est gravitas ferri cum sua acutie; secunda, virtus manus ipsum impellens […]; tertia, virtus est medii impellentis. […] Ad retrahendum autem concurrit unica tantum virtus, videlicet manus, quae etiam non est ita fortis ad retrahendum sicut ad impellendum. […] Et ideo, si virtus manus ferrum imprimentis seu impellentis tantum augeretur quod equipolleret tribus praedictis virtutibus concurrentibus ad impellendum, posset utique retrahere». Una critica analoga si legge in Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 26, Vaticana, VIII, pp. 86-88: «Praeterea, contra exemplum eius de ferro acuto, impingendo in os. […] accipiendo exemplum pro quanto potest esse ad propositum, potest deduci ad oppositum. Quare enim acutum, infixum duro corpori, non potest extrahi a causa illa vel virtute quae ipsum infixit, – ratio est, quia partes corporis magis concurrunt in quas impixit, et ideo magis coartatur illud infixum quam in principio quando infingebatur; sed si augmentatur virtus motiva […] potest iam extrahi. Ergo, cum voluntas impingens in quodcumque, remaneat recta in naturalibus […] et illud cui se immergit non habeat maiorem virtutem includendi ipsam cum se immergit […], sequitur quod voluntas activa potest se retrahere».

[26] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15 (cfr. *supra* nota 16) e Alliney, *La ricezione della teoria scotiana*, pp. 339-345.

3. *La posizione di Pietro Aureoli*

Un'attenzione del tutto particolare è quindi rivolta ad una terza soluzione, cronologicamente più vicina a quella di Francesco: si tratta della posizione di Pietro Aureoli, il quale affronta il problema dell'ostinazione dei demoni in base a due enunciati: 1) il primo pone che la volontà può sottostare ad una necessità imposta da un *habitus* che la inclina al bene o al male; infatti, visto che l'abito inclina secondo una modalità analoga a quella di una causa naturale (*habitus inclinat per modum naturae*), tanto più una facoltà sarà determinata da una disposizione acquisita, tanto più facilmente agirà in funzione di essa e tanto meno facilmente potrà sottrarvisi; la forza di un abito può perciò essere tale da impedire ad una facoltà di agire contro di esso. 2) Il secondo enunciato pone che Dio, in quanto giudice equo, punì gli angeli ribelli – che scelsero il male allorquando avrebbero potuto aderire al bene – causando in essi un abito che necessita ormai la loro volontà orientandola definitivamente verso il male. In sintesi, secondo Aureoli la causa dell'ostinazione dei demoni risiede in una disposizione che determina e inclina necessariamente il loro agire volontario verso il male[27].

L'importanza della posizione di Aureoli salta all'occhio

[27] Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., ed. Romae 1605, pp. 88a-89a: «Respondeo. Primo ponam unam propositionem. Secundo unam conclusionem principalem. Propositio prima est haec: Possibile est esse habitum in voluntate, contra cuius inclinationem non potest voluntas moveri. Hoc probo sic […]. Secundo principaliter infero conclusionem intentam: quod obstinati non aliter possunt resilire, nisi quia iusto Dei iudicio cum peccato mortali intenditur habitus malitiae intensivus in voluntate, contra quem nullo modo potest voluntas venire, et haec est eius obstinatio in continua miseria. […] Hinc est quod habituatus summe non potest resilire, quia summe complacet. Si ergo debeat voluntas angeli mali immobilitari in bono, vel in malo, rationabile est, quod immobilitetur per habitum». Francesco d'Ascoli riproduce fedelmente la posizione dell'Aureoli e si può verosimilmente supporre che ne avesse il testo a disposizione: «Alius modus dicendi est, qui ponit duo. Primum est quod aliquis habitus potest necessitare voluntatem ad unum oppositorum, ad bonum videlicet vel ad malum. Secundum quod dicit est quod Deus, qui est 'iustus iudex retribuens cuilibet secundum sua opera', causat in virtute malorum quendam habitum immobilitantem et necessitantem voluntatem ipsam ad talem actum istius habitus. Et iste habitus est malus, quia ad malum inclinans, non tamen ut causa principalis, quia a Deo creatus, non ab

quando si consideri la critica particolarmente dettagliata mossagli da Francesco, che formula ben sette controargomenti, talvolta rafforzati da prove supplementari. In continuità con le critiche precedenti, l'argomentazione è volta principalmente ad escludere ogni tipo di necessità determinante l'agire volontario dei demoni. Francesco insiste in particolare sul fatto che ogni abito determina l'agire di una facoltà secondo la modalità di una causa naturale: ammettere la causalità di un abito sulla volontà significherebbe pertanto privarla della sua libertà[28]. D'altro canto, posto che un abito è un principio di azione più imperfetto della volontà, non gli si può attribuire la capacità di determinare l'agire di quest'ultima, vale a dire di una facoltà che gli è superiore. In altre parole, secondo il marchigiano la volontà è un principio di azione autonomo e sufficiente, capace di agire indipendentemente da un abito, mentre l'influsso di quest'ultimo consiste soltanto nel rendere la realizzazione di un atto più o meno facile, e ciò unicamente in collaborazione con la volontà[29]. La posizione dell'Aureoli risulta così basata su di un fondamento erroneo, e cioè che un abito della volontà possa fungere da principio o causa totale dell'agire: questa tesi implica la conseguenza assurda che un abito potrebbe causare un atto persino quando la volontà venisse meno[30]. L'inammissi-

ipsa voluntate malorum» (Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 18, p. 240).

28 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 22-23, p. 242: «Sed contra, ostendo quod nullus habitus potest necessitare voluntatem. Et arguo primo sic: illud quod necessitat aliquid per modum naturae et mere naturaliter excludit a voluntate omnem libertatem. Sed habitus, quidquid necessitat, si aliquid necessitat, necessitat per modum naturae et mere naturaliter; eo enim modo necessitat potentiam, si eam necessitat, quo ipsam inclinat; inclinat autem ipsam ad eius actum per modum naturae. Ergo etc. Et si dicas quod non est inconveniens voluntatem non esse liberam respectu finis, non valet, quia saltem respectu aliorum non potest non esse libera».

29 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 23-25, pp. 242-243.

30 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 27, p. 244: «Ista opinio fundatur super unum fundamentum falsum, videlicet quod habitus voluntatis est per se totale principium actus sic quod, si voluntas esset suspensa nec aliquid ageret, adhuc habitus voluntatis posset non in se, sed in voluntate, quae sola est principium passivum sive receptivum actus, elicere ipsum

bilità di tale conseguenza risulta in ultima analisi dall'esclusione categorica che un principio naturale – e perciò stesso necessario – possa fungere da causa totale di un atto libero[31]. In quest'ordine di idee, e in un senso ancor più radicale, Francesco precisa che se un abito potesse essere la causa totale dell'agire volontario, la volontà sarebbe privata non solo della sua libertà, ma anche di ogni attività propria[32]. L'autonomia e la libertà della volontà esigono perciò il rifiuto dell'intervento di ogni tipo di determinazione o necessità nel suo agire, sia essa quella dell'intelletto, dell'adesione immobile all'oggetto o di un abito acquisito. La linea argomentativa di Francesco è così del tutto chiara: si tratta di affermare un volontarismo radicale[33], che nemmeno il dato biblico dell'ostinazione dei demoni è in grado di scuotere.

Occorre tuttavia precisare che l'obiezione mossa contro la posizione di Pietro Aureoli era già stata presa in considerazione

actum. Quod si verum esset, necessario sequeretur conclusio, videlicet quod voluntas posset necessitari ab habitu».

31 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 29, pp. 244-245: «Quod autem habitus voluntatis non sit nec possit esse causa totalis sive principium actus volendi, probo primo sic: nullum principium mere naturale potest esse totalis causa alicuius actus liberi; effectus enim non est liberior sua causa. Sed habitus, ut distinguitur a voluntate, est principium mere naturale; actus autem volendi est actus liber; ergo etc.»

32 Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 33, p. 246: «Confirmatur, quia naturale principium totale et sufficiens alicuius actus prius natura eum elicit quam principium contingens, cuiusmodi est voluntas. Et ita sequitur quod, si habitus esset totale principium actus volendi, tolleret a voluntate non solum libertatem, sed etiam omnem activitatem, ut superius fuit deductum. Sic ergo dico quod habitus voluntatis non potest esse causa totalis actus».

33 Per questo aspetto della dottrina di Francesco rinviamo a G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in D. Priori (a cura di), *Atti del III Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Centro stampa piceno, Appignano del Tronto 2006, pp. 9-34 e Id., *La ricezione della teoria scotiana della volontà*, pp. 339-391; A. Robiglio, *How is strength of the Will possible? Concerning Francis of Marchia and the Act of the Will*, «Vivarium», 44 (2006), pp. 151-183; T. Suarez-Nani, *Causalità e attività del soggetto: la posizione di Francesco d'Appignano*, in D. Priori (a cura di), *Atti del IV Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Centro stampa piceno, Appignano del Tronto 2008, pp. 223-250. Per un panorama più generale, si veda F.A. Prezioso, *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scoto a Guglielmo Alnwich*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964.

da quest'ultimo sotto forma di dubbio: se la libertà consiste a dominare i propri atti, l'intervento di un abito determinante il suo agire sembra infatti compromettere tale dominio e quindi la libertà stessa della volontà[34]. La formulazione di questo dubbio lascia riecheggiare la dottrina scotiana della contingenza e della libertà sincronica, nella misura in cui – come rileva lo stesso Aureoli – il dominio esercitato dalla volontà implica la possibilità di porre atti opposti in un medesimo istante. La soluzione di tale dubbio è particolarmente significativa: essa consiste infatti a dissociare la contingenza dalla libertà. Aureoli precisa che contingenza e libertà sono condizioni di natura diversa, poiché la contingenza dell'agire implica effettivamente il dominio sui propri atti – si intenda con ciò la mobilità del volere in quanto capacità di porre atti opposti –, mentre la libertà non significa nient'altro che la compiacenza nell'agire. In altre parole, agire liberamente significa agire con compiacenza, il che comporta a sua volta il dominio dei propri atti senza implicare tuttavia la mutevolezza che caratterizza la contingenza. Anzi, non solo l'immutabilità o la permanenza rispetto ad un atto è del tutto compatibile con la compiacenza nei suoi confronti, ma quanto più un agente pone il proprio atto in maniera immutabile – cioè non contingente –, tanto più si compiace in esso[35]. Per Aureoli l'immutabilità del volere è perciò superiore alla sua mutevolezza e contingenza: è quanto risulta dall'osservazione che la modalità più nobile e

[34] Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., ed. Romae 1605, p. 89b: «Sed hic sunt quaedam dubia. Primum est, quod tunc habitus immutat naturam potentiae in angelo malo. Natura enim voluntatis suae est libertas: de ratione libertatis est habere dominium actus, ut sic possit in actum, quod possit in oppositum; sed talis habitu facit quod voluntas angeli non habeat dominium actus et quod non possit in oppositum; ergo facit quod non sit libera; ergo».

[35] Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., ed. Romae 1605, p. 89b: «Dico, quod in voluntate aliud est contingentia, et aliud libertas. De ratione autem contingentiae respectu actus bene est habere dominium: sed de ratione libertatis non plus est nisi complacentia; unde si complacenter facis, omni alio remoto, libere facis, et si displicenter, omni alio posito, non libere facis: placentia autem (ut dictum est) includit dominium actus, immo stat cum immobilitate. Potest enim aliquis esse immobiliter respectu actus, et tamen habere complacentiam respectu illius; immo quanto aliquis magis immobiliter fertur in actum, tanto magis complacet in illo».

perfetta di azione della volontà è quella che si verifica rispetto al bene, la quale risiede proprio nell'immobilità della volontà che lo cerca in maniera permanente, e non mutevole o contingente[36]. In virtù di tale dissociazione della contingenza dalla libertà, Aureoli può allora difendere la propria posizione affermando che l'abito che causa l'ostinazione dei demoni sopprime certo la contingenza del loro agire, ma non toglie loro la libertà: quest'ultima – come detto – risiede nella compiacenza rispetto all'atto, ragione percui il demone ostinato è colui che, rimanendo libero, si compiace nel male[37].

Nella sua critica, Francesco d'Ascoli non tiene conto di queste precisazioni e insiste sulla necessità implicata dalla determinazione dell'atto da parte di un abito: è a causa di tale necessità che ogni determinazione va rifiutata nell'ambito dell'agire volontario. Per il marchigiano, libertà e contingenza fanno tutt'uno[38]: la libertà della volontà risiede proprio nella contingenza del suo agire, in virtù della quale essa può porre atti opposti in un medesimo istante. Allorquando Aureoli sembra far ritorno ad una soluzione vicina a quella di matrice aristotelica – nella misura in cui

[36] Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., ed. Romae 1605, p. 89b: «Confirmo, quia voluntas agit modo nobilissimo; sed in voluntate respectu boni nobilissimus modus est immobilitas; maioris enim perfectionis arguitur voluntas, si immobiliter feratur in bonum, quam si mobiliter».

[37] Cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., ed. Romae 1605, p. 89b: «Tunc ad propositum habitus, qui causat obstinationem in angelo, etsi auferat contingentiam, pro quanto aufert dominium actus, non aufert tamen libertatem […]. Sic ergo patet quod contingentia non est de ratione libertatis, sed bene complacentia […]; et in proposito talis complacentia est respectus actus, in quo <daemon> est damnatus formaliter, ut dictum est».

[38] Francesco chiarisce la sua concezione della contingenza nel suo commento in *Sent*., I, d. 36, a. 2, e d. 35: in quest'ultimo testo affronta la questione nell'ottica della conoscenza divina dei futuri contingenti; cfr. Franciscus de Marchia, *Commentarius in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*. 4 – *Distinctiones primi libri a vigesima nona ad quadragesimam octavam*, ed. N. Mariani, Quaracchi, Grottaferrata 2009 (Spicilegium Bonaventurianum, 34), e gli studi di C. Schabel, *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte I)*, «Picenum Seraphicum», n. s., 18 (1999), pp. 57-95; Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte II)*, «Picenum Seraphicum», n. s., 19 (2000), pp. 3-55; Id., *La dottrina di Francesco de Marchia sulla predestinazione*, «Picenum Seraphicum», n. s., 20 (2001), pp. 9-45.

ammette una certa compatibilità tra la libertà della volontà e la necessità implicata dalla determinazione dell'atto da parte di un abito[39] –, Francesco si riallaccia invece alla posizione scotiana[40], la quale esclude ogni possibile conciliazione tra contingenza e necessità. È questa la posta in gioco nel quesito sull'ostinazione dei demoni: per Francesco la loro permanenza nel male non va attribuita ad alcuna forma di determinismo o di necessità, poiché in tal caso la libertà e la contingenza del loro agire sarebbero compromessi.

4. *La soluzione di Francesco d'Ascoli*

Questa considerazione trova conferma nella soluzione che fa seguito al confronto con le tre posizioni precedentemente discusse. Posta la libertà della volontà dei demoni, occorre escludere ogni determinazione intrinseca capace di inclinarla al male. Per questo, la loro permanenza in esso non può essere attribuita che ad una causa estrinseca:

> voluntas malorum, cum sit potentia libera, sicut et bonorum, non necessitatur ab intrinseco, puta per habitum sive per quamcumque formam inherentem – talis enim forma, cum necessitet per modum naturae et mere naturaliter, concludit per consequens et tollit a necessitato omnem libertatem, ut superius est deductum –, sed necessitatur ab extrinseco[41].

[39] Già Tommaso d'Aquino aveva ipotizzato la causalità dell'abito nell'agire dei demoni: cfr. Thomas de Aquino, *Scriptum in II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2, ed. Mandonnet, II, pp. 184-185: «Dicitur enim ex malitia peccare, qui ex electione pravi finis peccat […]. Ergo de peccato nullus potest penitere nisi vel passione cessante vel habitu remoto quo malum finem eligebat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viae et mutabilitatis; unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo fine cui adhaesit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viae hominis est mors sua, finis autem angeli est terminus electionis suae qua bono adhaesit vel malo»; *De veritate*, q. 24, a. 10, Leonina, 22/3, p. 707a: «Unde, in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili».

[40] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, I, d. 38-39, q. 1-5, Vaticana, VI, p. 418.

[41] Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 40, p. 249.

La giustificazione di questa tesi fa leva sull'ordine delle cause: l'agire di ogni causa seconda implica la causalità superiore della causa prima, la quale interviene sia in maniera immediata, sia in maniera mediata permettendo o impedendo l'agire della causa seconda[42]. In base a tale assunto, la causa dell'ostinazione dei demoni va attribuita al giudizio e alla giusta decisione divina di non cooperare al loro agire in vista del bene, dal momento in cui essi, quando avrebbero potuto farlo, non l'hanno voluto. La permanenza dei demoni nel male non risulta perciò da una volontà irrimediabilmente malvagia, ma risiede nella loro incapacità ormai definitiva a volere il bene. Anche ammettendo che la causa prima interviene soltanto indirettamente, permettendo o impedendo un atto, si ottiene un risultato analogo: sebbene la volontà dei demoni possa, in quanto tale, volere il bene, Dio non lo permette a causa della loro scelta iniziale[43]. D'altro canto – aggiunge Francesco –, dal momento in cui i demoni sanno di

[42] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 41, p. 249: «Ad cuius evidentiam, est sciendum quod causa secunda non habet aliquam actionem, nec potest habere, in qua non concurrat immediate actio primae causae. Vel si forte habet aliquam in qua non concurrat immediate prima causa, non tamen habet nisi quantum sinit et permittit illa».

[43] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, §§ 41-43, pp. 249-250: «Tunc ex hoc potest declarari propositum et assignari causa obstinationis malorum ab extrinseco sic: si enim ponatur primo modo, videlicet quod causa secunda non potest in aliquem effectum nisi concurrente simul prima causa et secum agente et cooperante, tunc potest dici quod Deus ab aeterno statuit et ordinavit iusto iudicio eis qui, cum possent, nollent bene operari, se numquam cooperaturum ad bene operandum nec ad bene volendum, sive ad aliquod bonum opus. Et per consequens, causa confirmationis bonorum est quia Deus, etiam ab aeterno, statuit bonos praeservare a malo non cooperandum eis ad malum, sed semper ad bonum. Et ita, licet voluntas malorum quantum est ex se posset bene velle et voluntas bonorum male, cum sit libera, quia, cum secunda causa non possit in effectum aliquem nisi prima concurrente et secum cooperante, immediate Deus statuit voluntati istorum, puta malorum, numquam se cooperaturum ad bonum, nec voluntati bonorum ad malum. Ideo nec boni male, nec mali bene velle possunt. […] Si vero teneatur alia via, videlicet quod secunda causa possit in aliquem effectum per se non concurrente secum actione primae causae, non tamen nisi in quantum illa permittit, tunc potest dici quod, licet voluntas malorum posset quantum est ex se bene velle et bonorum male, Deus tamen iuste non sinit istos male velle nec illos bene propter opera praeterita utrorumque».

essere comunque dannati a causa della loro colpa iniziale, essi non possono più volere in conformità con il bene[44]. Questa soluzione conferma chiaramente l'intento del francescano di salvaguardare ad ogni costo la libertà dell'agire volontario: la situazione particolare del demone – vale a dire la sua permanenza nel male – non è dovuta in alcun modo al venir meno della sua libertà, bensì all'intervento estrinseco della causa prima. Il demone rimane infatti libero in senso proprio o assoluto, rimane cioè capace di esercitare quella libertà essenziale che risiede nella facoltà di porre istantaneamente atti opposti: questa è la *libertas contradictionis* che nessun abito, nemmeno un abito divino, può sopprimere[45].

La soluzione proposta da Francesco non è del tutto nuova: nel discutere lo stesso problema, Duns Scoto – dopo aver criticato le soluzioni di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand – attribuisce anch'egli l'ostinazione dei demoni ad una causa estrinseca, e cioè al loro abbandono da parte di Dio, il quale, in base ad un giudizio equo, ha disposto di non concedere loro la grazia[46]. Dio quale

[44] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 44, p. 251: «Vel potest aliter dici. […] Quia ergo mali sunt certi de ipsorum damnatione, et per consequens apprehendunt et sciunt quod, quantumcumque bene vellent, non possent consequi finem, ideo desperati de fine bonae operationis, totaliter non possunt bene velle».

[45] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 47, pp. 251-252: «Dico quod libertas voluntatis est duplex. Quaedam simpliciter, qua voluntas potest absolute elicere actum et non elicere, loquendo de libertate contradictionis; et haec est libertas essentialis voluntatis, ad quam nullo modo potest attingere aliquis habitus, nec enim ista potest per aliquem habitum tolli a voluntate, nec etiam divinum. Alia est accidentalis, qua quidem voluntas potest in actu isto vel isto modo, puta faciliter vel difficiliter, et ad istam attingit habitus».

[46] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 7, q. un., nn. 58-60, Vaticana, VIII, pp. 104-105: «Haec etiam obstinatio, ut dicit malitiam peccati in voluntate, potest dici esse a Deo, non quidem positive volente eam, sed deserente et nolente dare gratiam. […] et quod non sit alia causa permanentiae eorum in malo nisi derelictio divina, – sive quod disposuit non dare eis gratiam»; Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 7, q. un., n. 31, Vaticana, XIX, p. 10: «Dico quod Deus non est causa effectiva permanentiae in malo, sicut nec quando peccaverunt fuit causa actus inordinati; unde sicut voluntas fuit causa in fieri, ita et permanentiae in malo. Dico ergo quod non est causa a Deo effective, sed a Deo deserente; unde Deus habet actum nolendi dare gratiam». La tesi che soggiace a questa posizione è che il male, in quanto mancanza e difetto, non ha una causa effi-

causa *deserens* in Duns Scoto si presenta quale causa *non cooperatura* nella soluzione di Francesco – o ancora, in altri termini, quale causa che agisce *substractive*[47]. La tesi avanzata dai due francescani è così del tutto analoga: l'ostinazione dei demoni è dovuta ad una causa estrinseca, vale a dire alla causalità divina che agisce non in quanto causa efficiente, bensì in quanto causa privativa del concorso necessario ad un agire rivolto al bene. Ne risulta che per entrambi la libertà dei demoni e la capacità della loro volontà rispetto al bene non sono soppresse, ma sussistono malgrado la loro ostinazione: questa risulta essere un dato di fatto piuttosto che una condizione acquisita. Per questo, Duns Scoto rileva che nessun atto può raggiungere un'intensità tale da privare la volontà della sua capacità di agire in senso opposto; in altri termini, i demoni non sottostanno ad una necessità ineluttabile che li spinge al male, anche se la loro 'veemente malizia' impedisce ormai loro di fare il bene[48]. L'argomentazione di Fran-

ciente in senso proprio, bensì una causa 'per difetto', ovvero una causa 'deficiente': la nozione di '*causa deficiens*' o '*defectiva*' è utilizzata da Duns Scoto nella discussione sulla causalità del male (cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect*., II, d. 34-37, q. 4). La fonte di questa nozione si trova in Agostino, *De civitate Dei*, XII, 6-9, ripreso poi anche da Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 2.

[47] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 24, § 42, p. 250: «Et ista causa innuitur *Exodus* 8, ubi dicit Deus: *ego indurabo cor Pharaonis* substractive, puta quia non assistam ei in bonum. Et ita causa obstinationis malorum non est nisi substractio actionis primae causae respectu actus consequentis potentiae eorum. Et huiusmodi substractio est iusta».

[48] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord*., II, d. 7, q. un., nn. 72-75, Vaticana, VIII, pp. 109-111: «nullus actus potest esse ita intensus in voluntate, quod tollat omnino eius potentiam ad oppositum. Quantum igitur ad istum articulum, videtur posse dici quod non necessario habent aliquem actum malum, nec loquendo de aliquo actu determinato vel indeterminato sive vago. […] Probabile tamen est quod secundum hanc potentiam non exeant in actum, propter vehementem malitiam, secundum quam magis probabile est quod agant quam secundum potestatem naturalem, secundum quam possent in actus aliquo modo oppositos»; Ioannes Duns Scotus, *Lect*., II, d. 7, q. un., nn. 34-37, Vaticana, XIX, p. 12: «licet de facto semper male velint, non tamen video quin possent virtuose velle, quia habent naturam inclinantem ad bonum naturaliter […]. Preaeterea, si necessario haberent malum velle, quaero a quo est? Non a natura inclinante […]. Non ex habitu, quia habitus non inclinat totaliter contra naturalem inclinationem potentiae […]. Ideo dico quod licet de facto habeant semper actum malum, non tamen necessario, sed possunt habere actum indifferentem (non deformem), vel actum naturalem et virtuosum, licet non meritorium».

cesco d'Ascoli va nella stessa direzione: anche per lui la volontà dei demoni è capace di volere il bene, così come quella degli angeli il male, ragione percui la causa della loro ostinazione è necessariamente estrinseca e risiede nel rifiuto di Dio di concedere loro il suo aiuto[49].

La prossimità della posizione di Francesco a quella di Scoto salta così all'occhio. Tuttavia, se da un lato essa significa una certa dipendenza nei suoi confronti, occorre anche osservare, d'altro canto, che la soluzione del marchigiano non è una copia del tutto conforme a quella del maestro. Francesco ne segue le orme e la sua soluzione è certamente simile a quella di Scoto, ma anche in questo caso – come in altri[50] – egli se ne distanzia in forza di una concezione più radicale. Nel caso specifico egli afferma in maniera più decisa la causalità della volontà: per Francesco infatti la volontà è il principio unico e sufficiente dei propri atti, mentre per Scoto essa è una causa soltanto parziale. Per questo, secondo il Dottor Sottile, anche se la volontà del demone rimane integra in quanto facoltà, essa non basta all'agire meritorio, poiché è necessario l'intervento della grazia divina quale causa cooperante. L'ostinazione dei demoni si spiega così con l'intervento di una doppia causalità parziale: quella della loro volontà e quella della decisione divina di privarli della grazia[51]; basta il venir meno di una di queste cause perché il demone sia incapace di porre un atto meritorio[52]. Non così per Francesco, il

[49] Cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 2, q. 24, § 43, p. 250: «[…] tunc potest dici quod, licet voluntas malorum posset quantum est ex se bene velle et voluntas bonorum male, Deus tamen iuste non sinit istos male velle nec illos bene propter opera praeterita utrorumque».

[50] Cfr., ad esempio, quanto verificato nel nostro studio: T. Suarez-Nani, *Une anthropologie dans l'horizon scotiste: François de la Marche*, «Miscellanea mediaevalia», 35 (2008), pp. 388-401; Ead., *Causalità e attività del soggetto*.

[51] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lect.*, II, d. 7, q. un., n. 31, Vaticana, XIX, p. 10: «Dico quod Deus non est causa effectiva permanentiae in malo, sicut nec quando peccaverunt fuit causa actus inordinati; unde sicut voluntas fuit causa in fieri, ita et permanentiae in malo. Dico ergo quod non est causa a Deo effective, sed a Deo deserente; unde Deus habet actum nolendi dare gratiam».

[52] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ord.*, II, d. 7, q. un., nn. 44-45 e 58, Vaticana, VIII, pp. 95-96 e p. 104: «De principio activo rectae volitionis: aut possumus loqui de

quale attribuisce alla volontà la causalità totale rispetto ai propri atti e rifiuta ogni forma di determinazione nell'agire volontario: come si è visto, le critiche rivolte alle posizioni prese in considerazione consistono tutte a scartare le varie modalità di un intervento causale che compromette la libertà totale della volontà. Di conseguenza, anche se in questo contesto egli si riallaccia alla posizione scotiana senza criticarla, si può ipotizzare che la sua opposizione a Scoto, se esplicitata, avrebbe consistito a negare la parzialità della causalità esercitata dalla volontà sui propri atti. Ne risulta che il comune appello all'intervento divino per spiegare l'ostinazione dei demoni non ha lo stesso significato: per Scoto i demoni persistono nel male poiché è venuta meno la grazia divina quale causa parziale e complemento necessario a compiere il bene. Per Francesco, invece, Dio costituisce la causa estrinseca totale e sufficiente, ma soltanto privativa, della loro ostinazione: in quanto causa prima e giudice equo, a seguito della loro colpa Dio ha infatti deciso sia di non cooperare al loro agire (in quanto cause seconde), sia di non permettere loro di agire secondo il bene. La causa dell'ostinazione degli angeli ribelli risulta in tal modo totalmente esteriorizzata, in quanto ridotta ad una decisione divina e all'ordine (metafisico) di dipendenza delle cause seconde dalla causa prima. Grazie a questa esteriorizzazione Francesco può realizzare l'intento – verificato à più riprese – di salvaguardare l'intrinseca sovranità e autonomia della volontà e della libertà, malgrado l'apparente necessità che caratterizza l'agire dei demoni[53]. La loro ostinazione non è infatti

principio totali volitionis, aut de principio partiali. Voluntas quidem est principium activum partiale […], et illam <daemon> habet integram (secundum Dionysium) et eandem quam habuit in statu innocentiae […]. Sed istud non est totale, quia non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tamquam principium cooperans […]. Et ita angelus non habet totale principium activum ad agendum […]. Sic dico quod in potestate angeli non esset meritorie velle, quia non est in potestate eius habere gratiam». «Haec etiam obstinatio, ut dicit malitiam peccati in voluntate, potest dici esse a Deo, non quidem positive volente eam, sed deserente et nolente dare gratiam». La posizione di Duns Scoto sarà criticata da Pietro Aureoli: cfr. Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 7, q. un., a. 2., ed. Romae 1605, p. 91b.

[53] La salvaguardia della libertà della volontà è un leit-motiv del pensiero di Fran-

il prodotto necessario di una volontà ormai priva di libertà, bensì la conseguenza di una scelta iniziale irreparabile.

A questo punto appare chiaramente come il confronto orchestrato da Francesco d'Ascoli attorno al quesito dell'ostinazione dei demoni abbia fornito un terreno propizio all'elaborazione e alla conferma della sua concezione volontarista dell'agire umano e angelico. Quello del demone non è un caso a parte per quanto riguarda il funzionamento della volontà: non è questa ad incatenarlo al male. La caduta degli angeli ribelli non ha compromesso nemmeno la loro libertà. La loro permanenza nel male non rappresenta cioè un dato di natura, bensì un dato di fatto e un'incapacità spiegabile con la decisione divina di punire per difetto, attraverso una privazione, la loro colpa iniziale. Preservando in tal modo la libertà, Francesco preserva anche la responsabilità dell'agire, che rimane libero e contingente. In altre parole, l'ostinazione dei demoni è la conseguenza del cattivo uso di una libertà che in quanto tale rimane pur tuttavia totale, cioè capace di porre atti opposti. Questa capacità della libertà intesa in senso assoluto – quella che Francesco chiama 'libertà essenziale' o 'libertà di contraddizione' – significa l'apertura e l'indeterminazione totale di un agire che può sempre essere diverso[54]: un agire che è dunque indifferente, poiché assolutamente libero.

cesco (cfr. *supra* nota 33), ribadito con forza anche nella questione 48 dello stesso commento: esaminando in che misura la causalità divina intervenga nell'agire delle creature, Francesco si preoccupa infatti di «salvare duo, videlicet libertatem voluntatis causatae et dignitatem causae primae». In questa discussione egli distingue due tipi di determinazione e di indeterminazione di una causa rispetto al proprio effetto: una determinazione/indeterminazione *de possibili*, rivolta al «poter agire e poter non agire», e una determinazione/indeterminazione *de inesse*, rivolta all'agire e al non agire. In base a questa distinzione egli chiarisce che la volontà creata non è determinata dalla causa prima secondo una determinazione *de possibili*, poiché ciò la priverebbe della sua libertà (che risiede nel poter agire e nel poter non agire), benché possa esserlo secondo una determinazione *de inesse* (che risiede nell'agire o nel non agire) in quanto quest'ultima non ne compromette la libertà. Nel caso qui esaminato, questo significa che i demoni rimangono liberi, cioè indeterminati *de possibili*, mentre sono determinati *de inesse* in quanto puniti (per difetto) a causa della colpa iniziale.

[54] E ciò in virtù dell'indeterminazione *de possibili* che caratterizza la libertà della volontà: cfr. Franciscus de Marchia, *Quaestiones in II Sententiarum*, ed. Suarez-Nani *et al*., 2, q. 48 (vedi nota precedente).

Libertà totale, contingenza dell'agire, istantaneità e indifferenza[55] sono i capisaldi di una concezione che, attraverso la mediazione dello scotismo, influenzerà il pensiero moderno e sfocerà nella 'libertà d'indifferenza' promossa dalla scuola gesuita dei secoli XVI e XVII[56]. Con essa giunge a compimento il rovesciamento del determinismo anselmiano (la natura intrinsecamente orientata verso il bene) che Duns Scoto e i suoi seguaci avevano avviato e preparato, non da ultimo, nel tentativo di rendere conto del peccato dell'angelo e dell'ostinazione dei demoni: attraverso la sua concezione radicale della libertà e della contingenza dell'agire volontario, Francesco d'Ascoli sembra aver fornito un contributo non indifferente a questo sviluppo.

[55] Il termine '*indifferentia*' non figura nel testo di Francesco d'Ascoli da noi esaminato, sebbene la sua concezione vi sia conforme. Il termine appare invece, ad esempio, in Duns Scoto (Ioannes Duns Scotus, *Ord*., II, d. 7, q. un., n. 38, Vaticana, VIII, p. 92), in Goffedo di Fontaines (Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XV, q. 6, ed. J. Hoffmans, Institut Súperieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1937, p. 39) e in Pietro Aureoli (Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 40, q. un., ed. Romae 1605, pp. 311-312).

[56] Cfr. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence*, pp. 193-197.

William O. Duba

The Ontological Repercussions of Francis of Marchia's Distinction between Determination *de possibili* and *de inesse*

Not a stranger to controversy in his own life, recently Francis of Marchia has come into focus as more than a rank-and-file Scotist[1]. Belonging to the generation of Franciscan theologians after Scotus, Francis' unique approach consists in using of ideas and mechanisms from John Duns Scotus in defending positions that ultimately diverge from orthodox Scotism, at least as understood by such contemporary defenders of the Subtle Doctor as Landulphus Caracciolo and Francis Meyronnes[2]. In particular, whereas Caracciolo and Meyronnes seek to 'hold the line' on central aspects of Scotus's thought, such as divine foreknowledge and future contingent propositions, and the notion of objective potency, Marchia responds to the critics of Scotus, most notably Peter Auriol, in part by accepting their criticism and in part by adapting the thought of Scotus. The result has the superficial appearance of being Scotistic, but in fact sacrifices much of Scotus's solution to the realm of mere logical possibility.

[1] For a comprehensive survey of Francis of Marchia's career and writings, see Suarez-Nani, Duba, *Introduction*, in Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, 1.

[2] S. Folger-Fonfara, *Das 'Super'-Transzendentale und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia*, Brill, Leiden - Boston 2008, p. 5: «Statt des Ockhamischen Rasiermessers wählt Franziskus zumeist eher den Weg einer subtilen Analyse und modifizierenden Fortführung traditioneller Konzeptionen, der ihn jedoch (häufich umso überraschender) zu ähnlich neuartigen Ergebnissen führt»; Schabel, *Theology at Paris*, pp. 138-158.

Francis of Marchia has long been recognized for the distinction between determination *de possibili* and *de inesse*[3]. According to this view, when speaking of the will's determination to one of a pair of contradictories, one must distinguish between the possibility of being determined to each side and the actual (and atemporal) determination that the will has to one of the two. The will, as a power to a given pair of contradictories, is indeterminate *de possibili* towards the pair, but, as the force that puts one of the pair into actuality, it is, has been, and will be determined *de inesse* to one of the two. Marchia's development and use of this notion can be understood as a reaction to Auriol's radical criticism of Scotus's model of divine willing and knowing. Scotus, building on Henry of Ghent, proposed a model whereby in logically distinct phases the divine intellect would know all possibilities, the divine will would will what would come to be, and the intellect would come to know that determination. Peter Auriol criticized this determination as destroying divine simplicity and ruining free choice. Francis of Marchia accepts the criticism of divine simplicity, yet maintains the distinction between possibility and determination of the will; for Francis possibility is a state of affairs independent of divine knowledge or action.

This emphasis on divine simplicity and determinism has repercussions for Francis' explication of the relationships between matter and form, potency and actuality, and the object of creation. John Duns Scotus distinguishes between the type of potency had by a material composite to receive another substantial form, and that possessed by a whole before being in actuality. In this latter way, God's creative (active) power can be said to have a corresponding (passive) potency. Peter Auriol objects to the divorce of this kind of potency from matter, since it states that being-in-potency is non-being, and instead argues that God's

[3] Schabel, *Theology at Paris*, pp. 188-207; Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte I)*; Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte II)*; H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, F. Rauch, Innsbruck 1934, pp. 100-122.

creative power is not an active power in the same way as others. Francis of Marchia maintains Scotus's divorce, but also Auriol's objection, and he does this, on the one hand, by dividing passive potency into two types: one pertaining to creation, and the other pertaining to natural change, and on the other hand, by relating the passive potency corresponding to God's creative power to the actual object in a manner parallel to the relationship between the will's *determinatio de inesse* and action.

This paper will explore Francis's position in three moments. First, it will consider the division between *de possibili* and *de inesse* as a contribution to the contemporary debate on causality. Second, it will treat Francis's dynamics in the same light: in reaction to his contemporaries, Francis distinguishes between the senses of potency such that logical potency is the most broad sense of potency, followed by the potency had by matter, and in last place the 'transcendental' sense of potency known as objective potency. Finally, it will consider the conclusions and problems that arise from a systematic understanding of Francis of Marchia's position, most notably, how to understand Francis's division between the logical and ontological realms. Although he states logical possibility makes no claim on being, God Himself is subject to this kind of potency, and the objects of creation before creation are logically possible; the actuality Francis accords to logical possibility and to the *determinatio de possibili*, has no ontological breadth whatsoever.

1. De possibili / de inesse

Francis sketches a view where God can foreknow the acts of the human will, since the human will determines itself beforehand, *de inesse*, but the logical possibility remains (*indeterminatio de possibili*). He explains his view most clearly in his *Scriptum* on Book I of the *Sentences*, distinction 35:

> Therefore to the question I say otherwise, that there are two indeterminations of a contingent cause, and likewise of a contingent effect: one is

the indetermination of a contingent cause with respect to the possible (*de possibili*), namely that by which the cause is indeterminate with respect to being able to act and being able not to act, and this indetermination is called '*de possibili*' insofar as it pertains to being able to act and to being able not to act. The other indetermination is the indetermination of the cause with respect to inherence (*de inesse*), namely that by which the cause is indeterminate with respect to acting and not acting, which is called '*de inesse*' insofar as it pertains to acting and not acting with respect to inherence. And this indetermination is different from the prior indetermination, just as being able to act is different from acting, and potency is different from actuality.

Similarly, on the part of a contingent effect there are two passive indeterminations: one de possibili by which the effect is indeterminate with respect to being able to be produced and being able not to be produced, and the other de inesse by which the effect is indeterminate to being produced and not being produced. And this latter determination on the part of the effect is different from the prior one, just as it is on the part of the cause. And, on both the part of the cause and the effect it is posterior to and different from the first indetermination[4].

On Marchia's account, in every contingent action, both the active potency to cause that action, and the passive potency of the effect can be subject to two types of determinations: *de possibili* and *de inesse*. A necessary cause (and, for that matter, effect) is determinate in both senses: *de possibili*, it is not possible for it not to occur and, hence, *de inesse* it has always been determined to one side. On the other hand, a contingent cause is indeterminate *de possibili*, since it is possible of causing or not causing, but it is

[4] Franciscus de Marchia, *Scriptum in I Sententiarum*, d. 35, q. un., ed. C. Schabel, in Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia* (*Parte I*), pp. 78-79: «Ideo dico aliter ad questionem quod duplex est indeterminatio cause contingentis et effectus similiter: quedam est indeterminatio cause contingentis de possibili, qua scilicet causa est indeterminata ad posse agere et posse non agere, et hec indeterminatio pro tanto dicitur 'de possibili' quia respicit posse agere et posse non agere. Alia est indeterminatio cause de inesse, qua scilicet causa est indeterminata ad agere et non agere, que pro tanto dicitur 'de inesse' quia respicit agere de inesse et non agere. Et hec indeterminatio est alia a priori indeterminatione, sicut posse agere est aliud ab agere, et potentia est aliud ab actu. – Consimiliter ex parte effectus contingentis est duplex indeterminatio passiva: una de possibili qua effectus est indeterminatus ad posse produci et posse non produci, alia de inesse qua effectus est indeterminatus ad produci et non produci. Et ista indeterminatio ex parte effectus est alia a priori, sicut ex parte cause. Et ista indeterminatio ex parte cause et ex parte effectus est posterior prima indeterminatione et alia ab ipsa».

determinate *de inesse*, as it is inherently determined to one side of a pair of contradictories.

Modality According to Francis of Marchia

Mode of Cause and Effect	Status *de possibili*	Status *de inesse*
Contingent	Indeterminate	Determinate
Necessary	Determinate	Determinate

This deterministic understanding hinges on the idea that an active potency, a power, exists before its effect. Hence, the human will contingently wills a contingent state of affairs before it is put into being. For Francis of Marchia, for a given action or non-action, a contingent power is always disposed *de inesse* to one of the two, but has the logical possibility of doing the other.

Indeterminatio de inesse refers to an empty set. Francis himself explicitly states that indetermination *de inesse* is a wrong way of understanding indetermination. Contingent causes and effects are determined *de inesse*. In a sense, it is not *indeterminatio de inesse*, but *determinatio de inesse* that is posterior to *indeterminatio de possibili*[5]. Francis' terminological imprecision has puzzled medieval and modern critics. For example, the first twentieth-century scholar to describe the distinction, Hermann Schwamm, seems to fluctuate between the calling this distinction *de possibili* and *de inesse* a determination or an *in*determination[6].

Francis applies the *de inesse/de possibili* distinction to God's willing as well, in support of his famous view that the God could have created the world from eternity[7]. One of the arguments

[5] Franciscus de Marchia, *Scriptum in I Sententiarum*, d. 35, q. un., ed. Schabel, p. 80: «nulla causa de mundo est indeterminata de inesse»; p. 82: «ergo secunda indeterminatio (*scil.* de inesse) nihil facit ad contingentiam; igitur frustra ponitur».

[6] Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen*, pp. 123-134.

[7] On this question, see the study by R.L. Friedman, *Francesco d'Appignano on*

against this view claims that a contingent agent is one that is undetermined to either side of a contradiction, and thus, eternal creation would imply an eternal determination to create. Therefore the world would be necessary[8]. Francis replies:

I say that there are two types of indetermination, as was said in book I: indetermination *de possibili* and indetermination *de inesse*; and likewise there are two types of determination, namely *de possibili* and *de inesse*. Now, determination *de inesse* can coexist with indetermination *de possibili*. Therefore I then say that even everything that acts contingently is determined to one side (of a contradiction) by determination *de inesse*, but is undetermined by indetermination *de possibili*, and this indetermination, namely *de possibili*, produces the contingency, and not the indetermination *de inesse*. Therefore I then say that, if God were to produce the world from eternity, from eternity He would be determined to one side by determination *de inesse*, but He would always be undetermined by indetermination *de possibili*. Likewise, even now, He was always determined to one side by determination *de inesse*, and yet He was nevertheless undetermined by indetermination *de possibili* to each side in the divided sense[9].

the Eternity of the World and the Actual Infinite, in D. Priori (a cura di), *Atti del I Convegno Internazionale su Francesco d'Appignano*, Centro stampa piceno, Ascoli Piceno 2002, pp. 83-101.

[8] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, q. 12, pp. 197-198: «Confirmatur secundo, quia omne agens contingenter est indeterminatum ad utramque partem contradictionis; sed si Deus produxisset mundum ab aeterno, fuisset determinatus ad alteram partem tantum et non indeterminatus ad utramque; ergo non contingenter, sed necessario ipsum produxisset. Hoc est impossibile. Ergo etc.».

[9] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, q. 12, pp. 200-201: «Ad tertium, quando dicitur: "omne contingenter agens est indeterminatum", etc., dico quod duplex est indeterminatio, ut dictum fuit in I°: quaedam de possibili et quaedam de inesse; et similiter est duplex determinatio, videlicet de possibili et de inesse. Nunc autem determinatio de inesse stat cum indeterminatione de possibili. Tunc ergo dico quod omne illud quod agit etiam contingenter est determinatum ad alteram partem determinatione de inesse, est tamen indeterminatum indeterminatione de possibili; et ista indeterminatio, videlicet de possibili, facit contingentiam, non autem indeterminatio de inesse. Tunc ergo dico quod, si Deus ab aeterno produxisset mundum, ab aeterno fuisset determinatus ad alteram partem determinatione de inesse, semper tamen remansisset indeterminatus indeterminatione de possibili. Sicut etiam modo, semper fuit determinatus determinatione de inesse ad alteram partem, et tamen nihilominus fuit indeterminatus indeterminatione de possibili ad utramque divisim».

Certainly, one of the ontological consequences of the distinction between determination *de possibili* and *de inesse* is that Marchia can argue for the possibility that God created the contingent order of the world from eternity by stating that the divine will was eternally determined *de inesse*, while remaining undetermined *de possibili*[10]. The *de possibili*/*de inesse* distinction is atemporal.

Francis of Marchia's distinction between (in)determination *de inesse* and *de possibili* lies at the heart of his doctrine of contingency as a result of willing. A contingent act is contingent because, while the will was predetermined *de inesse* to will that act, it was and always has been *de possibili* undetermined: there has always been the logical possibility for it to will the other act. The divine will, willing outside of time, wills contingently because, while it has always been determined *de inesse* to willing the created order, *de possibili*, it could have willed otherwise. Francis describes the difference between indetermination *de possibili* and determination *de inesse* as akin to capacity to act and action, or as potentiality and actuality, and this relates his position on contingent causality to his theory of dynamics.

Whereas Henry of Ghent and John Duns Scotus focus on divine willing as an action that occurs in several logically distinct stages (instants of nature), beginning with God's cognition of all possibilities, Francis's treatment centers on contingent causality, and only secondarily addresses the underlying psychology. A contingent cause must have an effect; contingency and the capacity to do otherwise are notions that refer to mere logical possibility, and not to any real being. He therefore dispenses with the instants of nature analysis of divine willing as misplaced and unhelpful[11]. The divine will wills.

[10] The distinction between *de possibili* and *de inesse* also surfaces in the last two questions of *Reportatio* 2.*A*, namely questions 48 and 49, where Francis uses the division to explain the interaction between divine and human willing.

[11] Schabel, *Theology at Paris*, pp. 204-206.

2. *Dynamics*

Marchia's theory of dynamics outlines three primary senses of potency; while the terms clearly derive from Scotus, Marchia adopts several modifications that reflect the key role that logical possibility plays in his metaphysics. Francis's solution also implicitly responds to contemporary criticism of Scotus's model, such as that raised by Peter Auriol[12].

John Duns Scotus's theories of potency have recently been the subject of controversy, particularly concerning the relationship between his exposition in his questions on book IX of the *Metaphysics* and his discussions in his *Sentences* commentaries[13]. Here, Scotus's thought will be presented as a coherent whole, as a probable reflection of the Subtle Doctor's contemporaries would have read him, with relation to Aristotle's discussion in *Metaphysics* IX, 1. At the same time, the interpretation here is not uncontroversial, and I will explicate it in detail in a subsequent study.

In the first chapter of book IX, Aristotle defines the senses in which 'potency' is used in four parts: (A) (1045b 32-35), being is divided into being-in-potency and complete reality (*entelecheia*) in a manner like the division of being into the being of the categories; (B) (1046a 6-9) some senses of 'potency' are analogical (metaphorical potencies); (C) (1046a 9-19) certain senses of 'potency' derive from the primary sense, namely potency for acting (active potency), potency for being affected (passive potency), both in terms of acting or undergoing in absolute and acting or undergoing well; (D) (1046a 19-29) active and passive potency are one

[12] For a more detailed treatment of Aristotle, Scotus and Auriol, see W. O. Duba, *Aristotelian Traditions in Franciscan Thought*, in I. Taifacos (ed.), *The Origins of European Scholarship. The Cyprus Millenium International Conference*, Steiner, Stuttgart 2006, pp. 147-161.

[13] For summaries of the debates, see A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, E. Dekker, K.L. Bom, N.W. den Bok, A.J. Beck, J.M. Bac, *Duns in Potency. The Dating of Scotus'* Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, 1-2 and its Concept of Possibility*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 41-68; S.P. Marrone, *Duns Scotus on Metaphysical Potency and Possibility*, «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 265-289.

in reference to the same relation, but two insofar as the former is founded in the agent, and the latter in the patient, which contains matter.

These four parts imply four requirements: (A) there is some fundamental sense of 'potency' whereby everything that is can be said either to be in potency or to be in actuality; (B) some other senses of 'potency' are purely by analogy to this first; (C) 'potency' in the sense of passive potency and active potency (power) derive from the fundamental sense of potency; (D) some sense of passive potency is associated with matter.

John Duns Scotus, in the *Questions on the Metaphysics* pertaining to book IX, and as borne out in his various commentaries on the *Sentences* resolves the requirements and senses of being such that: (A) the fundamental sense of potency is a mode of being; (B) the analogous uses of potency are mathematical ('powers') and logical ('possibility'); (C) the 'derivative sense' is potency as a principle *quo*, by which or in which an action occurs (active power to do something, passive power to undergo something); (D) presents one such derivative sense, the power a given material substance has to receive some other substantial form, subjective potency (*potentia subiectiva*). Combining (A) and (C), Scotus reasons that the primary sense of potency as a mode (A), that is the being-in-potency opposed to being-in-actuality, is objective potency (*potentia obiectiva*), since God's creative power has a corresponding passive potency to be created. This solution maintains the parallelism between potency and actuality: in each category, each actually existing being (except for God) existed previously in objective potency, while explaining just what sort of actuality matter has: that opposed to objective potency. As the objects of God's creative power, all created things, matter included, have actuality, and, prior to their creation can be said to have been in objective potency[14].

[14] Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, St. Bonaventure, IV, pp. 511-534. The terms *potentia obiectiva* and *potentia subiectiva* derive from Henry of Ghent, see Henricus de Gandavo, *Quodlibet VIII*, q. 9, Badius, I, f. 314v: «Cum enim aliquid dicatur esse in potentia respectu alicuius actus

The obvious problem with this solution lies in just what sort of being objective potency has. Scotus appears to wrestle with the issue. As noted, logical possibility is for Scotus a type of potency by analogy (*potentia metaphorica*); so while, prior to its creation, it would be possible for the world to be created if there were an intellect to conceive of such a possibility, this possibility does not necessarily imply the existence of a real power[15]. Scotus in fact proposes two solutions to the problem. The first holds that this power is founded in the essence of the thing, and is the order of that essence to existing. Yet Scotus admits difficulty in explaining the sort of being had by the essence prior to creation[16]. The second solution holds that, in this primary sense, being-in-potency is non-being without qualification, and is related to being-in-actuality as its privation, instead of its negation. Scotus concludes:

> According to those who posit that essence has no entity whatsoever except when it exists in actuality, this second way appears likely, and especially should they suppose that essence and being only differ conceptually[17].

dupliciter, aut ut subiectum de quo aliquid habet produci, quemadmodum materia de qua habet generari homo dicitur esse in potentia ut de ipsa generetur homo, alio modo ut obiectum quod est ipsum productibile et terminus productionis, quemadmodum homo dicitur esse in potentia ut generetur – hoc supposito arguo sic. […] quod ex se non est in potentia obiective nec subiective dum subsistit in aliena materia nullo agente potest esse in actu secundum illum actum».

15 Ionnes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, St. Bonaventure, IV, p. 514: «De potentia logica dicit Philosophus, in V <*Metaphysicae*>: "Possibile, quando non necesse fuerit contrarium falsum esse"; et in isto IX <*Metaphysicae*>, cap. ultimo: "Semper componuntur et impossibilia dividi" etc. Et illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant. Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentiae. Et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem, si tunc fuisset intellectus formans hanc compositionem mundus erit, licet tunc non fuisset potentia passiva ad esse mundi, nec etiam activa, posito hoc per impossibile, dum tamen sine contradictione posset fore potentia ad hoc activa».

16 Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, St. Bonaventure, IV, p. 521: «Sed de fundamento eius, qualem entitatem habet antequam exsistat, difficultas est magna, nec hic pertractanda; forte videretur diffusius et prolixius principali».

17 Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 1-2, St. Bonaventure, IV, pp. 522-523, repunctuated and preferring majority read-

At this point a problem of interpretation intervenes. Which position does Scotus support, and in what way? The current literature on the subject includes persuasive papers arguing for the first solution[18], the second[19], and even some combination of the two[20]. Worse, neither solution is satisfactory: for the first, Scotus admits he cannot describe the sort of being had by the essence of a thing prior to its existence; for the second, comparing being-in-potency to a privation, even a supporter of

ings over single-family variants: «Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per ens in actu et ens in potentia est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc ens in potentia converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili. Sed sicut privatio non plus entitatis dicit quam negatio, licet sit negatio contracta ad subiectum, et ideo divisio per habitum et privationem est per contradictionem quamdam, sic in proposito ens in potentia nihil formaliter dicit nisi non-ens quoddam, cui scilicet potest succedere ens. Et intelligitur quasi idem ens sibi succedere, quasi primo fundet potentiam, deinde sit terminus potentiae, quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem. Nam quando nihil est in re, non est idem nec aliud, quia istae sunt differentiae entis. Sic ergo potentia, quae est differentia entis in quantum intelligitur, determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea erit. Non-entitas autem nec in re nec in intellectu aliquod subiectum determinat. Et pro tanto videtur ens in potentia magis ens quam negatio entis, sicut privatio videtur magis ens quam negatio. Unde privatio ponitur terminus motus naturalis, negatio non, sicut enti in potentia intelligitur succedere ens, non sic non-enti absolute. – Secundum illos qui ponunt essentiam nullam habere entitatem omnino nisi quando exsistit in actu, videtur haec via secunda probabilis, et maxime si ponant essentiam et esse non differre nisi ratione».

[18] C.G. Normore, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in Honnefelder, Wood, Dreyer, *John Duns Scotus*, pp. 166-167. Francis of Marchia's near-contemporary, and fellow Franciscan, Francis of Meyronnes, appears to adopt this solution: Franciscus de Mayronis, *In I Sententiarum*, d. 42, q. 1, ed. Venetiis 1520, f. 118rb: «Sed mihi videtur quod prima pars sit probabilior. Et ideo apparet mihi quod necessario sit ponendum quod creature aliquo modo habeant esse essentie in potentia obiectiva. Non intelligo autem per esse essentie aliquam entitatem realem vel existentem, sed precise ipsam rationem quidditativam ut abstrahit ab existentia et realitate et omnibus que sibi conveniunt per accidens et concernit que insunt sibi per se primo modo vel secundo».

[19] P. King, *Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible*, in T. Buchheim, C.H. Kneepkens, K. Lorenz (Hrsg.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Fromann-Holzboog, Stuttgart 2001, pp. 175-199.

[20] J. Boler, *The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his* Quaestions on the Metaphysics*, Book IX*, in Honnefelder, Wood, Dreyer, *John Duns Scotus*, pp. 145-160.

it as being Scotus' authentic view states «This line of reasoning is hopeless as it stands»[21]. Most recently, a group led by Antonie Vos has proposed that Scotus supports neither solution; rather «Duns offers only a dialogical and disputational analysis of the positions»[22]. While many of their conclusions are open to debate, the fundamental assessment of the relationship between the two solutions and Scotus's position offered by Vos's group appears correct: in *Questions on the Metaphysics* IX, qq. 1-2, Scotus endorses neither of the two solutions[23].

When Scotus's *Sentences* commentaries are consulted, Scotus's affinity for a solution along the lines of the second option comes into focus. Being-in-objective-potency indicates a purely notional kind of being (diminished being); the correspondent to God's creative power is 'possible being', that is, being cognized by God as possible[24]. On Scotus's system, the divine intellect, in the first instant, knows everything that is intelligible (= everything that is logically possible). Insofar as something is intelligible, it is possible, and thus the objects of creation, prior to creation, can be said to exist in the diminished being of the divine intellect.

For John Duns Scotus, being-in-objective-potency is the type of being had by something that can exist, when it does not exist. With respect to the creative power of God, what God understands is possible and, when it does not exist in actuality, it is in objective potency. The exact nature of this 'metaphysical potency' was

21 King, *Duns Scotus on Possibilities*, p. 196.

22 Vos Jaczn, Veldhuis, Dekker, Bom, den Bok, Beck, Bac, *Duns in Potency*, p. 66.

23 The punctuation of the key passage I have adopted makes this non-endorsement of either position evident; in this passage, the critical edition silently replicates the text and punctuation of the 1497 and Wadding editions.

24 Ioannes Duns Scotus, *Lect*., II, d. 1, q.2, Vaticana, XVI, p. 26: «Ideo dico quod in creando Deus producit aliquid de nihilo simpliciter, et tamen praesupponitur esse possibile et habere esse secundum quid (*scil*. secundum esse cognitum)»; see also *Lect*., I, d. 36, q. un.; *Ord*., I, d. 36, q. un. For succinct analyses of the relationship between possibility and the possibles, and a more detailed treatment of this topic in Scotus, see T. Hoffmann, *Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect*, in S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, pp. 359-379.

as unclear and as heavily disputed among Scotus's followers as it is among his modern interpreters.

Peter Auriol pointed out another problem with Scotus's solution: according to (A), in a manner like beings are divided into the categories, they are divided into being-in-potency and being-in-actuality. But if being-in-potency in this sense is non-being without qualification, then Aristotle's division of being would be into being and non-being[25]. Auriol also strongly disapproves of Scotus's view because it appears to threaten hylomorphic simplicity: on Scotus's account, matter has actuality insofar as it is capable of receiving (a different) form. For Auriol, matter denotes a degree of being intermediate between pure non-being and the being-in-actuality characterized by sensible substances. Matter supplies the capacity to be something, and this is what being-in-potency means. This sense of potency must always be rooted in matter, and it is this same sense of being-in-potency that is divided against being-in-actuality; unlike for Scotus, being-in-potency is not 'transcendental', existing in all the same categories

[25] Petrus Aureoli, *Commentarium in II Sententiarum*, d. 12, p. 1, q. 1, a. 2, ed. Romae 1605, p. 156a: «Ideo arguitur ad propositum contra illam responsionem, includit enim quoddam, quod non puto esse verum, sicut dixi alias in primo libro. Non est enim verum quod potentia dividens ens contra actum sit tantum potentia obiectiva, quod probo nunc unico medio. Quia oppositum non dividitur per oppositum, sicut animal non dividitur per non animal; ergo ens non dividitur per nihil, sed salvatur in quolibet dividentium; sed quod est in potentia obiectiva, est formaliter vere nihil, unde Antichristus, in quantum est in potentia, est in obiectiva tantum, sicut chimera. Neutrum enim habet ut sic formaliter rationem entis, sed pro tanto dicitur Antichristus, ut sic, esse in potentia, et non chimera, quia Antichristus denominatur, ut sic, a potentia activa Dei, non chimera. Unde esse hoc modo ens non est esse ens intrinsece formaliter, sed tantum denominative et extrinsece, est enim entitas hoc modo accepta denominatio sola a potentia activa, quae potest habere illud pro termino. Unde si hoc modo divideretur ens, non esset ipsum dividere in aliqua per rationem divisi; sed esset idem dicere quod dicere: ens quoddam est quod est ens, et quod illud quod poneretur dividens ens, quod est in potentia, participat formaliter rationem entis, licet indistincte et interminate. Et hoc modo dico quod materia est lapis in potentia, quia materia est inchoatio omnis entitatis generabilis et corruptibilis, ideo indeterminate; et materia est tale ens, et ideo hoc modo Antichristus est ens in potentia, quia materia est ens, quae est inchoatio entitatis eius, et tale ens non est nihil, nam nihil est ens actu, nec potentia hoc modo». Cf. Petrus Aureoli, *Commentarium in I Sententiarum*, d. 42, a. 3, ed. Romae 1596, p. 972b.

as its counterpart being-in-actuality. Finally, Auriol argues that God's creative power is not a power in the same sense as natural powers, and hence does not need a corresponding passive potency. Underneath this interpretation lies the requirement that the composite of matter and form is fundamentally one, combining purely actual (form) and purely potential (matter) elements.

When Francis of Marchia lectured on the *Sentences* at Paris in the academic year 1319-1320, he confronted the notions of potency and act in terms of Scotus's position and the subsequent debate[26]. Marchia takes into account Auriol's key criticisms of Scotus by expanding (with relation to Scotus) the notion of potency as principle to include material potency and rearranging the hierarchy of potencies to include logical possibility as the most general and primary sense of potency[27].

In his *Reportatio* on the Sentences, the question on distinctions 42-44, Francis of Marchia explains the principal senses of *potentia*:

> There are three types of potency, or rather potency is taken in three ways. For in one way, potency is taken for what is the principle of being, and it is taken in this way by the Philosopher, in *De anima* II and *Metaphysics* VIII. For in the second book of *De anima*, the Philosopher says that a *per se* unity arises from the soul and the body because one is in potency and the other is

[26] Between Peter Auriol (read the *Sentences* 1316-1318) and Francis of Marchia (1319-1320), Landulphus Caracciolo read the *Sentences* in the Franciscan convent at Paris. On his presentation of Scotus's position and Auriol's reply, see W. Duba, *What is Actually the Matter with Scotus? Landulphus Caracciolo on Objective Potency and Hylomorphic Unity*, in Fiorentino, *Lo scotismo nel Mezziogiorno d'Italia*; on Landulphus Caracciolo more generally, see C. Schabel, *Landulph Caracciolo*, in H. Lagerlund *et al*., *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Heidelberg, 2011, pp. 681-684; Id., *Commentary on the* Sentences *of Landulphus Caracciolus OFM*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 51 (2009), pp. 145-219.

[27] I will be drawing upon two slightly heterogenous texts. Francis of Marchia's *Scriptum* on book I of the *Sentences* is incomplete, ending with distinction 40, so it does not reach distinction 42 and the traditional discussion of potency there. The earlier *Reportatio* on book I, however, does have a treatment of distinctions 42-44, which Christopher Schabel has transcribed and published. Francis returns to the relation between potency and matter in his *Reportationes* on book II; the discussion here uses *Reportatio IIA*, being prepared at the Université de Fribourg under the direction of Tiziana Suarez-Nani.

in actuality. He states the same position in *Metaphysics* VIII. The Commentator speaks in this same way about potency in *De substantia orbis*, where he says that capacity makes matter a substance. And to this sense of potency is reduced the sense of active and passive potency of which the Philosopher speaks in *Metaphysics* VIII and IX, when he says, in defining active potency, that active potency is the principle of changing another in so far as it is other, and passive potency is the principle of being changed by another. But this sort of potency differs from the first because the first potency is the principle of being in the sense of a part; for it is the whole principle of a component. But the second potency, namely active and passive, is the principle of being not in the sense of a part, but in the sense of the agent and patient. For the active potency is the principle in the manner of an agent, and passive potency is in the manner of the patient.

The other (second) potency is neither the principle in the sense of a part nor in the sense of agent or patient, but is the difference of accidental or essential being, and this is the potency that divides being in actuality, according to which it is said that everything that is, is either being in actuality or in potency. And this potency is not the same as the first, since the first type of potency can coexist with the actuality against which it is divided; nor are this first type of potency and its actuality mutually exclusive, since they constitute a *per se* unity with that in which, such that both exist simultaneously in a certain effect common to both, both exist simultaneously. But the potency that is the difference of being cannot coexist with the actuality against which it divides. And the Philosopher speaks of this potency in *Metaphysics* VIII, IX and XII, saying that the same thing that is first in potency afterwards is in actuality. The Commentator too, on *Metaphysics* VIII, speaking about this potency, says that change does not produce a multiplicity, but a perfection. And, furthermore, this potency differs from the first since the first potency is not always in the same genus as its actuality, such as the subject that is in passive potency with respect to an accident belongs to a different genus from it. But this second potency that is the difference of being always belongs to the same genus, and also always belongs to same species as its actuality. For the same white that before was in potency after is in actuality.

The third potency is neither the principle nor the difference of being, but is only a way of composition, as that potency concerning which the Philosopher speaks in *De interpretatione* I, when he says that it is possible for a man to run and it is possible for a man not to run. For this sort of potency is only a certain manner of composition of the predicate with the subject. And this potency is a logical potency[28].

[28] Franciscus de Marchia, *Reportatio* I, d. 42-44, ed. C. Schabel, in Id., *Francis of Marchia*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter

Francis identifies three main kinds of potency: (I) potency as a principle; (II) potency as the capacity to be something else, as when some not-A is said to be A-in-potency; (III) logical potency, as possibility. This tripartite division resembles Scotus's division between modal, principial and logical senses of potency, but the details reveal the shift. Marchia states that the primary sense of potency as a principle is as a *principle of being*; Scotus's potency-as-principle, namely as active and passive powers, is only a deriv-

2008 Edition), http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/francis-marchia/: «Dico tamen quod quelibet predictarum opinionum est vera si bene intelligatur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod potentia est triplex, sive tripliciter accipitur. Uno enim modo potentia accipitur pro eo quod est principium entis, et isto modo accipitur a Philosopho, secundo *De anima* et 8 *Metaphysice*. In secundo enim *De anima* dicit Philosophus quod ideo ex anima et corpore fit per se unum quia unum est in potentia et aliud in actu. Idem sententialiter dicit in 8 *Metaphysice*. Hoc etiam modo loquitur de potentia Commentator in *De substantia orbis*, ubi dicit quod materia substantiatur per posse. Et ad istum modum potentie reducitur modus potentie active et passive, de quo Philosophus loquitur 8 et 9 *Metaphysice*, dicens diffiniendo potentiam activam quod potentia activa est principium transumendi aliud in quantum aliud et passiva principium transumendi ab alio. Differt tamen ista potentia a prima, quoniam prima potentia est principium entis per modum partis. Totum enim est principium componentis*. Ista autem secunda, videlicet activa et passiva, est principium entis non per modum partis sed per modum agentis et pacientis. Activa enim est principium per modum agentis et passiva per modum pacientis. – Alia est potentia que nec est principium per modum partis nec per modum agentis vel pacientis, sed est differentia entis accidentalis vel essentialis, et hec est potentia que est actu dividens ens, secundum quod dicitur quod omne quod est vel est ens in actu vel in potentia. Et ista potentia non est eadem cum prima, quoniam prima stat simul cum suo actu contra quem dividitur. Nec sibi repugnant, cum constituat unum per se cum eo in quo, ut in quodam effectu communi utriusque est simul utrumque. Illa autem potentia que est differentia entis non potest esse simul cum actu condiviso sibi. Et de ista potentia loquitur Philosophus, 8, 9, et 12 *Metaphysice*, dicens quod illud idem quod est primo in potentia postea est in actu. Commentator etiam, super 8 *Metaphysice*, de ista potentia loquens, dicit quod transumptio non largitur mere multitudinem sed perfectionem. Ista etiam potentia differt in hoc a prima quoniam prima potentia non est semper in eodem genere cum actu suo, sicut subiectum quod est in potentia passiva respectu accidentis est alterius generis ab ipso. Ista autem secunda potentia que est differentia entis est semper eiusdem generis et etiam eiusdem speciei cum actu suo. Eadem enim albedo que prius fuit in potentia postea est in actu. – Tertia potentia est que nec est principium nec differentia entis, sed est tantum modus compositionis, ut illa potentia de qua loquitur Philosophus in primo *Periarmenias*, quando dicit quod possibile est hominem currere et possibile est hominem non currere. Huiusmodi enim potentia non est nisi modus quidam compositionis predicamenti cum subiecto. Et ista potentia est potentia logica».

ative sense (I'). For Francis, potency as *principle of being* means the way we refer to a composite as constituted by a potential and an active principle, that is, matter and form. a part of potency opposed to actuality. As such, this potency *coexists* with its corresponding actuality. For Francis the receptive power of matter is the power to be a composite, and not the capacity to receive another form.

Francis also arranges these types of potency into a novel hierarchy:

> Now there is an order among these three types of potency, since the potency that is the difference of being supposes the potency that is the principle of being, and not the other way around. For the potency that is the principle of being does not presuppose the potency that is the difference of being. But the third potency, namely what is only a manner of composition, presupposes neither potency, that is, neither the potency that is principle nor even the second potency, which is the difference of being. Rather, it is the potency that follows any terms whatsoever from the nature of their terms. And therefore, natural generation and creation are distinguished by the fact that generation presupposes two types of potency, both the potency that is the principle of being as well as the potency that is the difference. For generation presupposes being in potency, and thus the potency that is the difference of being, and the subjective potency of the term of generation, and this potency is the principle of being. But creation presupposes neither. For it neither presupposes the potency that is the principle of being, nor the one that is the difference of being, but presupposes only the third potency, namely the one that is a manner of composition, just as the creation of the heavens presupposed that the heavens themselves are creatable. But the heavens being creatable does not mean that the heavens themselves have a potency that is the principle or the difference of being, but only that it is possible for the heavens to be created, which possibility in fact is nothing more than a manner or a modification of a proposition[29].

[29] Franciscus de Marchia, *Reportatio* I, d. 42-44, ed. Schabel: «Nunc autem inter huiusmodi dictas tres potentias est ordo, quoniam potentia que est differentia entis supponit potentiam que est principium entis, non e converso. Potentia enim que est principium entis non presupponit potentiam que est differentia entis. Sed potentia tertia, que videlicet est tantum modus compositionis, neutram potentiam presupponit, videlicet nec illam que est principium nec etiam secundam que est differentia entis, sed est potentia que sequitur quoscumque terminos ex natura terminorum. Et ideo generatio naturalis et creatio distinguntur per hoc quoniam generatio presupponit dupli-

Potency-as-a-principle (subjective potency) (I) is logically prior to the potency that divides being (II). But logical potency (III) represents potency with the broadest scope, nor does Marchia suggest that it is potency in any improper sense (quite the contrary, see below). This model does not follow the terms of *Metaphysics* IX:1, but rather the terms of the debate. Marchia therefore responds to the claim made by Auriol and others against Scotus that matter cannot have any actuality:

> From these statements is evident the falsity of those who suppose that if matter were posited in existence without form, then it would not have any actuality, because, although it would not have any actuality opposite to the potency that is the principle of being, it would nevertheless have the actuality opposite to the potency that is opposed to the impossible or to impossibility. For the impossible removes all actuality, yet matter posited in existence without any form would not be universally privative of actuality. For matter would only be privative with respect to the actuality opposite to the potency that is the principle of being, and also to the actuality of the potency that is the difference of being, but not to the actuality opposed to impossibility[30].

In other words, the broadest scope of potency, logical possibility, has a counterpart, existence, which in this sense is actual. Francis of Marchia's discussion already suggests how the divi-

cem potentiam, quia tam potentiam que est principium entis quam etiam illam que est differentia. Presupponit enim generatio (!) esse in potentia, et ita potentiam que est differentia entis et etiam potentiam subiectivam termini generationis. Et ista est principium entis. Creatio autem neutram presupponit. Nec enim presupponit illam que est principium entis nec illam que est differentia entis, sed tantum presupponit potentiam tertiam, videlicet illam que est modus compositionis, sicut creatio celi presupponit ipsum celum esse creabile. Celum autem esse creabile non est ipsum celum habere potentiam que est principium seu differentia entis, sed tantum celum esse creabile est ipsum creari fore possibile, que quidem possibilitas non est aliud quam modus sive modificatio propositionis».

[30] Franciscus de Marchia, *Reportatio* I, d. 42-44, ed. Schabel: «Ex istis patet falsitas opinionis eorum qui ponunt quod si materia poneretur sine forma, quod tunc non haberet aliquem actum, quoniam, licet non haberet aliquem actum oppositum potentie que est principium entis, haberet tamen actum oppositum potentie que opponitur impossibili sive impossibilitati. Impossibile enim privat omnem actum, quo tamen non esset privativa universaliter materia posita sine omni forma. Solum enim esset privativa actu opposito potentie que est principium entis et etiam potentie que est differentia. Non autem actu opposito impossibilitati».

sion between *de possibili* and *de inesse* functions: *de possibili* is a pure logical possibility to which even God is subject to, but it is also the most general form of potency; *de inesse* must then refer to something as actually existing in some sense. But alongside this discussion, Francis of Marchia reverses the order between the potency that divides being and potency-as-a-principle.

In the passage above Marchia suggests that (I) potency-as-a-principle means subjective potency, and implies that (II) potency-as-dividing-being means objective potency. In his *Reportatio* on book II of the *Sentences*, question 2 (*Whether creation is possible subjectively or objectively*), Marchia confirms these suspicions, but makes a distinction between real and non-real objective potencies.

Marchia begins the second article (concerning the 'objective possibility' of creation) with an opinion arguing (along the lines of Scotus's first solution in his *Questions on the Metaphysics*) that, prior to creation, the objects of creation have real existence in objective potency[31]. The core reason for this view concerns the role objective potency plays in dividing being:

> The difference of real being is something real. But objective potency is the difference of being, not subjective potency; for the potency that is the difference of being is incompossible with actuality. Therefore objective potency is something real. But objective potency is the potency by which something from eternity is creatable. Therefore, etc.[32]

[31] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, q. 2, a. 2, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, p. 58: «Quantum ad secundum, videlicet utrum sit possibilis obiective, est unus modus dicendi quod duplex est potentia, videlicet subiectiva, et haec excludit creationem, et obiectiva, et ista non excludit, immo necessario requiritur ad creationem. – Tunc ergo dicunt isti quod, licet creatura ab aeterno ante creationem nullum esse habuit reale subiectivum, habuit tamen aliquod esse reale obiectivum».

[32] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, q. 2, a. 2, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, p. 58: «Pro ista opinione arguitur primo sic: differentia entis realis est aliquid reale. Sed potentia obiectiva est differentia entis, non autem potentia subiectiva; potentia enim quae est differentia entis est incompossibilis actui; potentia autem subiectiva non est incompossibilis formae sive actui, sed tantum potentia obiectiva. Ergo potentia obiectiva est aliquid reale. Sed potentia obiectiva est potentia qua aliquid ab aeterno fuit creabile; ergo etc.».

The major premise ('the difference of real being is something real') matches the objection that Auriol made to Scotus's view. Scotus and Marchia, as we have seen, share the minor premise ('objective potency is the difference of being, not subjective potency'). Scotus might not, however, accept the proof of the minor ('the potency that is the difference of being is incompossible with actuality'), as he argues that neither subjective nor objective potency can co-exist with its corresponding actuality, although something in actuality can be said to be in subjective potency to another[33]. For Francis, and at least some Scotists contemporary to him, a key distinguishing feature of the two potencies is that subjective potency coexists with its actuality and objective potency does not[34]. The conclusion reached by this argument is

[33] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, q. 2, a. 2, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, p. 58: «Ulterius, ad ampliorem notitiam habendam de potentia, ut est differentia entis, et ad intellectum multorum quae dicuntur de potentia in isto IX <*Metaphysicae*> et alibi a Philosopho, sciendum est quod ista non dividitur in potentiam ante actum et cum actu, quia opposita est actui, et ita nulla est cum actu, sed tantum ante actum». Later on in the same section, «Secunda <potentia> non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius quod, praeter esse proprium, natum est recipere aliquod esse ab alio; et ita quando non habet illud, est in potentia ad illud. Verbi gratia, corpus non-album est in potentia ut sit, non simpliciter sed ut sit album, quod est esse eius secundum quid et extrinsecum. Et ista potest dici subiectiva». Scotists may argue around this by rephrases the difference as one of being 'receptive of the opposite', and not coexisting with it. So, Landulphus Caracciolo, *Sent.*, I, d. 42, q. un., a. 2 (Ms. Firenze, BNC, Conv. Sopp. B.V. 640 (no foliation, ca. f. 101ra): «Praeterea, nullum oppositum dividens est receptivum alterius oppositi dividentis; sed potentia materie est receptiva actus; igitur non dividitur contra ipsum ex opposito. Deductio patet; potentia in ligno ad recipiendum ignem non opponitur igni, ymmo forma ignis in potentia opponitur forme ignis in actu».

[34] Francis of Marchia's fellow Franciscan, countryman and master of theology, James of Ascoli, in his *Quodlibet*, traditionally dated to 1311, supports precisely this view in q. 5: Iacobus de Aesculo, *Quodlibet*, q. 5, ed. L. Hödl, in Id., *Die Seinsdifferenz des Möglichen im* Quodlibet *des Jakob von Ascoli OM (Quaestio 5 – Einführung und Edition*), in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, B. R. Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465-494: p. 480: «Modo restat videre qualiter istae potentiae ad invicem differant: est autem prima differentia inter ipsas talis quod potentia subiectiva est potentia receptiva, ideo inest simul cum suo actu ipsam perficiente; receptum enim in aliquo recipiente potest simul manere cum illo receptibili. Potentia autem obiectiva, quia non est potentia formaliter receptiva, non inest simul cum suo actu sibi correspondente, sed cedit in adventu ipsius actus, secundum quod dicit *Commentator* super I^{m} *De anima*, commento 6^{o} quod 'potentia et actus sunt differentiae valdae oppositae'». James even uses this distinction in an argument for being divided accidentally by objec-

inconvenient: objective potency must be something real. Yet, as Francis argued in the passage from *Reportatio I*, d. 42-44, above, objective potency is nothing other than being logically possible.

Francis's reply reflects the importance of objective potency presupposing subjective potency:

> To the opposing arguments. To the first, when it is said; 'the difference of being is real', I say that there are two ways in which something is real, either formally – and in this way I concede that what is formally the difference of real being is something formally real –, or denominatively – and in this way what is the difference of real being is also something real, but only denominatively and not formally. Then to the minor premise, when it is said that objective potency is the difference of real being, I say that there are two types of objective being: one is founded on subjective potency, and the other is not founded on any real subjective potency. Then I say that this minor premise is true only for the objective potency founded on real subjective potency […]. But it is not true for the objective potency not founded on any real subjective potency. Such objective potency is not formally the difference of being, but only denominatively; for it relates to an actuality that is formally real being, and it itself neither states nor is formally a real being. Whence the potency by which something is said to be creatable is not formally something, nor consequently is it formally the difference of being, but only denominatively and terminatively, insofar as it is with respect to an actuality that is formally being; and so this sort of objective potency is not formally the difference of being, but only extrinsically and denominatively, and consequently, it is being only denominatively[35].

tive potency, an argument similar to the one Francis uses for objective potency having real being: «Ostendo sic: potentia quae est differentia entis est incompossibilis simul circa idem suo actui, sicut patet per *Commentatorem* super I° *De anima*, commento 6° ubi prius. Sed potentia subiectiva non est incompossibilis suo actui, potentia obiectiva est incompossibilis suo actui, ut patet ex prima differentia supra assignata inter istas duas potentias in primo articulo. Igitur ens magis dividitur accidentaliter per potentiam obiectivam quam per potentiam subiectivam».

[35] Franciscus de Marchia, *Reportatio 2.A*, q. 2, a. 2, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, pp. 64-65: «Ad rationes in oppositum. Ad primam, quando dicitur: "differentia entis realis est realis", dico quod aliquid esse reale est dupliciter, quia vel formaliter – et sic, quod est differentia entis realis formaliter, concedo quod est aliquid reale formaliter –, vel denominative – et isto modo etiam est aliquid reale illud quod est differentia entis realis, denominative tantum et non formaliter. Tunc ad minorem, quando dicitur quod potentia obiectiva est differentia entis realis, dico quod potentia obiectiva est duplex: quaedam est fundata super potentiam subiectivam, alia quae non est fundata super aliquam potentiam realem subiectivam. Tunc dico quod ista minor est vera tantum

In fact, there are two types of objective potency: objective potency that is rooted in subjective potency, and objective potency independent of subjective potency. 'Subjective potency' for Marchia means the potential principle of a material subject. In one sense (II, above), something is in 'objective potency' with respect to an active power that brings it into being. Mundane active powers always have corresponding passive potencies – that is, natural agents always have natural patients –, and so in the transformation indicated by the statement '*x*-in-potency becomes *x*-in-actuality', the two states are mutually opposed, and both can be predicated of some really existing being. In another sense (II'), God's power to create does not have a corresponding passive potency on the part of the creature, and so '*x*-in-potency' only refers denominatively to the being had by '*x*-in-actuality'. Francis asserts that being-in-potency in this sense (II') is the same as sense (III) of potency, logical potency. But, at the same time, being (II') 'relates to an actuality that is formally being', which holds not for every logical possibility, but only for those that will come about.

Francis's position seeks a middle way between John Duns Scotus and Peter Auriol. In line with Scotus, Francis argues that every active power can be said in some way to have a corresponding passive potency to be the actuality that comes about. Similar to Auriol, Francis claims that matter is the only guarantor of real being-in-potency, and that creation is an active power unlike all others in this respect.

With respect to creation, being in objective potency is merely logically possible, as Marchia himself states in outlining his

de potentia obiectiva fundata super potentiam subiectivam realem, de qua etiam est dubium, de quo videbitur inferius, ubi agetur quale esse habent formae in materia ante generationem. Non est autem vera de potentia obiectiva non fundata super aliquam realem potentiam subiectivam. Talis enim non est differentia entis formaliter, sed tantum denominative; respicit enim actum qui est formaliter ens reale, non quod ipsa dicat vel sit formaliter ens reale. Unde potentia qua aliquid dicitur esse creabile non est aliquid formaliter, nec per consequens est differentia entis formaliter, sed tantum denominative et terminative, pro quanto est respectu actus qui est ens formaliter; et ita huiusmodi potentia obiectiva non est formaliter differentia entis, sed tantum extrinsece et denominative, et per consequens denominative tantum est ens».

opinion:

And therefore I say otherwise, namely that a creature is not really possible either subjectively or objectively, understanding this as meaning that the term of creation, before creation, did not have any real subjective or objective being, nor any other being whatsoever. And yet I say this: that creature was possible before creation.

In support of this, it should be known that there are two types of potency. For one is potency without qualification, which in fact is the principle of working actively or passively, and the Philosopher speaks of this in *Metaphysics* V and IX, saying that 'potency is the principle of transforming another', etc. The other potency is logical potency, which is a manner of composition or of complexion of a proposition, by which potency indeed it is said that it is possible for Sortes to run or not to run, and this sort of potency, which only states a certain manner of composition, is also in God: for we say that it is possible for God to exist.

To the discussion at hand, I say that a creature before creation had no real being, but in addition that it had possible being. For this is nothing other than to say that a proposition made or formulated concerning reality was true *de possibili*, and not that the creature had any real being. For creation is the production of some individual thing from nothing. But it is clear that if this sort of possible being were something, it would be some individual (*secundum numerum*) real thing of the term of creation, and consequently it would exclude creation itself[36].

[36] Franciscus de Marchia, *Reportatio* 2.*A*, q. 2, a. 2, ed. Suarez-Nani *et al.*, 1, pp. 62-63: «Et ideo dicitur aliter, videlicet quod creatura non est possibilis realiter subiective nec etiam obiective, sic intelligendo quod terminus creationis ante creationem habuit aliquod esse reale subiectivum, nec obiectivum, nec aliquid aliud quodcumque. Et tamen hoc dico: quod creatura ante creationem fuit possibilis. – Ad cuius evidentiam est sciendum quod duplex est potentia. Quaedam enim est potentia simpliciter, quae quidem est principium operandi active vel passive – et de ista loquitur Philosophus, V et IX *Metaphysicae*, dicens quod 'potentia est principium transmutandi aliud', etc. Alia autem est potentia logica, quae est modus compositionis sive complexionis propositionis, qua quidem potentia dicitur quod Sortem currere est possibile vel non currere – et huiusmodi potentia, quae non dicit nisi tantum modum compositionis, est etiam in Deo: dicimus enim quod Deum esse est possibile. – Ad propositum, dico quod creatura ante creationem nullum habuit esse reale; cum hoc tamen stat quod habuit esse possibile. Hoc enim nihil aliud est dicere quam dicere quod propositio facta sive formata de re fuit vera de possibili, non quod aliquod esse reale habuerit creatura. Creatio enim est productio alicuius de nihilo sui secundum numerum. Constat autem quod si huiusmodi esse possibile esset aliquid, esset aliquid reale secundum numerum termini creationis, et ita per consequens excluderet ipsam creationem».

Marchia's expressions echo those of Scotus. Before creation, a creature had possible being. But, unlike Scotus, who links possible being to being understood as possible in the divine intellect (and hence equates possible being and 'metaphysical potency'), and who furthermore makes logical possibility dependent on divine understanding, Marchia equates possible being with logical possibility, which is purely the truth of propositions, to which God Himself is subject.

3. *Francis of Marchia, ontology and logic*

Francis of Marchia's decisive break with his predecessors lies in identifying logical possibility as a primary sense of being-in-potency, and not as a merely analogous sense, and, furthermore, in asserting that this possibility is independent from divine intellection. In focusing on the continuity between this sense of potency and the ones his predecessors regarded as potencies in the primary sense, Francis softens the blow dealt by the distinction between possibility and actuality.

In one sense, Francis complicates Scotus's opinion. Instead of one type of objective potency, he sees two. Scotus sees objective potency as fulfilling two closely linked roles: objective potency divides being a 'transcendent' sense, so that every kind and type of being-in-actuality has a corresponding being-in-potency; it does so by providing a sense of 'being possible' opposed to 'being real'. Marchia separates the roles, so that the 'transcendent' objective potency (II) is the one that inheres in subjective potency and the 'being possible' sense (II') is the same as pure possibility (III), except that (II') denotes a future real being.

In another sense, Francis of Marchia has simplified Scotus's solution. While Scotus maintains being-in-objective-potency as a notional potency deriving from God's conception of logical possibility, Francis associates objective potency (II') directly to logical possibility, and does away with the requirement that God conceive it in order for it to exist.

Yet, on Marchia's view, God does understand from eternity every logical possibility and everything that is created. He understands the pair exactly as capacity to act and action. The possible objects, corresponding to the divine *indeterminatio de possibili*, exist in the divine mind as virtual beings; the actions God takes (the ones towards which His will is determined *de inesse*), have diminished being as the object of divine intellection, but as such are rooted directly in the actual being itself, and not to God's cognition of the will's determination[37]. The objective potency corresponding to creation (II') for Marchia is not this diminished being, but rather the non-existent, logically possible being that will become actuality.

[37] On this topic, see C. Schabel, *Francis of Marchia on Divine Ideas*, in J. Meirinhos, M.C. Pacheco (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale - Intellect and Imagination in Medieval Philosophy - Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, Actes du XI^{e} Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Thournoult 2006, 3, pp. 1589-1599.

Roberto Lambertini

La povertà volontaria. Il tema della volontà nella controversia pauperistica ai tempi di Giovanni XXII*

Sono nomi di un notevole spessore, quelli che inevitabilmente si evocano quando si affronti la grande controversia sulla povertà minoritica in una prospettiva che non sia solo di storia degli Ordini mendicanti o di storia della chiesa, ma si apra l'orizzonte a quella che, in modo quasi intraducibile, in Germania si chiama *Geistesgeschichte*. Villey[1], De Lagarde[2]: autori le cui idee, seppur

* Pur discostandosi, per qualche aggiunta, dal testo letto a Macerata nel dicembre 2008, questo breve lavoro deve molto alle discussioni di quelle giornate. Non avrebbe mai potuto essere scritto, tuttavia, senza la pazienza di Guido Alliney ed il sostegno del gruppo che lavora all'edizione on-line del trattato *de paupertate* di Enrico del Carretto. A tutti va la mia più sincera gratitudine.

1 M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Paris 1947, pp. 272-280, con frequenti citazioni di De Lagarde; Id., *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'historie de la philosophie de droit*, Les éditions Montchretien, Paris 1975, pp. 193-262 ; Id., *Le positivisme juridique moderne et le christianisme*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (a cura di), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Giuffrè - Nomos, Milano - Baden-Baden 1981, pp. 199-215; analisi critica in B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Georgia Scholars Press, Atlanta 1997, pp. 13-42 [trad. italiana, *L'idea dei diritti naturali*, Il Mulino, Bologna 2002 purtroppo segnata da alcuni errori di informazione, come per esempio a p. 213, dove il noto maestro francescano Richard of Conington diventa di Corrington, ma anche John of Paris, noto tra gli studiosi italiani come Giovanni di Parigi, o Giovanni Quidort, diventa Giovanni di St. Victor (Parisiensis)]; per la critica a Villey, in part. pp. 29-69]. Più recentemente, S. Piron, *Congé à Villey*, «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 1 (2008), http://acrh.revues.org/index314.html. Consulté le 17 avril 2010.

2 G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age, II, Secteur social de la Scolastique,* (nouvelle édition) Nauwelaerts, Louvain - Paris 1958; Id., *La*

criticate, seppur ridimensionate oggettivamente dal profondo mutamento del quadro concettuale della storiografia della filosofia medievale degli ultimi decenni, hanno lasciato un'eredità significativa anche nei nostri dibattiti contemporanei: si pensi solo alla vivacissima attenzione, in particolare nel mondo anglosassone, per la questione delle radici storiche della questione dei diritti soggettivi, che non di rado si riallaccia a quelle pionieristiche analisi, ed alle messe a punto di Paolo Grossi[3].

I più significativi passi avanti mi paiono essere stati compiuti nel campo dell'affinamento degli strumenti dell'analisi storiografica: non sono passati invano gli anni dell'attenzione che la filosofia di stampo analitico ha riservato all'ontologia ed alla logica della Scolastica, sicché oggi il richiamo al 'nominalismo' non è più consentito come scorciatoia storiografica rispetto ad una più precisa caratterizzazione delle posizioni, in materia di semantica logica e di ontologia, di un singolo autore o di un gruppo di essi[4]. Il termine 'volontarismo' si è andato depurando delle vaghe connotazioni derogatorie assunte nel passato per diventare, come nel caso del volume *Volontarismo e diritto soggettivo* di Luca Parisoli, un concetto analitico e direi 'tecnico'[5].

Se tuttavia, come si tenterà di fare in queste pagine, l'interesse non è posto primariamente sul concetto di diritto, soggettivo od oggettivo, la rilevanza della tematica della volontà assume quasi un carattere di ovvietà. La povertà di cui si discusse a partire dal pontificato di Giovanni XXII è per definizione quella volontaria, che solo a queste condizioni può essere meritoria, e quindi

Naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age, V, Guillaume d'Ockham. Critique des structures ecclesiales, (nouvelle édition), Neuwalaerts, Louvain - Paris 1963.

[3] Si veda soprattutto il pionieristico lavoro di P. Grossi, Usus facti. *La nozione della proprietà nell'inaugurazione di un'età nuova*, «Quaderni Fiorentini», 1 (1972), pp. 287-355, ora anche in O. Capitani (a cura di), *Una economia politica nel Medioevo*, Pàtron, Bologna 1987, pp. 1-57.

[4] Siano sufficienti due rimandi, uno ad un opera di grande impegno analitico, l'altro ad una sintesi introduttiva: M. McCord Adams, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1987; Spade, *The Cambridge Companion to Ockham*.

[5] L. Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1999.

parte di un cammino di perfezione. La qualificazione di 'volontaria', tuttavia, non distingue solo banalmente la povertà scelta da quella subita all'interno della società[6]. Indica anche che per gli individui, alle origini di questo status di vita si colloca un voto, una scelta. Nello specifico della povertà, esso si estrinseca in una rinuncia, in un 'non-volere più'. Tutto pare suggerire che un nesso, per così dire 'ci debba essere' e vada ricercato, non senza che a ciò stimoli la consapevolezza della particolare attenzione francescana per la volontà. Che esista, insomma, una 'affinità elettiva' tra pauperismo minorita e tradizione teologica francescana è parso a molti studiosi tanto plausibile quanto interessante. Certo, non appena ci si avvicina maggiormente alle fonti, lo scenario si fa più complesso; non solo, da una parte, le teorie francescane della volontà cominciano a declinarsi al plurale[7], ma, dall'altra, si coglie immediatamente che tra i più fieri avversari della teoria francescana della povertà si trovano quei Frati Predicatori, la cui professione religiosa era anch'essa caratterizzata da un voto di povertà il quale, pur avendo come esito uno status proprietario diverso, è pur sempre, essenzialmente, una rinuncia, un 'non-volere'[8].

Ovviamente, agli specialisti non è sfuggita la possibilità di evidenziare una differenziazione tra i maggiori Ordini mendicanti

[6] Già Tommaso di York, per non fare che un esempio, lo sottolineava con grande chiarezza: R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana: 1255-1279*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990, pp. 30-31.

[7] Ne danno ampia testimonianza, per non indicare che uno dei migliori esempi, gli studi di Guido Alliney. G. Alliney, Velle malum sub ratione mali: *Duns Scoto e la banalità del male,* «Etica e Politica», 4/2 (2002), rivista on-line del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi di Trieste, http://www2.units.it/etica/2002_2/index.html, consultata il 25 aprile 2010; Id., *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino*, pp. 339-404; Id., *The Treatise*; Id., *The Theory of the Will in Nicholas of Autrecourt: A Threefold Structure*, in S. Caroti, C. Grellard (eds.), *Nicolas D'Autrécourt et la Faculté des Arts de Paris, 1317-1340*, Actes du Colloque de Paris, 19-21 mai 2005, Stilgraf, Cesena 2006, pp. 277-297; Id., Utrum necesse sit voluntatem frui. *Note sul volontarismo francescano inglese*.

[8] Fornisce un'utile ed aggiornata panoramica, pur non scevra da qualche intento 'apologetico', U. Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin 1992.

che può superare almeno in parte la difficoltà appena sollevata: in verità, i due voti di povertà, quello domenicano e quello francescano, si differenziano perché mentre il secondo ha come effetto il passaggio da uno status proprietario individuale ad uno status proprietario collegiale, quello francescano si interpretava come rinuncia alla proprietà in quanto tale. È ben verosimile, quindi, – e molti studi lo hanno suggerito – che sia proprio questo l'elemento che rivela una affinità con un certo modo di pensare la volontà[9].

Per lo storico, tuttavia, è pienamente legittimo anche il quesito sul grado di consapevolezza che i protagonisti del dibattito hanno mostrato rispetto ad un nesso che all'interprete pare di cogliere sulla base di una riflessione teorica. Come terreno di prova, nella prospettiva di indagini ad ancor più vasto raggio, può valere un gruppo di fonti specifico, che almeno *prima facie* promettono di essere informative a questo proposito: i trattati sulla povertà di Cristo e degli Apostoli redatti tra 1322 e 1324, nella fase del dibattito aperto dal pontefice Giovanni XXII ed immediatamente a ridosso delle sue decisioni. Ai fini del presente lavoro, rispetto al *mare magnum* di testi – solo in parte editi – tramandatici[10], s'im-

[9] Ciò non vuol dire, tuttavia, limitarsi a parlare di un generico 'volontarismo' francescano, come ha mostrato A. Tabarroni, *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in E*tica e politica: le teorie dei Frati mendicanti nel Due e Trecento*, *Atti del XXVI Convegno Internazionale*, Assisi, 15-17 ottobre 1998, CISAM, Spoleto 1999, pp. 203-230: pp. 222-230.

[10] Sulla raccolta fondamentale L. Duval-Arnould, *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ et des Apostres (cod. Vat. lat. 3740)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1989, (Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae III), pp. 121-201. Patrick Nold ha proposto una rivalutazione di questa raccolta anche come fonte storica: P. Nold, *Pope John XXII and his Franciscan Cardinal. Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford University Press, Oxford 2003. Per riflessioni sull'approccio di Nold, si veda, tra l'altro, E.L. Wittneben, *Rezension zu 'Nold, Patrick: Pope John XXII and His Franciscan Cardinal. Bertrand De La Tour and the Apostolic Poverty Controversy. Oxford 2004'*, «H-Soz-u-Kult», 25.05.2005, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-2-138, ultimo accesso 25 aprile 2010; Nold ha offerto un notevole contributo alla comprensione delle dinamiche delle consultazioni indette da Giovanni XXII con il volume *Marriage Advice for a Pope. John XXII and the Power to dissolve*, Brill, Leiden - Boston 2009, nel quale sono analizzati ed editi i pareri sul problema dello scioglimento

pone tuttavia un'ulteriore limitazione ad alcune esemplificazioni, che ulteriori ricerche spero confermeranno nella loro rappresentatività. Questo non significa che gli autori presi in considerazione siano tutti francescani; anzi, l'impostazione dell'indagine implica di per sé il confronto anche con le tesi contrapposte: come campione verranno qui proposti esponenti dell'Ordine dei Predicatori, anche se ben sappiamo che nel dibattito furono coinvolti esponenti di altri Ordini, vescovi e cardinali appartenenti al clero secolare[11]. A giustificare questa scelta, almeno nel contesto di un primo sondaggio, può esser fatta valere l'affermazione di un testimone di quegli anni, Angelo Clareno, per il quale la controversia fu percepita, almeno all'inizio, come uno scontro tra Francescani e Domenicani[12]. Ripercorrendo il fondamentale articolo di Duval-Arnould, che analizza il manoscritto che funse da collettore di molti dei pareri raccolti in seguito all'iniziativa papale, si constata che per ciascuno di questi due Ordini presero la parola una decina di esponenti; non va tuttavia dimenticato che altri pareri sono tramandati al di fuori di questa nota raccolta. Basti ricordare, in funzione ancora una volta esemplificativa, quello di Francesco di Meyronnes, per i Minori, o quello di Enea dei Tolomei, per i Predicatori[13].

del matrimonio. Un apporto fondamentale è stato fornito da Alain Boureau, sia con l'edizione dei pareri raccolti in seguito alla consultazione sulla magia, sia con lo studio relativo: A. Boureau, *Le pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit B. A. V. Borghese 348)*, École française de Rome, Rome 2004; Id., *Satan hérétique. Histoire de la dèmonologie (1280-1330)*, Jacob, Paris 2004. È interessante notare che, come nel caso della consultazione sulla povertà, anche in occasione di quella sulla magia il parere di Francesco di Meyronnes non fu incluso nella silloge preparata per il pontefice, cfr. S. Piron, *La consultation demandée à François de Meyronnes sur la Lectura super Apocalipsim*, «Oliviana», 3 (2009), http://oliviana.revues.org/index330.html, ultimo accesso 25 aprile 2010, in particolare alla nota 24.

11 L'analisi più approfondita rimane A. Tabarroni, *Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990.

12 Angelus Clarenus, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. O. Rossini, comm. H. Helbling, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1999, p. 303: «Post hec, questio orta est, ut dicitur, Narbone inter predicatores et minores».

13 Il parere, inedito, è indagato in U. Horst, *Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316-1334)*,

1. *Prime proposte francescane*

Un primo saggio fornisce già risultati interessanti: se si leggono i pareri inoltrati al Pontefice da parte di esponenti di spicco dell'Ordine dei Minori, quali i due cardinali francescani, Vital du Four e Bertrand de la Tour, si rimane colpiti dalla circostanza per la quale il richiamo al tema della volontà, anzi l'uso stesso di una terminologia ad esso connessa, è molto ridotto. Bertrand de la Tour, il cui parere è stato recentemente edito da Patrick Nold, nella sua appassionata difesa della tesi per la quale i Francescani non possiedono nulla né individualmente né in comune (e che questo è il massimo livello di perfezione, incarnato da Cristo e dagli Apostoli), non menziona il concetto di *voluntas*. Di fronte all'obiezione per la quale i benefattori intendono donare ai frati e li rendono così proprietari, egli controbatte semplicemente che, in forza del voto, essi non ne sono *capaces*[14]. Non approfondisce il tema neppure l'altro cardinale francescano, Vital du Four. Nel manoscritto utilizzato dallo stesso pontefice e che raccoglie molte delle voci intervenute nel dibattito, questa eminente personalità, che aveva alle sue spalle anche una significativa carriera accademica, è rappresentata da un primo intervento e integrazioni posteriori, dedicate a contestare argomentazioni *in contrarium* e da una *compendiosa resumptio*[15]. Nel trattato Vitale ripropone l'argomento che, in forza del voto, i frati non sono *capaces dominii*, e quindi si deve supporre che la *voluntas* dei donatori non fosse quella di renderli proprietari[16]. Il termine *voluntas* emerge in un

Kohlhammer, Stuttgart et alibi 1996, pp. 151-153.

[14] Edizione in Nold, *Pope John XXII*, pp. 178-194: p. 190: «Et si dicas quod intendebant transferre dominium in Christum et apostolos, dic quod non propter hoc tranferebant, quia non erant capaces dominii rerum secundum statum suum».

[15] Ms. Civitas Vaticana, BAV, Vat. lat. 3740, ff. 3ra-42rb; cfr. Duval-Arnould, *Les conseils*, pp. 132-133, 139, analisi in Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 36-40; a mia conoscenza, questi interventi sono inediti, a prescindere dai brani trascritti, insieme con altri da una copia del ms. vaticano, conservata nella Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, in F. Tocco, *La quistione della povertà nel Secolo XIV secondo nuovi documenti*, Perrella, Napoli 1910, pp. 51-57, 77-84.

[16] Ms. BAV, Vat. lat. 3740, f. 12rb: «Nec illi qui mittebant intendebant in eos transferre dominium, cum ipsi non essent capaces dominii vel proprietatis […] // [f.

altro contesto, quello della obbedienza. Vitale paragona infatti i due sacrifici implicati nei voti di povertà e di obbedienza e dice che, come il primo immola la *substantia rerum*, il secondo immola la propria *voluntas*, intendendola qui evidentemente nell'accezione di una estrinsecazione del proprio volere[17]. In effetti, preso in una discussione su quale sia l'essenza della perfezione cristiana, e misurandosi con la posizione, già di Tommaso, secondo la quale la perfezione cristiana si identifica nella carità, Vitale sottolinea che la perfezione si deve manifestare per *actus extrinseci*, visibili (come appunto le rinunce della povertà) e non solo su atti intrinseci come quelli della carità[18].

Questa posizione di differenzia singolarmente da quanto affermava, sempre in difesa della posizione francescana, il procuratore dell'Ordine presso la Curia, Bonagrazia da Bergamo. Come ha già fatto notare Andrea Tabarroni, Bonagrazia, che pure aveva una preparazione giuridica, acquisita fuori dell'Ordine, e non teologica, aveva evidenziato l'importanza dell'aspetto interiore della scelta di povertà francescana[19]. L'*abdicatio* meritoria, sottolinea Bonagrazia, consiste non tanto nell'abbandono fattuale dei beni, quanto in un atto interiore «nolle habere res temporales et eis velle carere propter Deum»[20]. Affrontando poi una questione

12va] et ita non peccabant apostoli illa distribuendo quia non contra uoluntatem se de voluntate dominorum illa distribuebant».

17 Ms. BAV, Vat. lat. 3740, f. 18vb: «Constat autem quod talis immolatio in qua homo nihil sibi seruat nec de uoluntate propria quam immolat per obedientiam, nec de temporali substantia quam immolat per paupertatem euangelicam […] talis inquam immolatio pertinet ad perfectionis statum».

18 Ms. BAV, Vat. lat. 3740, f. 24rb-va: «Votum autem essencialiter cadit super actus extrinsecos et notos quales sunt actus paupertatis castitatis et obedientie; non uidetur autem quod uotum proprie et directe cadat super actus uel habitus incertos et ignotos quales sunt habitus caritatis et eius actus interior, quem nullus communiter se habere certitudinaliter cognoscit, quia nemo scit utrum odio uel amore dignus sit».

19 Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 40-47. Su questo trattato si veda ora anche l'attenta analisi di E.L. Wittneben, *Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 123-158. Interessanti osservazioni, limitate tuttavia alla questione dello stato di innocenza e dei diritti ivi vigenti, si ritrovano in Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 157-169 e 170-194.

20 Il trattato è edito in L. Oliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de*

implicata nel dibattito, e cioè come si dovesse intendere l'affermazione di Agostino secondo la quale Cristo ha avuto talvolta qualcosa a titolo di *condescensio infirmorum*[21], Bonagrazia ha sostenuto che in questo caso – come nel caso analogo della fuga di fronte ai suoi concittadini che lo volevano gettare da un dirupo – ha mostrato compartecipazione della debolezza degli imperfetti quanto all'atto esteriore, ma non quanto a quello interiore. Questo atto interiore, che invece porrebbe in essere la proprietà, è caratterizzato come «velle dominium seu possessionem sibi appropriare in eis»[22].

2. *Prese di posizione dei Frati Predicatori*

Un confronto con i pareri di alcuni dei teologi domenicani più in vista che intervennero nel dibattito ed i cui testi furono raccolti nel ms. papale, quello del maestro generale Erveo di Nedellec[23] e di Durando di San Porciano, ormai sottratto alle attenzioni censorie del confratello grazie alla promozione a vescovo di le Puy[24], è quanto mai significativo. La *voluntas* compare nella

Christi et apostolorum paupertate, «Archivum Franciscanum Historicum», 22 (1929), pp. 323-335, 487-511: p. 333: «[…] conditio potior abdicationis temporalium non actenditur secundum actum exteriorem, qui est relinquere sive abdicare de facto res temporales, set principaliter actenditur secundum actum interiorem, qui est nolle habere res temporales et eis velle carere propter Deum».

21 Sul ruolo del tema della *condescensio* nei dibattiti del Duecento, cfr. R. Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana*.

22 Oliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo*, p. 500: «In quibus tamen loculis ipse Christus nihil dominative sive potestative habere voluit, nec in ho actu interiori, scilicet volendo dominium seu possessionem sibi appropriare in eis numquem infirmis condescendit, set solum in actu exteriori, ut superius plane probatum est».

23 Il trattato di Erveo si legge in Hervaeus Natalis, *De paupertate Christi et Apostolorum*, ed. J.G. Sikes, in Id., *Hervaeus Natalis: De paupertate Christi et Apostolorum*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 12-13 (1937-8) pp. 209-297; il testo è disponibile anche in traduzione inglese: Hervaeus Natalis, *The Poverty of Christ and the Apostles*, trans. J.D. Jones, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999; analisi in Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 56-62.

24 Su Durando si veda recentemente J. Miethke, De potestate papae. *Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 184-203., trad. it. di

discussione relativa al rapporto tra perfezione e povertà, dove si argomenta, da parte di Erveo, che la povertà come mancanza di beni esteriori non può essere considerata una componente essenziale della perfezione in quanto non può inerire soggettivamente né all'intelletto, né alla volontà, né all'appetito sensitivo, il che invece è un carattere distintivo – come risultava dalla dottrina prevalente, delle virtù che sono componenti essenziali della perfezione[25]. Diverso, ovviamente, il giudizio sulla povertà come disposizione interiore, che non si distingue dalla carità[26]. Per Durando la *voluntas*, insieme all'intelletto massima *potentia* dell'uomo, è protagonista della perfezione umana, che consisterà nella contemplazione e nell'amore di Dio[27]. La scelta di povertà è intrinseca non alla perfezione, ma ad uno 'stato' di perfezione, che non è altro che un *modus vivendi* che favorisce l'acquisizione della perfezione in questa vita per sé e per gli altri. A questo proposito, il richiamo alla *voluntas* vale a criticare la concezione francescana, in quanto essa dipende dalla volontà umana individuale (mutevole per natura), di conservare il dominio su di un bene concedendo ai frati solo l'uso di fatto[28]. Nell'intervento di

C. Storti con il titolo *Ai confini del potere*, Editrici Francescane, Padova 2005, pp. 205-226.

[25] Hervaeus Natalis, *De paupertate Christi et Apostolorum*, ed. Sikes, p. 227: «quia omne quod pertinet ad perfectionem essentialiter, est vel in intellectu vel in voluntate vel in appetitu sensitivo, sed paupertas secundum effectum exteriorem non est in aliquo istorum subiective, ergo etc.» (trad. ingl. p. 29).

[26] Hervaeus Natalis, *De paupertate Christi et Apostolorum,* ed. Sikes, pp. 226-227 (trad. ingl. pp. 28-29).

[27] Il testo di Durando è edito in J. Miethke, *Das Votum* De paupertate Christi et Apostolorum *des Durandus von Sancto Porciano im theoretischem Armutsstreit. Eine dominikanische Position in der Diskussion um die franziskanische Armut (1322/3)*, in S. Jenks, J. Sarnowsky, M.L. Laudage (Hrsg.),Vera Lex Historiae. *Studien zu mittelalterlichen Quellen, Festschrift für Dietrich Kürze*, Böhlau, Köln *et alibi* 1993, pp. 149-196: p. 184.

[28] Durandus de Sancto Porciano, *De paupertate Christi et Apostolorum*, ed. Miethke, p. 190 : «Sed si perfectionis est habere in rebus temporalibus solum usum facti proprietate et dominio remanentibus apud alium, cum voluntas cuiuslibet hominis sit mutabilis, tunc talis perfectio dependebit ex eius mutabili voluntate. Si enim talis abiceret a se proprietatem et dominium talium rerum, sequetur quod ille res nullius erunt, quia non erunt illius, qui eas abiecit, nec talium religiosorum, quia non sunt capaces».

Raimond Béquin, così interessante dal punto di vista cristologico[29], il concetto di *voluntas* è invece utilizzato per definire lo *ius*. «Dixi etiam ius pro libito voluntatis simpliciter quantum ad dominium verum, proprium et perfectum, per quod quis habet ius in re quantum ad proprietatem et usum simpliciter»[30]. Questo modo di esprimersi risulta interessante, in quanto mostra che il ricorso al concetto di *voluntas* per caratterizzare la proprietà piena si può ritrovare anche in autori che si contrappongono alle tesi francescane[31]. Un ulteriore parere di parte domenicana, meno conosciuto perché non presente nella silloge preparata per il pontefice, è attribuito a Benedetto di Asnago, poi vescovo di Como[32]. Noto in un'unica copia, conservata nella *Kantonsbibliothek* di Aarau, dove è pervenuta dalla biblioteca di un vicino convento, il trattato è contenuto in un manoscritto miscellaneo[33],

[29] Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 54-55; per la precisazione dell'attribuzione, Duval Arnould, *Les Conseils*, pp. 185-186; ulteriore analisi in U. Horst, *Raimundus Bequin OP und seine Disputation* De paupertate Christi et Apostolorum *aus dem Jahr 1322*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 64 (1994), pp. 101-118.

[30] Ms. BAV, Vat. lat. 3740, f. 249va; ripreso in Horst, *Raimundus Bequin*, p. 105, n. 12.

[31] A questo proposito si vedano anche le osservazioni di Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 104-108, (trad. it. pp. 153-159) osserva che la caratterizzazione di un diritto come *licit power* si può trovare anche in autori che, come si è visto, difendono la posizione domenicana.

[32] Scheda sintetica in T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, I, Typis Poliglottis Vaticanis, Romae Ad S. Sabinae 1970, pp. 184-185; nota di aggiornamento in T. Kaeppeli, E. Panella, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, IV, Istituto storico Domenicano, Roma 1993, p. 48.

[33] Ms. Aarau, Aargauer Kantonsbibliothek, WettF 26/IV; devo la disponibilità del microfilm all'usuale cortesia di Christoph Flüeler, al quale devo anche la possibilità di consultare il recente Ch. Bretscher-Gisiger, R. Gamper, *Katalog der mittelalterlichen Handschriften des Kloster Wettingen; Katalog der mittelalterlichen Handschriften in Aarau, Laufenburg, Lenzburg, Rheinfelden und Zofingen*, Urs Graf Verlag, Dietikon Zürich 2009. Inserisco di seguito *intitulatio*, *incipit* e *explicit* e *colophon* che non sono riportati in modo completo nel repertorio del Kaeppeli: f. 36v: «Incipit tractatus magistri benedicti de paupertate Christi et apostolorum Ordinis Fratrum Predicatorum. Utrum asserere Christum et apostolos non habuisse aliquIdin proprio nec in communi sit hereticum Et videtur quod non, ymmo magis quod assere oppositum sit hereticum, quia illud videtur hereticum, cuius oppositum determinatum est per sanctam ecclesiam»; f. 50r: «Plurime alie auctoritates addici possunt dicentes Christum et apostolos fuisse pauperes uel temporalia non habuisse, que omnes sic intelligende sunt, quod quia

dove compaiono scritti di autori domenicani come Johannes von Mulberg, notoriamente protagonista di una campagna contro i beghinaggi a Basilea ed altrove[34]. L'appartenza del trattato alla fase del dibattito precedente le decisioni di Giovanni XXII in materia di teoria della povertà è confermata non solo dall'assenza di qualsiasi riferimento a bolle come la *Ad conditorem* o *Cum inter nonnullos*, che avrebbero corroborato le tesi sostenute dal maestro domenicano, ma anche dalla menzione di Tommaso d'Aquino come *frater Thomas*[35]. Trascurare la sua beatificazione del 1323 pare molto improbabile in un confratello che ne sta difendendo le tesi, come anche pare improbabile che un copista più tardo abbia di sua iniziativa omesso il riconoscimento della santità dell'Aquinate. Tra i numerosi argomenti addotti a difesa della posizione domenicana risulta particolarmente rilevante per l'oggetto di questo contributo il commento da parte di Benedetto del brano di *Matteo* 17, 24-27[36]. Pur carico di implicazioni di teoria politica, il brano relativo al pagamento del tributo con lo statere miracolosamente rinvenuto nel pesce[37], viene qui utilizzato dal maestro domenicano per sostenere che se Cristo ha

non habuerunt ipsa temporalia nisi propter deum, dicuntur non temporalia, sed solum habuisse deum qui est in secula benedictus. Amen Explicit tractatus magistri benedicti de paupertate Christi etc Ordinis fratrum praedicatorum».

[34] Su queste vicende: S. von Heusinger, *Johannes von Mulberg (+1414). Ein Leben im Spannungsfeld zwischen Observanz und Beginenstrei*t, Akademie Verlag, Berlin 2000; M. Wehrli-Johns, *Die Straßburger Beginenverfolgungen (1317-1319) und ihre Nachwirkungen in Basler Beginenstreit (1405-1411): Neue Texte des Johannes von Muhlberg OP zum Basler Inquisitionsprozess*, in A. de Quero Sanchez, G. Steer (Hrsg.), *Meister Eckharts Straßburger Jahrzehnt*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, pp. 141-170, che propone anche un'edizione tratta dal manoscritto cui si fa riferimento nella nota precedente.

[35] Ms. Aargauer Kantonsbibliothek, WettF 26/IV, f. 48v: «he autem rationes que magis adducte sunt ad impugnandam veram sententiam fratris thome. […] quam ad propositum faciant».

[36] Sulla rilevanza politica dell'esegesi di questo brano cfr. M. Rizzi, *Cesare e Dio: potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 47-49 e *passim*.

[37] Nella *compendiosa resumptio* di Bertrand de la Tour: «Unde si apostoli habuerunt aliqua quantum ad usum, que nullius fuerant, ut denarius acceptus de ore piscis, et huius Christus et apostoli habuerunt usum, proprietas vero fuit ipsius dei» (Tocco, *La quistione*, p. 74). Per una analisi del testo Nold, *Pope John XXII*, pp. 43-60.

voluto pagare il tributo, non può non aver voluto essere proprietario in modo legittimo dello statere. Quello che conta rilevare, è che nel legame tra volere il fine ed volere i mezzi per raggiungere quel fine, non è possibile pensare che Cristo abbia compiuto due atti di volontà formalmente distinti[38].

3. *Francesco di Meyronnes ed Enrico del Carretto*

Due ulteriori trattati francescani, che non furono ricompresi nella silloge papale, quello di Francesco di Meyronnes[39] e quello di Enrico del Carretto[40], hanno in comune la caratteristica di reagire ad una lista, la medesima, di ottanta argomenti contrari alla concezione francescana[41]. Per quanto tutto questo corpus

[38] Ms. Aargauer Kantonsbibliothek, Wett F 26/IV, f. 39v: «[…] Sed Christus unico actu formaliter tendebat in finem qui est solutio tributi et staterem qui ipsi adequabatur, alioquin non dixisset Petro quod sumeret staterem de ore piscis, sed solum quod solueret tributum;, ergo, cum habere staterem sit habere quo ad dominium, soluere uero tributum sit habere staterem quo ad usum facti, quod soluere tributum fuit finis cui habere dominium stateris adequabatur, impossibile fuit quod actus quo uoluit habere staterem et quo uoluit habere (*pro*: soluere) tributum fuerit alius et alius formaliter. Relinquitur ergo quod sicut uoluit formaliter habere staterem quo ad usum facti, uoluti habere etiam quo ad dominium utpote quia utroque modo habere uoluit uno actu formaliter».

[39] Su Francesco di Meyronnes si veda la voce recente ed aggiornata, B. Roest, *Franciscus de Mayronis*, sito web *Franciscan Authors, 13th-18th Century: a catalogue in progress*, M. van der Heijden, B. Roest (eds.), http://users.bart.nl/~roestb/franciscan, ultimo accesso 25 aprile 2010. Rimangono fondamentali: B. Roth, *Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Franziskus-Druckerei, Werl i. Westf. 1936; H. Roßmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franziskus von Mayronnes OFM, mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre*, Coelde, Werl i. Westf. 1972; ma si veda anche F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardomedievale*, Antonianum, Roma 2006.

[40] Per Enrico del Carretto, si vedano, introduttivamente, C.E. Meek, *Del Carretto, Enrico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, Roma 1988, pp. 404-408 e A. Emili, *Un teologo francescano tra Bologna e Avignone: profilo culturale di Enrico del Carretto*, «Memorie domenicane» 39 (2008), pp. 157-173; sul progetto di edizione in corso, cfr. A. Emili, R. Martorelli Vico, R. Lambertini, *Un progetto di edizione del* Tractatus de statu dispensativo Christi *di Enrico del Carretto*, «Picenum Seraphicum», 22-23 (2003-2004), pp. 347-352.

[41] Ho affrontato in dettaglio la questione in un articolo ora in corso di stampa:

testuale sia ovviamente caratterizzato da confutazioni e controconfutazioni di argomenti assai simili, la presenza di questa lista sembra suggerire uno stadio già più avanzato della discussione, seppure contenuto in un lasso di tempo abbastanza ristretto. Come già ho avuto occasione di far notare in un altro intervento, i due trattati si differenziano tra l'altro perché, mentre Francesco di Meyronnes si mantiene sul livello della confutazione puntuale di quelle che chiama *instantiae*, e di conseguenza non offre, in questo contesto, approfondimenti teorici di grande spessore, il molto meno noto Enrico del Carretto si impegna proprio in quest'opera a dimostrare che il nesso tra *paupertas* e *voluntas* è fondamentale per comprendere la natura della rinuncia francescana ad ogni forma di *dominium*, individuale e comune[42]. Annamaria Emili[43] ha già affrontato con pertinenza il tema del rapporto tra *voluntas* e *paupertas* in Enrico del Carretto, mostrando che secondo la sua concezione, i frati «mancando di quello *ius* immaterico che è la *voluntas*, avendovi fatto volontaria rinuncia, non potranno mai raggiungere infatti il *dominium vel proprietas*»[44].

Diritto e potere nell'inchiesta di Giovanni XXII sulla povertà francescana: Enrico del Carretto e Francesco di Meyronnes. Il trattato di Enrico del Carretto è tràdito da un solo manoscritto: Civitas Vaticana, BAV, Borg. lat. 294; per una descrizione, si veda A. Maier, *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1952, pp. 333-335. Il lavoro di Francesco di Meyronnes, è tramandato in più di una copia: per una lista dei manoscritti, si vedano B. Roth, *Franz von Mayronis*, pp. 240-242, ma anche H. Roßmann, *Die Hierarchie der Welt*, pp. 107-108.

[42] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo*, cap. 6, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 3r: «[…] propter quod possessio est tentio per se vel alium, cum animo absolute volente rem habere, qui animus vel voluntas dicitur ius»; cap. 38, f. 13r: «quam voluntatem perfecta caritas mortificat, eo quod est communitas perfecta, que tollit specialitates mei et tui: *non* enim *querit que sua sunt* sed que Christi».

[43] Poiché in questo stesso volume la stessa Annamaria Emili approfondisce il contributo di Enrico del Carretto, in questa sede mi limito a queste poche osservazioni, per evitare ridondanze.

[44] A. Emili, *Tra* voluntas *e* necessitas. *La dottrina del* simplex usus facti *nel trattato* De statu dispensativo Christi *di Enrico del Carretto*, «Franciscana», 7 (2005), pp. 149-208: p. 163.

4. *A ridosso delle decisioni papali: Giovanni di Napoli e Walter Chatton*

Con gli altri autori che ricordo, si entra già in una fase posteriore del dibattito, in cui allo scambio di argomenti tra gli esperti si aggiungono anche gli interventi pontifici[45]. Giovanni di Napoli ha preso parte alla discussione con un parere che, come già aveva segnalato Anneliese Maier, ci è giunto in diverse versioni[46]. Perfino nella versione più elaborata, in cui il teologo domenicano mostra di conoscere non solo gli interventi pontifici fino alla *Quia quorundam mentes*[47], ma anche il trattato di Francesco di Meyronnes[48], il riferimento al termine ed al concetto di *voluntas* rimane assai marginale rispetto alle linee argomentative principali. Quando infatti utilizza *voluntarius*, Giovanni lo fa per distinguere un *usus naturalis nutrimenti*, che in effetti è separabile dal *dominium civile*, ed un *usus voluntarius*, che a suo parere è quello di cui si discute in tema di povertà, il quale non può essere disgiunto da un lecito dominio[49].

Molto diverso, invece, il discorso per Walter Chatton, il cui intervento è pure tramandato in più versioni; una di esse è conservata nella sua *Reportatio super Sententias* recentemente edita da Girald Etzkorn, che ha continuato il lavoro di padre Wey[50],

[45] Analisi delle bolle pertinenti in Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 73-112.

[46] A. Maier, *Zur Textüberlieferung einiger Gutachten des Johannes de Napoli*, in FAD, *Ausgehendes Mittelalter, Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, vol. 3, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1977, pp. 481-504 già in «Archivum Fratrum Praedicatorum», 40 (1970), pp. 5-27.

[47] Ciò risulta evidente da Ioannes de Neapoli O.P., *Quaestiones variae Parisius disputatae*, q. 42, ed. D. Gravina, Napoli 1618, p. 366: «ut dicit Papa Iohannes in quadam decretali, quae incipit, quia quorundam mentes».

[48] Come già fatto osservare in un saggio in corso di pubblicazione, in Johannis de Neapoli, *Quaestiones variae Parisius disputatae*, q. 42, ed. Gravina, p. 400, emerge in modo netto una polemica contro Francesco di Meyronnes.

[49] Johannis de Neapoli, *Quaestiones variae Parisius disputatae*, q. 42, ed. Gravina, p. 384.

[50] Gualterus de Chatton, *Reportatio super sententias*, *Libri III-IV*, III, d. 16, q. un., eds. J.C. Wey, G.J. Etzkorn, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2005, pp. 139-168.

un'altra pubblicata quasi ottanta anni fa da Decima Douie[51]. Walter Chatton scrive dopo la prima decisione papale, assunta con la *Ad conditorem canonum*. In questo contesto non mette conto dilungarsi a proposito di questa bolla, ben studiata dalla storiografia, la quale disponendo che la Chiesa romana avrebbe da quel momento rinunciato alla proprietà sui beni - consumabili e mobili – in uso ai frati minori, li pareva rendere di colpo proprietari[52]. Quanto questa decisione fosse avversa ai Francescani è mostrato dalla reazione di Bonagrazia, da procuratore dell'Ordine, che subito interpose un'appellazione, alla quale fece seguito una seconda versione rivista della bolla papale[53]. Chatton, invece, si impegna a dimostrare che perfino quella decisione papale non può mutare lo *status* del francescano, che è definito dalla scelta assunta con il voto. Il fatto che i beni che il francescano usa non abbiano più un *dominus* nel papa, non rende il frate minore *proprietarius*, perché a quel tipo di rapporto con i beni di questo mondo ha rinunciato con il voto. Da un punto di vista 'tattico' si può dire che Chatton assume qui una posizione intermedia, che tenta di interpretare la *Ad conditorem canonum* in modo compatibile con la teoria francescana della povertà, da quello dei principi tenta di sviluppare l'assunto – già presente nel primo intervento di Bonagrazia – per il quale, come scrive lui stesso: «velle carere dominio propter Deum non est privatio, sed actus positivus voluntatis habens carentiam pro obiecto»[54]. La sua argomentazione è che ad essere determinante è l'atto di volontà espresso con il voto, come spiega con un esempio acuto ed illuminante: anche se il Frate minore rimanesse l'unico vivente al mondo, e tutti gli altri uomini fossero morti, egli tuttavia non

[51] Gualterus de Chatton, *Tractatus de paupertate evangelica*, in D.L. Douie, *Three Treatises on Evangelical poverty, by Fr. Richard of Conington, Fr. Walter Chatton and an Anonymous from ms. V III 18 in Bishops Cosin's Library, Durham*, «Archivum Franciscanum Historicum», 24 (1931)-25 (1932), rispettivamente pp. 341-355 e pp. 36-58, 210-240. Il testo di Chatton è edito nel secondo fascicolo ricordato, a pp. 36-58, 210-240.

[52] Cfr. Tabarroni, *Paupertas Christi*, pp. 73-83.

[53] Su queste vicende si veda ora: Wittneben, *Bonagratia von Bergamo*, pp. 158-191.

[54] Gualterus de Chatton, *Tractatus de paupertate evangelica*, ed. Douie, p. 41.

diventerebbe *dominus* dei beni, né ovviamente, li potrebbe rivendicare se Dio suscitasse, con una sorta di nuova creazione, una nuova umanità[55].

È plausibile pensare che le decisioni papali possano aver contribuito all'esplicitazione del ruolo della *voluntas* nella definizione della povertà. Certo è che quando nella sua opera conclusa nel giugno del 1324, come Tierney ha fatto notare, Marsilio da Padova introduce alcuni capitoli dall'interpretazione tutt'altro che agevole sulla *paupertas* suprema, si mostrerà ben avvertito di questo contesto problematico e, pur non condividendo *in toto* la posizione francescana, definirà per esempio il *dominium* un *velle habere*[56].

La nuova fase di controversia che si apre con la ribellione di Michele da Cesena vedrà un'ulteriore accentuazione del ruolo della volontà nell'interpretazione del voto francescano di povertà, ma questa prima esplorazione si ferma qui, sulla soglia di discussioni ben più note ed indagate.

[55] Gualterus de Chatton, *Tractatus de paupertate evangelica*, ed. Douie, p. 56.

[56] Marsilius de Padua, *Defensor pacis*, II, 12, 13, ed. R. Scholz, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-3 (Fontes iuris gemanici antiqui in usum scholarum ex monumentis germaniae historicis separatim editi, 7), p. 270: «Huic vero habitum est distinguere modos seu significata dominii. Quod quidem significat stricte sumptum potestatem principalem vendicandi rem aliquam […] Hec autem potestas nil aliud est quam actuale vel habituale velle sic habendi rem iure quesitam […]». cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, pp. 108-118.

Annamaria Emili

Nichil magis est secundum hominem quam voluntas: Enrico del Carretto sul primato della volontà

Il contesto di riferimento è quello avignonese della controversia sul grado di povertà mostrato da Cristo e dai suoi, aperta dal papa giurista Giovanni XXII nel marzo 1322[1]. L'angolo visuale è il fronte francescano che col difendere la povertà altissima, individuale e anche comunitaria, *exemplo Christi*, intese tutelare la specificità e l'esistenza stessa dell'Ordine dei frati Minori dagli attacchi del pontefice. All'interno della testualità di provenienza francescana, non si discosta dalla strategia difensiva di fondo appena accennata il *De statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*, trattato composto

[1] Il rimando è agli ormai classici e sempre validissimi studi di Duval-Arnould, *Les conseils remis à Jean XXII sur le problème de la pauvreté du Christ* e Tabarroni, *Paupertas Christi et apostolorum*. Lo stesso autore indaga la «fecondità giuridica e politica» della disputa in Id., *Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham*, in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del XXVI Convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1998, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, pp. 205-230: pp. 215-227. Tra i numerosi contributi successivi, segue lo scontro su alcune tematiche centrali del dibattito per poi concentrarsi sull'analisi dei provvedimenti papali L. Squillante, *La legge naturale e il «dominium» nel confronto tra Giovanni XXII e i Michelisti*, «Annali del Dipartimento di Filosofia – Università degli Studi di Firenze», 9-10 (2003-2004), pp. 44-59. In materia di povertà francescana e relative implicazioni tornerà utile la lettura di R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Mucchi Editore, Modena 2000 e Id., *Poverty and Power: Franciscans in Later Medieval Political Thought*, in J. Kraye, R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 141-163.

a partire dal concistoro del marzo 1322 dal vescovo di Lucca e baccelliere in teologia Enrico del Carretto, attestato presso la curia pontificia sin dal 1316[2]. Proseguono dunque le incursioni esplorative riguardo i contenuti della sua apologia, indagini che ne anticipano l'edizione[3]. In un precedente contributo risalente al 2005 edito in «Franciscana», ho tentato di impostare alcune considerazioni orientative sul concetto enriciano di *simplex usus facti*, e già allora – nonostante i vincoli della tematizzazione – le riflessioni sulla dicotomia proprietà-povertà ricondussero ricorsivamente alla sfera del *velle*, scoprendo in essa il punto nevralgico di costruzione, e quindi di comprensione, non solo delle argomentazioni difensive del vescovo minorita, ma della sua visione del mondo. Emerse come, al di là dei singoli caratteri del testo e delle pur interessanti tematiche specifiche, l'autore avesse elaborato una teoria sistemica, i cui aspetti giuridico, politico, filosofico, antropologico, teologico si componessero sotto il comun denominatore della *voluntas* e da esso risultassero[4].

L'occasione del presente Convegno internazionale torna gradita per tentare un approfondimento circa le specificazioni e i ruoli della *voluntas* nel pensiero di un autore ancora sostanzialmente poco noto, francescano e prelato nel medesimo tempo, e per testare su di lui l'affermazione di Luca Parisoli, che, nella monografia a cui queste pagine sono debitrici *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, individuò «nel primato della volontà […] l'elemento teorico che caratterizza gli autori della scuola francescana»[5].

[2] Per le linee bio-bibliografiche del vescovo minorita cfr. Meek, *Enrico del Carretto*, e Emili, *Un teologo francescano tra Bologna e Avignone*.

[3] Annunciata in Emili, Martorelli Vico, Lambertini, *Un progetto di edizione del* Tractatus de statu dispensativo Christi *di Enrico del Carretto*, sarà presto disponibile *on-line* con la fisionomia di *work in progress*, su ispirazione del progetto di edizione del *Dialogus* di Ockham da parte di John Kilcullen, Gorge Knysh, Volker Leppin, John Scott e Jan Ballweg.

[4] Emili, *Tra* voluntas *e* necessitas.

[5] Parisoli, *Volontarismo e diritto soggettivo*, p. 38.

Tali scopi saranno raggiunti attraverso un percorso tra estratti esemplari delle posizioni enriciane: una piccola costellazione di fonti, creata di necessità in maniera arbitraria dal momento che *voluntas* – con il relativo campo semantico – è lemma ad altissima frequenza nel trattato, organizza in uno schema logico quelli che reputo essere gli elementi e i risvolti essenziali del tema focalizzato.

1. Voluntas Dei *e origine dei* dominia

Propongo inizialmente le citazioni raccolte che compongono il quadro teologico entro cui si giustifica la *solutio* magistrale elaborata da Enrico del Carretto. Già dai primi capitoli del *De statu dispensativo Christi*, dedicati all'analisi dei termini della questione così posta: se affermare pertinacemente che Cristo e gli apostoli non ebbero nulla in comune sia eretico, risulta chiaro come l'ambito semantico-concettuale e quello giuridico non possano esaurire la specificità del modello pauperistico proposto dai Minori, fondata altrove. Ciò si impone all'evidenza nel sesto capitolo, quando, nella definizione di *habere*, il lettore incontra alcune riflessioni che trascendono il piano filosofico per introdurre i capisaldi della teologia della storia sui quali insistono le speculazioni del vescovo di Lucca. Vado ad elencarli: l'accento posto sulla volontà divina scaturigine della creazione e della concessione del mondo all'uomo; e parimenti l'accento posto sulla condizione creaturale della volontà umana e sulla sua esigenza di conformarsi alla volontà di Dio, conformità che rappresenta il fine supremo, la teleologia, della volontà individuale; l'individuazione nel cammino della storia, sacra e umana al contempo, di due momenti principali: quello drammatico della caduta dei progenitori nel peccato, quello salvifico dello stato dispensativo di Cristo, espressione che circoscrive il periodo della sua predicazione itinerante fino al sacrificio della croce. La storia per Enrico del Carretto è terreno di scontro tra forze e leggi contrapposte e un dipanarsi tra l'allontanamento dal piano originario di Dio

e il ricordo di una primigenia purezza, ricordo che nello stile di vita dei Minori torna ad essere presenza. L'estratto che segue, proveniente proprio dal sesto capitolo, compendia in una particolare densità queste ed altre coordinate teologiche che guidano il pensiero dell'autore:

> Cum autem omnia Dei sint, nullus uti eis debet nisi secundum Suam voluntatem; dedit autem *omnia* homini, *Gen*. 1 [1, 29] et 9 [9, 13]. Igitur voluntas nostra supponit voluntatem Dei dantem nobis omnia. Et quia dominia multiplicantur secundum etiam Dei voluntatem permissive inter homines, quia expediens fuit homini lapso et infirmo, ideo generalis regula facta est quod nullus debet rem possidere vel tenere nisi sit dominus per proprietatem, vel credat se bona fide tenere, vel ex voluntate domini vel possessoris bone fidei teneat[6].

L'apertura «Cum omnia Dei sint» rimanda alla concezione del dominio di Dio sulla creazione che in altri luoghi viene qualificato come unico, indivisibile e inappropriabile, dominio sulla totalità del creato che Cristo ha lasciato in eredità alla Chiesa sua sposa, che è pertanto *domina* e gode di uno statuto proprietario, contrariamente ai prelati, semplici amministratori e non detentori dei beni[7]. Il teologo ligure richiama poi la doppia narrazione

[6] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi et specialiter de paupertate eius et apostolorum*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 1r-51v, cap. 6 *Quid est habere*, ff. 2v-3v: f. 3r.

[7] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 65 *De attributionibus et ordinibus hominum secundum legem Christi respectu communis et proprii et respectu proprietatis et usus*, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 21v: «Post vero resurrectionem accepit (*scil.* Christus) mundi dominium et regnum Ecclesie, rebus non indigens ut prius; Ecclesia vero indigebat, et ideo ei dedit potestatem spiritualem et temporalem in duobus gladiis, qui sufficiunt et necessarii sunt divino principatui, *Luc*. 22 expressam, ut 22 distinctione, *Omnes*. Propter quod de ordine istarum potestatum respectu rerum habitarum dicitur I ad *Cor*., 3: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*; et XXIII questione 7, *Quod autem*. Istud autem Ecclesie dominium non subdividitur, quia *una est* sponsa Christi, *columba mea, perfecta mea, una est matri sue, electa genitrici sue*, Cant. 6; unus est enim principatus episcopatus et indivisibilis». R. Lambertini, *La povertà e la spada. A proposito dell'interpretazione di* Luca *22, 35-38 nella polemica francescana contro Giovanni XXII*, in P.J.J.M. Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Brepols, Turnhoult 2002 (Textes et Etudes du Moyen Age, 20), pp. 617-652 ripercorre l'esegesi patristica dei *duo gladii* e le riletture di ambiente minorita fino alla svolta dei michelisti, interes-

della Genesi con la consegna del creato ad Adamo: secondo la logica della libertà, la volontà divina ha dato tutto all'uomo, compresa la volontà personale che egli riceve come dono da Dio insieme alla totalità della creazione in quanto anch'essa creata; ne consegue che nessuno dovrebbe fare un uso distorto, difforme cioè dalla volontà divina originaria, tanto dei beni concessi da Dio quanto della propria volontà, dal momento che, ontologicamente, in tutto l'individuo è creatura, anche nel *velle*.

La seconda parte dell'estratto, a partire da «Et quia dominia multiplicantur», presenta alcuni risvolti dello sconvolgimento provocato dal peccato originale: nella condizione postlapsaria lo *ius humanum* procede a dividere e parcellizzare ciò che era *communis omnium possessio* e la *voluntas* divina concede che ciò avvenga come espediente per limitare disordini e bramosie di possesso («secundum etiam Dei voluntatem permissive»)[8]. Per un discorso compiuto, la citazione va letta insieme con quella che segue, tratta dal capitolo 35:

> Est enim dominium rerum libertas quidam circa res […] in quantum placet domino. Sed ante divisionem erant res equaliter libere respectu omnium, secundum voluntatis potestatem, licet non secundum necessitatem. […] Servitus enim rerum est proprietas earum, libertas vero earum est ipsarum communitas[9].

Prima della colpa dei progenitori, nello stato di grazia, secondo il disegno del divino artefice le cose erano libere quanto all'appropriazione, non quanto alla *necessitas*, cioè alla legge di sopravvi-

sati al v. 38 (quello concernente appunto l'immagine delle due spade). La lettura offerta dal vescovo di Lucca dei vv. 35-37 e parimenti del v. 38 sembra, in questo, anticipare lo slittamento interpretativo michelista.

[8] Per contestualizzare le posizioni di Enrico all'interno della riflessione minorita a proposito dell'origine del possesso proprietario cfr. F. Bottin, *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà*, «Rivista di storia della filosofia», 52 (1997), pp. 47-59 e R. Lambertini, *La proprietà di Adamo. Stato d'innocenza ed origine del* dominium *nel* Commento *alle* Sentenze *e nell'*Improbacio *di Francesco d'Ascoli*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 99/2 (1994), pp. 201-252, articolo riproposto in Id., *La povertà pensata*.

[9] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 35 *De communitate laicorum circa res eorum*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 11v-12r.

venza che consentiva l'uso dei beni scevro, nudo di alcun diritto, un uso che poggiava sulla *voluntas* di Dio. Suggestiva è anche la definizione di dominio come libertà rispetto ai beni posseduti e forte è il contrasto, e quasi poetico, tra un mondo di domini e di poteri separati e il sistema di sopravvivenza originario in cui vigeva la libertà delle *res* rispetto all'uomo e all'accaparramento, il che comportava la possibilità di farne uso senza ledere alcun diritto, secondo la modalità partecipativa e non la logica esclusiva.

La *divisio rerum*, che è anche filosoficamente un male nella rottura dell'unità e della perfezione, è determinata dalla *cupiditas* o dalla *infirmitas* dell'uomo peccatore, per cui la storia dell'umanità si divide nettamente – lo sottolineo ancora – in un «prima della divisione» e un «dopo la divisione», un prima di comunione, un dopo di diritti personali. Artefice di questo nuovo mondo, quasi una sorta di seconda creazione, è la volontà corrotta dell'uomo col suo desiderio di dominio e di potere (*cupiditas*)[10]; nella lotta all'accaparramento le cose perdono lo statuto libertario originario, gli uomini perdono la loro uguaglianza e la possibilità di accedere indistintamente ai beni secondo il criterio dell'*equitas*. «Est enim dominium rerum libertas quidam circa res»: l'esercizio di questa forma corrotta di libertà – far uso di un bene, venderlo, alienarlo – considerato alla luce della condizione edenica si traduce come falsa libertà dal momento che risiede nel concetto di esclusività di certe operazioni per cui sono direttamente ammessi all'uso o al possesso il proprietario stesso e coloro cui il proprietario ha concesso tale diritto. Nello stato prelapsario la purezza dell'uomo si combinava con la libertà delle cose a sua totale disposizione per le necessità di sopravvivenza.

[10] La volontà umana vulnerata smembrò in *proprietates* ciò che era *possessio omnium communis*, cfr. Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 84 *Responsiones ad argumenta* ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 29r-30r: f. 29v: «[…] nunc, corrupta natura, sunt divisa (*scil.* dominia) aut cupiditate aut infirmitate» e cap. 64 *Quomodo communitas et proprietas et usus sunt in lege nature et in iure gentium et civili* ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 21rv: f. 21v: «divisio et specificatio rerum secundum rationem, sequentem voluntatem […]».

L'origine dei *dominia* si profila pertanto di matrice volontaria, quando non contrattualistica, nell'espressione del primo estratto riportato «fu fatta una regola generale», fatta dall'uomo per l'uomo, una regola che confina e limita il desiderio di acquisizione e di potere sulle cose, normando l'accesso alla proprietà personale.

In sintesi, i due *loci* proposti individuano le conseguenze del peccato originale: l'ingresso della *cupiditas* nel mondo e la sua fascinazione ai danni della *humana voluntas*, inficiata da corruzione e debolezza e dunque da un allentamento della tensione verso la risoluzione nella volontà di Dio; e anche la marcata dicotomia esistente tra *lex nature* e *lex peccati*, tra un ordinamento naturale e un impianto civilistico, nuovo corso attuato dall'essere umano, su *dictamen* della ragione per arginare le spinte di sopraffazione. L'intuizione forte della tradizione francescana, ribadita più volte dal vescovo di Lucca, è che quel mondo originario, quella purezza primigenia continuino ad esser sottesi al cammino della storia come sistema minoritario *a latere*, ma ugualmente perseguibile e realizzabile *in via*, su questa terra. Antesignano e modello imitabile fu il Cristo, che nella sua minorità e nella rinuncia completa ai diritti proprietari mostrò, secondo gli apologeti della povertà altissima, la fattibilità di una vita secondo natura, egli che, durante lo stato dispensativo, esibendo assenza di dominio personale e anche comunitario, e al contempo usando dei beni per le necessità della sua persona, venne a portare la *caritas* e a ripristinare la *lex nature* propria del mondo prelapsario[11].

2. *Specificazioni e ruoli della* humana voluntas

Commentando le premesse teologiche, ho di fatto introdotto il secondo momento di riflessione, riguardante specificamente

[11] Espressamente dedicato al tema della *lex nature* è lo studio di Tierney, *The idea of natural rights*.

l'antropologia enriciana nelle varie declinazioni e negli ambiti di applicazione della *voluntas* umana, individuata già come responsabile dell'immissione del 'mio' e del 'tuo' nel mondo, come lesionata dal peccato e sfibrata dalla *cupiditas*.

Nel corso del trattato in oggetto, la *voluntas* compare generalmente connessa con i termini e gli istituti di ambito giuridico, politico, ecclesiologico della *potestas*, della *proprietas* e del *dominium*, del *consensus*, della *paupertas*.

Procedo velocemente (per non tornare con insistenza su quanto già pubblicato[12]), all'analisi della prima specificazione: la *voluntas habendi* fondamento giuridico e tramite indispensabile del vincolo dominativo *homo-res*. Il termine *voluntas* viene qui usato nell'accezione della tradizione civilistica di *ius*, *potestas*, *facultas*: «qui animus vel voluntas dicitur ius […] non enim possessio acquiritur vel perditur sine animo». I diversi gradi nella scala del dominio sulle cose, dalla proprietà all'uso di diritto passando per il possesso, l'amministrazione, l'usufrutto, non consistono solamente in un fatto, non si risolvono esclusivamente in esso: sono legittimi quando interviene la volontà di avere, collante che lega l'oggetto alla persona in un'unione che prende il nome di *tentio*:

> Quod factum dicitur 'tentio': unita enim est res possessa alicui rem detinenti: est enim assumpta in facultatem voluntatis secundum rationem solius unionis. […] possessio est tentio per se vel alium, cum animo absolute volente rem habere.

Ciò comporta in ogni caso che non si possa esser proprietari senza l'adesione della volontà:

> Nullus enim dominus contra suam voluntatem esse potest dominio iuris […] ius humanum, circa bona privata et pro utilitate privata introductum, non est necessarium sed voluntarium, sicut est ius circa meum et tuum[13].

[12] Emili, *Tra* voluntas *e* necessitas, pp. 158-166.

[13] I primi due passi riportati a illustrazione del concetto di *voluntas habendi* si leggono in Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 6 *Quid est habere*· ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 2v-3v: ff. 2v-3r; il terzo al cap. 37 *Quod habere in communi repugnat perfecte abdicationi omnium rerum*· ms. BAV, Borg. lat. 294, ff.

Nemmeno si può far uso legittimo delle cose, uso cioè giuridicamente fondato, se non intervengono da un lato la *voluntas* del *dominus* che lo concede e dall'altro la volontà dell'utente nella disposizione di voler accettare un diritto. E il godimento *ad libitum* di un bene (la *fruitio*) non può essere perseguito che dal legittimo detentore, a meno che egli non conceda volontariamente ad altri il diritto in questione[14]. I passi esaminati convergono a legare indissolubilmente il fatto proprietario e i diritti conseguentemente acquisiti con la volontà del proprietario o del possessore o dell'utente di diritto. Se la *voluntas habendi* legittima la proprietà, l'espropriazione, suo contrario, dovrebbe consistere parimenti in una scelta libera del soggetto, con la manifestazione di una *voluntas non habendi*. Nello sforzo di difendere la povertà integrale dei Minori, il rifiuto dello statuto proprietario anche comunitario risulta possibile per Enrico del Carretto per le seguenti tre ragioni, addotte separatamente o congiuntamente in numerosi luoghi del trattato: perché i beni usati e consumati dai frati hanno in realtà un *dominus* legittimo nell'istituzione ecclesiale che si è assunta la proprietà delle *res* usate dai Minori (si tratta di un uso concepito all'interno del sistema civilistico, e i Minori, pur usando dei beni di cui la Chiesa è *domina*, possono non rivendicare un diritto in relazione a quell'uso); ancora, perché è possibile una forma di uso scissa del tutto da istituti giuridici e dalla *voluntas habendi* senza per questo profilarsi come furto (è l'*uti naturaliter*, un uso estraneo e precedente rispetto al sistema civilistico, alla divisione proprietaria e alle forme di dominio e possesso, che non risiede nella volontà ma nella natura e risulta pertanto svincolato dall'ingerenza della volontà); ancora, ed è la terza ragione, perché nel diritto romano, che viene a sostegno del pauperismo francescano, esistevano, già codificati, esempi di categorie prive della *voluntas habendi*, poiché deficitarie della facoltà stessa del

12r-13r: f. 12v, f. 12r.

[14] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 6 *Quid est habere*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 2v-3v: f. 3r: «[…] fruitio est pacifica facultas utendi re habita: non enim talem facultatem habet qui solum tenet, quia ea non potest uti ad libitum nisi secundum voluntatem alterius vel iuris».

velle, prive della volontà da espletare nella dimensione civile: «Servi aut monachi […] animum habendi habere non possunt, quia non habent velle[15]»: nella romanistica non avere volontà equivale a non avere *ius*; le categorie individuate non possono avanzare per un motivo o per l'altro diritti proprietari: i monaci perché volontariamente vi hanno fatto professione di rinuncia, i servi perché non essendo *sui iuris* non dispongono della facoltà di autodeterminarsi, al pari dei *filii familias* che non sono ancora *sui iuris*, ricordati in altri luoghi. Anche il diritto umano, non solo l'appello alla legge di natura, prevedeva dunque una casistica ai margini del sistema civile entro cui potevano essere compresi parimenti i frati minori, partecipando essi della medesima condizione di minorità.

A conclusione delle brevi note sulla *voluntas habendi*, apro una piccola parentesi in merito a suggestioni ecclesiologiche avanzate dal vescovo di Lucca derivanti da una terza modalità di rapportarsi ai beni: qualcosa di particolare avviene con la teoria dell'*administratio* dei prelati (presente anche nel coevo *Tractatus de paupertate* del procuratore dell'Ordine Bonagrazia da Bergamo[16]) che ricevono da Dio, in qualità di amministratori ovvero procuratori, la totalità del creato, con il compito di partecipare le *res* alla comunità dei fedeli: in questo caso l'istituzione ecclesiale ha il *dominium* indivisibile, i prelati ne sono meri amministratori per conto divino, come già anticipato commentando il primo estratto. Il papa, amministratore primo, *in spiritualibus et temporalibus*, è per Enrico superiore nell'*administratio* a tutti i *domini* temporali e gode della *plenitudo potestatis*[17].

[15] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 6 *Quid est habere*· ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 2v-3v: f. 3r.

[16] Oliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo*, pp. 487-511; una analisi puntuale del testo è stata proposta da G. Tarello, *Profili giuridici della questione povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in *Scritti in memoria di Antonio Falchi*, Giuffrè, Milano 1964 (Annali della facoltà di giurisprudenza dell'Università di Genova, 3), pp. 338-448. Rimando anche a Wittneben, *Bonagratia von Bergamo,* pp. 111-164.

[17] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 75 *De resolutione usus simplicis in dominium et proprietatem*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 24v-25r: f. 25r: «Quamquam enim dominium primum, scilicet Christi, sit nobilius

La *voluntas* umana riveste inoltre un fondamentale ruolo politico, intervenendo nella formazione e soprattutto concorrendo alla concreta gestione della *societas*, della *civitas*, del *regnum*.

Dicitur enim I *Politicorum* quod civitas est aliqualiter a natura, quia homines naturaliter sunt sociales et civiles, quam namque perficit rationis dictamen, mediante quo homines, qui lege nature erant equales, consenserunt in principem et rectorem […][18].

Enrico riprende, con un dettato che si ritroverà in Ockham, la teoria del *communis consensus*, secondo cui gli uomini, uguali per natura, per un movimento naturale che spinge all'aggregazione come aveva sostenuto lo Stagirita, si organizzano in società via via più perfette e felici fino a cedere ad un loro rappresentante alcuni diritti e condizioni intrinseche degli individui: l'autogoverno, l'uguaglianza, l'*equitas*. Se è vero che l'antropologia aristotelica è fondata sulla facoltà della *ratio* e che il movimento aggregativo è inserito in un orizzonte naturale e razionale, senza che venga affidato un ruolo partecipativo alla volontà, Enrico polemizza con la sua *auctoritas*, criticando come puramente teorico e intellettualistico un quadro del genere: da un lato, infatti, la perfezione è inconcepibile al di fuori della grazia salvifica e della Chiesa, *civitas Dei*[19]; dall'altro, la descrizione dei caratteri di una *civitas* non può prescindere dall'opera di corruzione del peccato, che sovverte e incupisce le dinamiche aristoteliche (il teologo ligure parla di *civitas sine gratia*, o, riprendendo la nota espressione agostiniana, di *civitas diaboli*)[20]. Nella realtà fattuale,

quam administratio prima, scilicet Pape, tamen administratio Pape, que fit nomine Christi, cuius est vicarius, est nobilior omni dominio inferiore, tam in administratione quam iurisdictione et participatione. Propter quod omnia dominia rerum temporalium et administrationes spiritualium in administrationem Pape resolvuntur, quia de omnibus ultimate habet iudicare quid fidei et gratie Dei habet contrariari et quid eis congruit».

[18] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 7 *Quid est habere in communi* ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 3v-4r: f. 3v.

[19] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 64 *Quomodo communitas et proprietas et usus sunt in lege nature et in iure gentium et civili*, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 21rv: f. 21r: «[…] sine gratia enim non est perfecta civitas».

[20] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 67 *De eisdem secundum legem peccati* ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 22rv: f. 22r: «Cum enim, VII *Poli-*

il *communis consensus* e la gestione della vita sociale prevedono componenti razionali e volontaristiche:

> Item etiam, non solum est in periculo unus homo ex lege peccati, sed communitas: non enim communitas est ens rationis sed reale, extra intellectum habens verum actum realem ex unitate ordinis, scilicet ratione intellectus et voluntatis unum consilium et unum consensum, *Extra*, *De electione*, *In Genesi*[21].

Dalla *voluntas habendi* e dalla *voluntas* come *communis consensus* alle origini delle forme di dominio su cose (la proprietà e la ricchezza) e persone (il potere politico, che limita – ripete più volte il vescovo di Lucca – la libertà della volontà) passo a descrivere la terza specificazione, squisitamente francescana, presente nel *De statu dispensativo Christi*, la *voluntas abdicandi*: espressione con cui si intende la possibilità della volontà di rinunciare non solo ad alcune sue declinazioni e agli atti volitivi nella loro singolarità o totalità, ma persino a se stessa. Come infatti essa ha facoltà di abbracciare le modalità del vivere civile, così può anche scegliere di essere morta al mondo, rifiutando ciò che dà diritto ad elevarsi o rivalersi sugli altri, il potere politico e quello che comporta la sottomissione delle *res*.

Procedo con ordine: la povertà evangelica, insegnata e praticata da Cristo e dagli apostoli, consiste principalmente nel ripudiare, nell'allontanare da sé e nel consegnare a Dio la *voluntas habendi*, in virtù del quale atto di volizione si elimina in maniera definitiva non solo la possibilità di essere proprietari, quanto compiutamente anche la speranza stessa di possedere, che costitu-

ticorum, in civitate sint <agricole>, artifices, mercatores, milites, iudices et sacerdotes, lex peccati sacerdotes ordinat ad demonum culturam, per iudices vero facit leges falsas, per milites vero complet suam tirannidem, per mercatores adimplet cupiditatem pecuniarum, in artificibus vero et agricolis voluptatem, et alia, ad que alimenta, instrumenta, pecunia, militia, consilia possunt inclinare et adiuvare. Ista enim lex, quantum potest, destruit bonum […] In domo enim facit uxores infideles, filios irreverentes et servos rebelles et procuratores latrones; et consimiliter in civitate secundum suas partes dicendum est».

[21] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 67, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 22rv: f. 22r.

isce quel veleno chiamato *cupiditas*[22]. Dal capitolo sesto aggiungo un testo giuridico citato da Enrico estremamente rilevante, che bene motiva la drasticità di una tale rinuncia col fantasma di una possibilità sempre aperta, presente anche se relegata all'angolo dalla *voluntas non habendi*, di un dominio: «et *De regulis iuris*: Qui actionem habet ad rem recipiendam, ipsam rem habere videtur (*scilicet* virtualiter)».

L'*abdicatio* non consiste solo nel cedere la *voluntas habendi*, ma è tanto più perfetta nel darsi, nell'auto-annullamento della volontà individuale – senza specificazioni ma come *facultas* – nella volontà di Dio. Due ragioni sostengono questa volizione meritoria: la prima perché l'uomo ha natura creaturale e la *voluntas humana* deve perseguire il conformarsi alla volontà prima come tensione e fine; la seconda perché in qualche modo anche l'uomo è una cosa, per quanto speciale, e dunque può essere annoverato nella categoria dei beni, che vengono acquisiti o dati:

> Et ideo in dando se Deo duplex ratio intelligi potest, scilicet obedientie, quia voluntas humana Deo data est ad faciendum quidquid Deus vult; alia vero ratio est in quantum homo quedam res est animata, sicut alie res inanimate, et potest esse in bonis […][23].

In quell'identità *dare se* = *abdicare voluntatem* che mi pare instaurarsi nel testo[24], credo emerga chiaramente la risoluzione

[22] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 37 *Quod habere in communi repugnat perfecte abdicationi omnium rerum*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 12r-13r: f12v: «principale enim in paupertate evangelica est dare Deo et abdicare a se potestatem habendi, quia in hoc tollitur spes habendi que est venenum cupiditatis […]».

[23] Henricus de Careto,*Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 37, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 12r-13r: f. 12v.

[24] Altri luoghi invitano ad una interpretazione così radicale e piena dell'*abdicatio*, quale fenomeno complesso, come il seguente, trascritto a titolo esemplificativo dal cap. 26 *De rationibus quare pauperes Christi nichil habere debent*, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 9r: «Quoniam autem voluntas est principativa in humanis actibus, propter rationem sue libertatis, que respicit bonum perfectum, ideo ratio omnium actuum humanorum respicit intellectum et voluntatem, ut fini perfecto unibiles, propter cognitionem et amorem in Dei contemplatione. Et ideo quidquid est contrarium vel impedimentum vel inutile contemplationi vel fini universalis caritatis, abdicandum est. Unde Augustinus, X *Confessionum*, ad Deum loquens, dicit: 'Minus te amat qui tecum aliquod amat,

dell'uomo nella sua *voluntas* e dunque il primato antropologico della volontà. Ancora più esplicito è un estratto dal capitolo 68 che in apertura associa alla *voluntas* il concetto di *libertas*, come connaturato, iscritto nel suo statuto – e a questa libertà rinuncia il religioso che professa un voto (*abdicatio*) – per poi affermare:

> quod est summum in abdicatione, quia plus est dimittere se et dare se Deo quam sua: nichil enim magis est secundum hominem quam voluntas, que non solum dimittit sua, sed posse habere quecumque: fit enim incapabilis omnis dominii et proprietatis et omnium que ad hec necesse est sequi[25].

Nelle riflessioni del teologo ligure, nulla ha più valore della volontà, facoltà che caratterizza l'essere umano, tanto che nella sua volontà egli c'è tutto quanto (costituendo la sua ricchezza più grande) e rinunciarvi è rinunciare a quanto di più profondo e proprio lo caratterizzi in quanto tale. Nella citazione estrapolata, scelta come titolo, si trova dunque condensato il volontarismo, *lato sensu*, di Enrico del Carretto.

L'*abdicatio voluntatis* determina l'assunzione della povertà radicale, temporale e spirituale. Un luogo dal capitolo 37 polemizza contro l'*habere in communi* dei cenobiti. Essi, pur avendo derogato al patrimonio personale, tuttavia mantengono una forma di *voluntas* temporale e spirituale che si manifesta nel

quod propter te non amat'. Non enim possumus 'duobus dominis servire', scilicet 'Deo et mammone'. Abdicatio autem voluntatis respectu intellectus est abstractio in cognitione, ne cogitentur nisi divina vel divina ratione. […] Hec igitur abstractio in intellectu est nichil venire in mentem ex causa, voluntati proprie placitum, sed contrarium. Quando vero in mentem ex voluntate veniunt placita, scilicet mala vel imperfecta, tunc vel est peccatum vel periculum, eo quod imperfectum tale – propter legem peccati – appropinquat ad contrarium: est enim desiderium peccati et carnis circa res mundi, unitum vel facile unibile desiderio nature, sed non est unibile caritatis desiderio, quod remaneat desiderium criminosum, sed vel penale vel veniale. Quod si est penale, facile transit in peccatum veniale vel mortale. Abdicatio vero respectu potentiarum appetitivarum dicitur mortificatio, nam in voluntate est desiderium naturale vivendi ad desiderium legis peccati quod est cupiditas, et desiderium legis Christi que est caritas que complet nature desiderium et mortificat cupiditatem».

[25] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 68 *Quomodo dominium vel proprietas, possessio, usufructus et ius utendi et simplex usus facti se habeant ad invicem secundum gradum perfectionis respectu legis Christi*· ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 22v.

consenso richiesto e dato per operazioni di ordine temporale che concernono il monastero e nell'elezione comunitaria dell'abate. Nell'esprimere una preferenza o un consenso è evidente che la loro *voluntas* non è completamente morta o rinnegata, così come la povertà è dei singoli ma non appartiene all'istituzione che è invece proprietaria[26].

L'*abdicatio voluntatis* segna l'uscita dal mondo e dall'impianto civilistico per aderire alle modalità del *vivere* e dell'*uti naturaliter* preesistenti e garantiti all'uomo senza rischio di perdere la vita e sanciti solennemente dalla *Exiit qui seminat*: «simplex usus sufficit naturae». Non entro nel merito di questo snodo essenziale, per altro già a fondo discusso in *Franciscana*[27]; a completamento segnalo tuttavia il riscontro di un uso particolare della teoria condivisa con Bonagrazia da Bergamo sulla doppia consistenza degli atti, intrinseci ed estrinseci, a mo' di un Giano bifronte rivolti verso l'interno e verso l'esterno. Mentre infatti nel trattato del procuratore dell'Ordine la teoria serve a giustificare presunti comportamenti di Cristo disarmonici e discordi rispetto alla povertà radicale e alla perfezione di vita (il possesso dei *loculi*, l'uso del denaro, l'episodio della fuga dal martirio) dicendo che l'atto visibile è partecipativo delle miserie umane (la teoria della *condescensio infirmorum*), per Enrico del Carretto anche la *paupertas* consiste di un atto invisibile, intimo (l'*abdicatio voluntatis*) e di un atto estrinseco, osservabile (la pratica dell'uso semplice delle cose, senza pretesa di alcun diritto). L'uso di fatto costituirebbe allora l'evidenza della rinuncia alla propria volontà.

[26] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 37 *Quod habere in communi repugnat perfecte abdicationi omnium rerum*, ms. BAV, Borg. lat. 294, ff. 12r-13r: f. 12v: «Item, circa habere in communi, ut habent monasteria, in alienationibus et aliis obligationibus rerum monasterii requiritur consensus conventus et abbatis, nec sine eis valet quod fit. […] Quare voluntas monachi non est perfecte mortua circa temporalia, quia eius consensus requiritur in communi proprietate monasterii alienanda, sed quia iure concessum est; in spiritualibus enim manet voluntas, nam vere eligunt prelatum, et similibus».

[27] Emili, *Tra* voluntas *e* necessitas, pp. 173-178.

Altre considerazioni e strategie difensive del vescovo di Lucca lasciano intravedere una risposta diversa, forse complementare alla prima, sul come sia possibile nei fatti, materialmente, rinunciare alla propria volontà. Enrico raccoglie citazioni evangeliche[28] che interpreta come professioni di rinuncia degli apostoli non solo ai beni temporali «quia actu pauca reliquerunt» quanto piuttosto alla *facultas habendi*. Il voto di rinuncia perfeziona e immobilizza l'atto volitivo intrinseco. Azzardo dunque, su suggestioni di Parisoli, la possibilità di leggere la valenza della professione di rinuncia *ante litteram* secondo quella che i linguisti contemporanei chiamano performatività del linguaggio. La parola performatrice assolve la funzione di atto e pone in essere una realtà che prima non era, dunque è parola creatrice che, mentre si pronuncia, rende reale il contenuto proferito, dà consistenza al contenuto emesso. In effetti, nel pensiero di Enrico del Carretto, pare che la *voluntas* da sola non basti. È necessario un voto che obblighi, che suggelli l'*intentio* e la renda *status* vincolante[29].

[28] Tra le più significative, addotte a favore della povertà altissima dei Minori, raccolte e discusse anche nel cap. 25 *De modo virtuoso se habendi monachorum vel pauperum Christi circa res in generali*: *Ecce, nos reliquimus omnia et secuti sumus te* (*Mt*. 19, 27) costituirebbe la professione di rinuncia degli Apostoli (*abdicatio*) non solo ai beni temporali posseduti «quia actu pauca reliquerunt» quanto piuttosto alla *facultas habendi*; *Si quis vult post me venire, abneget semetipsum* (*Lc*. 9, 23); *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia que possides* (*Mt*. 19, 21): l'autore inserisce la *voluntas* in quell'*omnia* che è l'insieme di «res corporales et incorporales ut iura et actiones et similia»; se beni materiali e diritti si possono vendere, rendere e alienare, la volontà personale si può rimettere alla volontà altrui con un atto di abdicazione.

[29] Il *votum* costituisce uno dei cardini del parere espresso da Bonagrazia da Bergamo, cfr. Oliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo*, pp. 331-335: p. 333: «Ex predicta autem determinatione et diffinitione ecclesie (*scil*. Exiit qui seminat) eliciuntur tres conclusiones. Prima quod apostoli huiusmodi abdicationem omnium rerum, tam in speciali quam in communi, voverunt. Quod sic probatur. […] Quod confirmatur, quia conditio potior abdicationis temporalium non actenditur secundum actum exteriorem, qui est relinquere sive abdicare de facto res temporales, set principaliter actenditur secundum actum interiorem, qui est nolle habere res temporales et eis velle carere propter Deum. Et ex isto actu principaliter censetur abdicatio meritoria. Abdicare autem temporalia et eis velle carere, sic quod in potestate sua sit licite velle et posse habere res temporales cum sibi placuerit, est alterius rationis, quam abdicare propter votum et promissionem, sic quod numquam eas liceat habere nec velle habere. Quia illa, que fit ex voto, est maioris meriti, quam illa, que fit ex simplici proposito».

Diversamente che per l'Aquinate, la povertà costituisce nel pensiero di Enrico una delle vie di perfezione all'interno della Chiesa: su questo livello si accende dunque la polemica o lo scontro sulle perfezioni. Enrico contempla vie diverse eppure, quanto a perfezione pauperistica, nessuno è più perfetto dei Minori che hanno come paradigma la presunta povertà totale di Cristo e degli apostoli. Egli sostiene infatti che la professione di rinuncia ai beni e alla *voluntas habendi* non è necessaria per i vescovi a meno che essi non vogliano: è il caso del nostro autore, francescano e vescovo, ma un vescovo non francescano potrà essere perfetto nell'amministrazione, nella partecipazione cioè dei beni della chiesa ai fedeli, ma non nella povertà, in ragione dei diversi ministeri svolti nella chiesa, della diversa vocazione.

E pare di grande praticabilità e universalità, sede forse del fascino del messaggio francescano, l'affermazione seguente: «videmus quod in potestate cuiuslibet est, et hominis et mulieris, sequi Christum in summo statu paupertatis», in cui l'autore presenta una scelta di vita contrastante con il mondo, che uomini e donne possono abbracciare e anche più facilmente accessibile in quanto non derivante da un *curriculum* accademico ma posta *in interiore hominis*[30]. Diverse strade conducono alla perfezione, ma i chierici che vantano un patrimonio personale sono nella perfezione della povertà meno perfetti dei poveri di Cristo che hanno rinunciato insieme con le *res*, anche a se stessi[31].

[30] Il brano, dal quale è stata estrapolata la citazione, suona così: «videmus quod in potestate cuiuslibet est, et hominis et mulieris, sequi Christum in summo statu paupertatis, qui intelligitur in *Nolle possidere aurum*; sed non est in sua potestate esse in summo statu docendi vel prelatione. Item, videmus quod est summus status docendi in prelatis, cui non est necessario annexa summa paupertas» (Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 48 *Quod predictum mandatum non est permissio, sed preceptum*, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 16r).

[31] Henricus de Careto, *Tractatus de statu dispensativo Christi*, cap. 24 *De diversis modis participandi laicorum et clericorum res temporales*, ms. BAV, Borg. lat. 294, f. 8v: «quia possunt (*scil.* clerici) habere proprium ut laici, ideo in hoc a perfectione deficiunt, quia nolunt sua vendere et dare pauperibus».

3. *L'ambiguità di fondo e prime conclusioni*

L'ambiguità è quella della *voluntas* che nelle riflessioni di Enrico del Carretto allontana da Dio e avvicina a Dio, è lo strumento di azione sul mondo, persegue il disegno della creazione e contribuisce ad estraniarne l'uomo, tant'è che la perfezione consiste nel rinunciare alla propria volontà come ultimo e pericoloso legame con il mondo, perché niente è più prezioso, ma al contempo forse niente è più pericoloso nei suoi desideri. È dunque un valore quando si concreta massimamente nella rinuncia a se stessa. Coloro che abdicano alla volontà si autoesiliano dal mondo positivo creato dall'uomo, per mostrare che è possibile un sistema alternativo, in cui la *voluntas* è annichilita nella *voluntas Dei*. Si manifesta così una realtà coesistente al mondo quale lo conosciamo, e ad essa alternativa, una realtà di libertà delle cose e non di schiavitù delle stesse, una realtà in cui non la *voluntas* dell'uomo, ma quella di Dio è creatrice e regolatrice e normativa com'era nello stato di natura. Inseriti nel mondo ma portatori di valori altri, i Minori sono supportati in questo dall'esempio di Cristo, dall'uso semplice di fatto concesso loro dalla natura, nonché dall'equiparazione ad alcune categorie umane marginali già presenti nella romanistica.

Per concludere: il *De statu dispensativo Christi* presenta un taglio estremamente originale all'interno del panorama letterario della crisi pauperistica: diversamente dalle altre apologie che toccano marginalmente il tema della volontà o non lo contemplano affatto, come ha mostrato Roberto Lambertini nel suo contributo in questo volume, è l'unico testo infatti nel quale si sviluppi una compiuta teoria francescana della volontà legata alla povertà e alla teologia della storia con una messe abbondante di considerazioni sulla quale verte la difesa della peculiarità dell'Ordine dei Minori. Il primato enriciano della volontà è sia di ordine teologico (la creazione è espressione della *voluntas* divina), che antropologico nel senso che tutto ciò che viene dal soggetto viene dal suo *velle*, tutto ciò cui si aderisce non può essere senza il consenso, senza la partecipazione della sua volontà.

Mi pare dunque che l'autore possa meritare un posto tra i pensatori francescani della volontà in quel percorso sicuramente non lineare che da Pietro di Giovanni Olivi, *questio Quid ponat ius, vel dominium* conduce alle compiute dottrine politico-volontariste e filosofico-volontariste formulate da Guglielmo da Ockham[32].

[32] La questione dell'Olivi è edita da F. Delorme, *Question de P. J. Olivi 'Quid ponet ius, vel dominium' ou encore 'De signis voluntariis'*, «Antonianum», XX (1945), pp. 309-330. Tra gli studi più rilevanti concernenti il cosiddetto 'volontarismo' di matrice francescana segnalo Prezioso, *L'evoluzione del volontarismo*; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Pustet, München 1962, trad. it. di A. Bizzotto, A. Poppi, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana, Padova 1976; A.G. Manno, *Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto*, «Filosofia», 34 (1983), pp. 244-276; Id., *Il volontarismo teologico, etico e antropologico di G. Duns Scoto*, Sangermano, Cassino 1986 (Il problema di Dio nei grandi pensatori, 2); Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino*.

Fabrizio Amerini

Contingenza, volontà e libertà in Pietro d'Aquila

Gli appellativi di *Scotellus* o *Doctor succintus* o *sufficiens* che la tradizione ci ha tramandato definiscono con precisione lo stile filosofico del *Commento alle Sentenze* di Pietro d'Aquila[1]. Come già Marta Vittorini ha avuto modo di mettere in risalto studiando il tema delle idee divine[2], il *Commento alle Sentenze* di Pietro d'Aquila si presenta come una riproposizione in forma semplificata delle dottrine scotiane. Ciononostante, il modo in cui Pietro riorganizza le dottrine di Scoto non è privo di originalità e interesse. Sul piano storico, ad esempio, esso testimonia del ruolo di mediazione svolto dal *socius* o *secretarius* di Scoto, Guglielmo di Alnwick, nella formazione di un trend di pensiero scotista in Italia. In questo contributo intendo dare un esempio del concreto procedere filosofico di Pietro, ricostruendo la sua posizione quanto al rapporto tra contingenza, volontà e libertà.

Chi legge il *Commento alle Sentenze* di Pietro d'Aquila incontra una certa difficoltà a far emergere la posizione di Pietro

[1] Su vita e opere di Pietro d'Aquila, si vedano A. Chiappini, *Fra Pietro d'Aquila 'Scotello' O. Min., celebre scolastico del Trecento (†1361)*, «Miscellanea Franciscana», 61 (1961), pp. 283-310, e A. Dragonetti, *Le vite degli illustri aquilani*, Francesco Perchiazzi editore, L'Aquila 1847, pp. 60-66. Per ulteriori riferimenti bibliografici, si può consultare la voce su Pietro d'Aquila curata da S. Meier-Oeser in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* al sito http://www.bautz.de/bbkl/p/petrus_d_aq.shtml.

[2] Cfr. M. Vittorini, *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in M. Carbajo Núñez (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*, Antonianum, Roma 2008, pp. 752-792.

riguardo al tema qui in esame. Al di là dell'importante dipendenza, anche verbale, di Pietro da Scoto, il problema maggiore è dato dalla forma stessa del *Commento* di Pietro. L'edizione curata da Cipriano Paolini nel 1907-1909 riporta un testo molto succinto, dove alcune distinzioni sono solo abbozzate. Ciò che manca, in alcuni casi, è una base documentaria sufficiente per ricostruire la posizione di Pietro. Non è questa la sede per affrontare il problema editoriale del *Commento* di Pietro, ma si può comunque notare come non sia da escludere che il testo dell'edizione Paolini sia il risultato di una *reportatio* delle lezioni di Pietro. Se così fosse, questo potrebbe spiegare il carattere schematico e cursorio dell'opera. Alcuni elementi – come la ricorrenza di argomenti in seconda persona, il riferimento al maestro in terza persona, la presenza di alcune espressioni legate alla comunicazione orale – sembrano deporre in questo senso[3]. Solo l'edizione critica del *Commento*, ad ogni modo, potrà chiarire questi aspetti e verificare tale ipotesi. Questa premessa era però d'obbligo, perché a causa della brevità del testo talvolta la ricostruzione degli argomenti di Pietro può essere solo congetturale.

1. *Contingenza*

Tradizionalmente, la dimostrazione della libertà del volere è collegata alla preliminare dimostrazione della contingenza del mondo dei fenomeni naturali. L'anti-necessitarismo o anti-meccanicismo viene spesso visto come un passaggio logico obbligato per sostenere la libertà del volere, anche se, a rigore, questo passaggio non appare del tutto necessario. La dimostrazione della libertà del volere può avvenire anche attraverso altre vie: si pensi, ad esempio, a una distinzione come quella introdotta da Kant tra un piano fenomenico, regolato da leggi causali e necessarie, e

[3] Si veda, a titolo di esempio, Petrus de Aquila, *Commentaria in IV Libros Sententiarum*, II, d. 3, q. 4, ed. C. Paolini O.F.M., tt. I-IV, Conv. SS. Annuntiationis, Levanto 1907, II, p. 132: «*Respondet* glosando Augustinum quod ipse intelligit terminative, non effective». D'ora in avanti, per brevità, mi riferirò a quest'opera con la sigla *Sent.*

un piano noumenico, in cui la libertà del volere e dell'agire può invece essere difesa. In linea di principio, una visione necessitaristica o meccanicistica del mondo non è incompatibile con l'affermazione della libertà del volere.

Questa non-incompatibilità, però, deve essere precisata. Si deve tener presente, infatti, che quando si parla di anti-necessitarismo, sono in gioco diverse accezioni di necessità. Nella discussione che Pietro d'Aquila fa sulla necessità *vs.* contingenza del creato, in particolare, due questioni tendono a sovrapporsi: 1) il problema della necessità del creato inteso come inevitabilità e costrizione della volontà creatrice di Dio, e 2) il problema della necessità del creato inteso come libertà della volontà creatrice divina di creare un mondo di fenomeni tra cui vige un nesso di necessità causale. Rispetto a questo secondo problema, possono essere distinti almeno tre diversi sensi di necessità, che potremmo così esprimere: (i) Dio ha voluto un mondo in cui, data una causa, segue necessariamente un effetto; (ii) Dio ha voluto un mondo in cui è necessario che, data una causa, segua un effetto; (iii) Dio ha voluto un mondo in cui è necessario che vi sia quella data causa, da cui segue necessariamente quel dato affetto. Dalle prime due tesi non segue necessariamente la terza. Come è evidente, le prime due tesi ipotizzano un vincolo di necessità *formale*, condizionale, che riguarda due fenomeni qualsiasi, mentre la terza tesi ipotizza un vincolo di necessità *materiale* che riguarda invece fenomeni particolari. Una prima cosa che può essere notata è che nel suo Commento sentenziario, Pietro non distingue chiaramente questi diversi sensi di necessità, né tantomeno le due questioni sopra menzionate, anche se entrambe in qualche misura emergono dal suo Commento.

Pietro inizia a discutere il problema della contingenza del mondo nelle distinzioni finali del Commento al libro I delle *Sentenze*. L'argomento di Pietro non ha tuttavia quell'andamento continuo, deduttivo e lineare, che uno si aspetterebbe: non parte, cioè, dall'affermazione della volontà di Dio per giungere all'affermazione della contingenza del mondo (siccome Dio crea con un atto di volontà, allora il creato è contingente), ma spesso segue il

percorso inverso (siccome il creato è contingente, allora Dio lo ha creato con un atto di volontà). In molti casi, Pietro segue questa seconda via: dapprima Pietro argomenta che alcune cause seconde causano alcuni effetti in modo contingente, e quindi che qualcosa accade ed esiste nel mondo in maniera contingente; da ciò Pietro inferisce che Dio stesso, in quanto causa prima, ha causato alcuni effetti in maniera contingente; allora Pietro conclude che, siccome la causa della contingenza risiede nella volontà, Dio ha causato in maniera contingente in quanto agente volontario. Da ciò segue l'affermazione che la volontà di Dio è la radice della contingenza del mondo creato[4]. Come vedremo più avanti, però, non mancano casi dove la deduzione segue la via inversa.

L'argomento appena schematizzato, come si può notare, non è nuovo, ma costituisce una ripresa del ragionamento di Scoto. In generale, anche nella spiegazione del processo di creazione, Pietro non sembra discostarsi da una consolidata tradizione teologica, di remota derivazione agostiniana, che era stata fatta propria anche da Scoto. Il processo di creazione è spiegato da Pietro secondo le caratteristiche tradizionali dell'esemplarismo agostiniano delle *83 quaestionum* (q. 46). In Dio si distinguono due facoltà, l'intelletto e la volontà. Tramite la sua volontà, Dio opera una scelta di preferenza tra le infinite idee delle cose logicamente possibili e reciprocamente compossibili, idee che si delineano come forme intellettuali esemplari. Siccome Dio è la causa efficiente prima di ogni cosa, si ha che Dio agisce *ad extra* in conformità a un modello. Tali modelli sono appunto le idee divine. Ora, tutto ciò che agisce, agisce sempre in vista di un fine. Dio dunque conosce, sulla base di un certo modello, il fine per il quale agisce e, tramite la sua volontà, opera ordinando le cose verso quel fine. È su questo fondamento, tra le altre cose, che Pietro, distinguendo il punto di

[4] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 35, q. 1, ed. Paolini, I, p. 354: «Eo modo moventur causae secundae, quo moventur a causa prima; sed secundae causae aliquae movent contingenter; ergo prima causa movet contingenter. Sed causa prima contingentiae est voluntas; ergo est in Deo formaliter voluntas»; cfr. anche I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, p. 387: «Primo supponitur quod prima causa totius contingentiae est voluntas divina». Il tema è trattato in modo più esteso in I, d. 39, q. 1.

vista dei filosofi da quello dei teologi, prende posizione contro la tesi averroista (*opinio Commentatoris est heretica et falsa*) che Dio non conosce che sé stesso e le idee universali che esistono in lui[5]. A questo principio Pietro contrappone la tesi che Dio possa conoscere i particolari al di fuori di sé. Per provare questo punto, la mossa di Pietro consiste in una doppia distinzione.

In primo luogo, Pietro distingue l'oggetto di conoscenza inteso come causa movente di un atto conoscitivo dall'oggetto inteso come causa terminante. Nel primo senso, è scontato che Dio non conosca nessun particolare, perché nessun particolare è in grado di attivare la conoscenza di Dio, in quanto nessun particolare può esistere anteriormente alla conoscenza che Dio ha di quel particolare; ma nel secondo senso, Dio può conoscere tutti i particolari, nella misura in cui la sua conoscenza si arresta ai particolari che egli stesso ha volontariamente creato.

Per precisare ulteriormente questo punto, Pietro introduce una seconda distinzione: nessun particolare può terminare la conoscenza divina in modo primario e diretto (*secundum propriam rationem*), perché un tale atto di terminazione dovrebbe essere commisurato all'atto di conoscenza divina (*necessario coexigitur ad istum actum*), ma nessun particolare, di per sé finito, può essere commisurato a un atto infinito; la conclusione, allora, è che Dio conosce i particolari nella misura in cui tali particolari sono contemporaneamente conosciuti nell'atto di conoscenza di quell'unico oggetto che può essere commisurato a un atto di conoscenza divina, ossia l'essenza divina stessa[6]. Come per Tommaso d'Aquino, così anche per Pietro la conoscenza che Dio ha delle cose create è la conoscenza che Dio ha della propria essenza come imitabile da parte di quelle cose. Il rapporto di imitabilità di una cosa rispetto all'essenza divina esprime, precisamente, l'idea che Dio ha di quella cosa. Dio conosce le cose create, così, cono-

[5] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 35, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 354-357.
[6] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 35, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 358-359.

scendo le proprie idee di quelle cose, ossia conosce le cose in quanto imitazioni della propria essenza[7].

Come è evidente da queste brevi note, Pietro non si sforza di elaborare una dottrina originale delle idee divine, ma si accontenta di recuperare una dottrina piuttosto tradizionale. Così facendo, la sua concezione delle idee divine solleva vari problemi, che Pietro lascia interamente indiscussi. Come si è detto, Pietro nega che Dio possa conoscere, in qualche misura, direttamente le cose create. La conoscenza che Dio ha delle cose è il risultato di una scansione siffatta: dapprima l'intelletto divino conosce la propria essenza in modo assoluto, poi la conosce come delimitata dalle idee e, quindi, come imitabile da parte delle creature. Questa scansione, però, appare inconciliabile con la tesi, che Pietro attribuisce a Scoto e che fa sua, che le idee divine siano le cose stesse in quanto conosciute ed esistenti oggettivamente (*obiective*) nell'intelletto divino[8]. A questo riguardo, si tenga anche presente che Pietro tende a distinguere la posizione di Scoto da quella di Aureoli, che aveva invece descritto le idee come l'essenza divina stessa considerata come contenente virtualmente le perfezioni delle cose. Il fatto che Dio possa conoscere le cose solo attraverso le proprie idee, perciò solo come imitazioni della propria essenza, rende la posizione di Pietro difficilmente differenziabile da quella averroista, che come abbiamo detto Pietro invece critica. Per altro verso, Pietro ammette che le idee degli individui esistano in Dio; quando però deve spiegare come sia possibile che Dio conosca i futuri contingenti, Pietro respinge l'opinione di coloro che ritenevano che Dio avesse le idee dei futuri contingenti: se così fosse – argomenta Pietro, seguendo Scoto –, siccome ciò che un'idea rappresenta, lo rappresenta in modo necessario, e ciò che è rappresentato in modo necessario, in modo necessario accade,

[7] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 36, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 364-365. A differenza di Tommaso, tuttavia, Pietro ritiene che Dio abbia idee non solo delle cose attualmente o possibilmente esistenti, ma anche di tutte quelle cose che, in quanto non contraddittorie, risultano conoscibili, anche se tali cose di fatto non esistono né potranno mai esistere. Si veda I, d. 36, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 367-369.

[8] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 36, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 365-367.

seguirebbe che gli eventi futuri non sarebbero contingenti ma necessari[9].

Non mi soffermo oltre, in questa sede, sulla dottrina delle idee divine di Pietro. Per ulteriori approfondimenti rinvio all'articolo di Marta Vittorini, citato in precedenza. Lasciando comunque da parte i problemi che la concezione delle idee divine di Pietro comporta, la conseguenza della sua dottrina per il nostro discorso è evidente: non potendoci essere nessuna ricettività o passività nel conoscere divino, a causa della sua infinità, l'atto con cui Dio conosce sé stesso e, tramite sé stesso e le proprie idee, le cose particolari è un atto attivo e volontario; siccome ogni atto volontario è descritto da Pietro come un atto libero (ritorneremo più avanti su questa identificazione) e l'atto con cui Dio conosce le cose particolari è un atto primo, tale atto risulta primariamente volontario, quindi primariamente libero. Di conseguenza, se Dio crea le cose nel modo in cui le vuole, segue che Dio crea le cose in modo libero; siccome inoltre Dio è supposto conoscere le cose nel modo in cui le vuole, segue anche che Dio conosce le cose in modo libero. Ora, poiché ciò che è voluto e conosciuto in modo libero è contingente, si ottiene la conclusione che Dio crea le cose in modo contingente. Rispetto a quanto detto all'inizio di questo contributo, si può notare come questo sia uno dei casi in cui Pietro deduce la contingenza del mondo partendo dall'affermazione della volontà divina anziché viceversa.

Lungo il *Commento*, Pietro difende a più riprese la tesi che non sono le idee divine ad essere causa o con-causa efficiente delle cose, né Dio in quanto agente razionale, sostrato delle idee, ma Dio in quanto agente volontario. Specificamente, è in occasione della distinzione 38 del libro I, dove viene posta la questione se la scienza di Dio sia causa delle cose (*Utrum scientia Dei sit causa rerum*), che Pietro difende questo punto. La ragione di quanto detto in precedenza – che sia Dio in quanto agente volontario ad essere causa efficiente delle cose – consiste nel fatto che l'intelletto

[9] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 386-388. Si veda *infra*, nota 11.

è il principio rappresentativo di un'azione, mentre la volontà ne è il principio realizzativo, e questo, rispetto a un'azione, appare più rilevante. Infatti, se, *per impossibile*, fossero tolte tutte le altre condizioni, Pietro argomenta che l'atto primordiale della volontà divina sarebbe stato una condizione sufficiente per avere l'effetto della creazione, mentre non lo sarebbe stato l'atto primigenio dell'intelletto divino[10]. La primarietà dell'atto della volontà sull'atto dell'intelletto, rispetto a un'azione, può essere provata per esperienza: non è sufficiente avere l'atto di rappresentarsi di andare in chiesa, ad esempio, per andare realmente in chiesa, mentre l'atto di voler andare in chiesa può essere una condizione sufficiente per andare in chiesa, anche se non ci stiamo rappresentando di andare in chiesa. Sfortunatamente, Pietro si limita solo ad abbozzare l'argomento ricostruito sopra, senza svilupparlo. Un lettore resta perciò con due domande senza risposta: qual è l'impossibilità cui Pietro pensa quando sostiene che l'atto della volontà divina sarebbe condizione sufficiente per avere l'effetto della creazione, anche se, *per impossibile*, fosse tolto l'intelletto divino? E inoltre: è logicamente possibile ipotizzare una situazione in cui l'intelletto divino e le idee divine non svolgono nessun ruolo rilevante, direttamente o indirettamente, nel processo di creazione?

Pietro non risponde a queste domande e in generale la sua spiegazione del processo di creazione appare molto sbrigativa. Pietro, ad esempio, non approfondisce il rapporto tra dimostrazione della contingenza del mondo creato e preliminare accettazione del volontarismo divino. L'atto della volontà creatrice divina, che si configura, come detto, come una scelta di preferenza tra classi di idee logicamente possibili e reciprocamente compossibili, infatti, non è di per sé garanzia della contingenza

[10] Petrus de Aquila, *Sent*., I, d. 38, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 381-382: «Illud principalius facit ad effectum, quo posito ponitur effectus circumscriptis per impossibile omnibus aliis, et non posito non ponitur effectus; sed hujusmodi est actus voluntatis divinae et non intellectus, nam circumscripto per impossibile actu intellectus, si tamen poneretur actus voluntatis poneretur effectus, et non e converso; ergo voluntas est principalius principium».

del mondo creato se prima non si sono escluse altre due situazioni: (i) primo, che la volontà creatrice divina sia stata costretta o condizionata a scegliere una certa classe di idee piuttosto che un'altra, e (ii) secondo, che, a parte l'atto iniziale della volontà divina, tutto il processo successivo sia caratterizzato dalla necessità. In parole più semplici, il fatto che Dio abbia voluto creare il mondo non implica che il mondo creato sia stato voluto come contingente o che Dio lo abbia voluto in modo contingente, perché Dio potrebbe aver voluto creare in modo contingente un mondo non contingente oppure Dio potrebbe essere stato necessitato a voler creare un mondo contingente. Nonostante Pietro non tematizzi apertamente questi problemi, lungo il Commento Pietro fornisce tuttavia indizi su come risolvere queste questioni. Per comprendere la sua posizione, bisogna tenere a mente l'assioma fondamentale della sua dottrina: per Pietro, le proprietà di 'volere' ed 'essere libero' sono logicamente equivalenti, per cui ogni atto di volontà è un atto libero e viceversa; più precisamente, come già Guglielmo di Alnwick aveva notato nell'undicesima delle sue *Determinationes*, la volontà è detta libera in maniera formale e *per se*, ossia nella misura in cui liberamente emette atti di volere, mentre un atto di volontà è detto libero in maniera denominativa, nella misura in cui, cioè, è emesso da una volontà libera. Ammesso questo principio, la conclusione finale del ragionamento di Pietro è facile da derivare: siccome ciò che è libero è per definizione contingente, allora sia la volontà sia i suoi atti – per il fatto stesso, rispettivamente, di volere ed essere voluti – sono contingenti. Sulla base di questo principio, commentando la distinzione 38 del libro I, Pietro neutralizza le due situazioni menzionate sopra come segue.

(i) Quanto al primo punto, cioè la non-costrizione della volontà divina, Pietro sembra ritenere che essa possa essere provata. Ovviamente, non c'è niente di anteriore a Dio che possa aver costretto la volontà di Dio: per definizione stessa di atto creatore, infatti, niente può essere anteriore a Dio. Di conseguenza, se qualcosa ha costretto la volontà di Dio a creare in un modo anziché in un altro, questo può essere solo Dio stesso. Ora,

fatta eccezione per la volontà, gli altri due soli elementi coinvolti nel processo di creazione del mondo sono l'intelletto divino e le idee divine. Quindi, se la volontà di Dio è stata costretta, può essere stata costretta solamente o dall'intelletto o dalle idee. Che rapporto c'è, dunque, tra intelletto e volontà in Dio? Confesso di non essere stato in grado di individuare un passo del Commento dove Pietro abbia dato una risposta diretta a questa domanda. Ciononostante, una risposta può essere ricavata indirettamente, dal modo in cui Pietro spiega il rapporto tra intelletto e volontà nell'uomo. La convinzione fondamentale di Pietro è che l'intelletto non svolga nessuna azione normativa di determinazione della volontà, ma che la volontà autonomamente determini sé stessa. L'intelletto può proporre un fine alla volontà, consigliare e motivarla: ha ciò che con terminologia consolidata Pietro chiama *dominium consilii*; ma non ha un potere coercitivo su di essa, un *dominium imperii*. La prova di ciò, secondo Pietro, è data dal fatto che la volontà è una facoltà che ha il potere di decidere di seguire o non seguire il fine che le viene proposto dall'intelletto, o anche, più radicalmente e più significativamente, il potere di decidere di non decidere o di interrompere, annullare o riprendere un atto di decisione: l'atto di adesione a un fine razionale, la decisione di agire per raggiungere quel fine e l'atto di adesione a questo per così dire 'piano d'azione' sono atti della volontà successivi e realmente distinti, che possono quindi avvenire l'uno indipendentemente dall'altro. Anche di fronte al migliore dei fini possibili, la volontà ha sempre il potere di non aderire o non decidere.

(ii) Quanto invece al secondo punto, cioè la possibilità che Dio abbia voluto un mondo necessario, la risposta data alla questione precedente sembra risolvere anche questo problema. Se Dio non è stato costretto a volere questo mondo piuttosto che un altro, Dio lo ha voluto liberamente e se lo ha voluto liberamente, allora lo ha voluto in modo contingente. Il mondo, dunque, nella sua totalità non può che essere contingente: per Pietro, è uno tra i tanti mondi possibili, un mondo che Dio, per insindacabili ragioni, ha deciso di creare; in quanto tale, non può essere dimo-

strato che sia il migliore né il peggiore dei mondi possibili. Così, se può essere provato che vi è contingenza nel mondo, può anche essere provato che Dio ha creato il mondo in modo contingente. In quanto contingente, il mondo attuale esiste, ma come avrebbe potuto anche non essere in passato, così potrà in futuro anche non essere più, senza che questo implichi nessuna contraddizione.

Il passaggio dalla *modalità* (contingente) di creazione all'*essere* (contingente) del creato – in breve, se Dio ha creato il mondo in modo contingente, allora è contingente che il mondo esista, quindi il mondo creato è contingente – è il punto delicato dell'argomento di Pietro. Qualcuno potrebbe ritenere, infatti, che la contingenza possa essere affermata solo per il mondo nella sua totalità o tutt'al più per il primo degli eventi creati da Dio. Ma come fare a provare che altri eventi del mondo, quelli successivi al primo, possono essere contingenti? Pietro non affronta direttamente questo problema, ma qua e là una risposta affiora dai suoi argomenti. Ad esempio, respingendo l'opinione di chi ammetteva la possibilità per Dio di conoscere i futuri contingenti in quanto inclusi nelle proprie idee o inferibili da esse, Pietro argomenta – con un'apparente *petitio principii*, a dire il vero – che i futuri contingenti non sono necessari perché determinati dalla volontà di Dio e non dal suo intelletto[11]. Nell'argomentare che i futuri contingenti sono determinati dalla volontà di Dio, Pietro respinge anche l'opinione di chi, come Pietro Aureoli, riteneva che Dio conoscesse i futuri contingenti nella misura in cui conosce il concorso delle cause seconde che hanno condotto ad essi. Se così fosse, – argomenta Pietro – si dovrebbe ammettere o che tale concorso è necessario, e allora l'evento stesso risulterà necessario e non più contingente, oppure che tale concorso è contingente, ma in questo caso si ripresenterebbe la difficoltà di spiegare la sua contingenza e la sua conoscenza da parte di Dio.

[11] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, p. 387: «Idea repraesentat ante omnem actum voluntatis quia repraesentat naturaliter; sed futurum contingens determinatur ex voluntate; ergo non repraesentatur per ideas».

Se Pietro non affronta il problema di un atto di volontà creatrice che, in modo contingente, dà luogo a un effetto necessario, va detto che egli affronta invece il problema speculare, cioè quello di un atto di volontà creatrice che, in modo necessario, dà luogo a un effetto contingente. Discutendo nella distinzione 39 del libro I la questione circa la possibilità che qualcosa accada in maniera contingente nel mondo (*Utrum in universo eveniant contingenter aliqua*), Pietro mette in risalto questa ipotesi, ricordando come vi sia qualcuno che salva la contingenza di un evento riferendolo alle cause seconde, mentre ne asserisce la necessità se riferito alla causa prima[12]. In quel luogo, Pietro non nega che la contingenza derivi dalle cause seconde particolari, ciononostante nega che la causa prima agisca necessitando l'effetto. Pietro formula due argomenti, entrambi ripresi dal corrispondente passo della *Reportata Parisiensia* di Scoto. Il primo insiste sul fatto che le cause seconde muovono nello stesso modo in cui sono mosse dalla causa prima, per cui, se la causa prima producesse una causa seconda come necessaria, seguirebbe che la causa seconda stessa produrrebbe un effetto come necessario, conseguenza che gli avversari non sono invece disposti a tirare[13]. Ciò per Pietro appare tuttavia consequenziale, perché una volta che una causa prima produce una causa seconda come necessaria, essa produce come necessario anche il fatto che quella causa seconda produca un determinato effetto. Il secondo argomento, invece, insiste sul fatto che una causa prima non solo agisce su una causa seconda, ma anche sugli effetti della causa seconda, per cui, se agisce necessariamente sulla causa seconda, agirà necessariamente anche sugli effetti della causa seconda[14].

[12] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 393: «Dicit una opinio quod contingentia non debet accipi in ordine ad causam universalem primam, sed in ordine ad causas particulares, et sic contingentia sumitur ex causis particularibus». In *Reportata Parisiensia*, I, dd. 39-40, qq. 1-3, Scoto aveva definito questa ipotesi come impossibile.

[13] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 393: «*Hoc non teneo* quia eo modo causa secunda movet, quo movetur a prima; sed prima causa movet necessario; ergo et secunda».

[14] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 393: «Prima causa prius

Entrambi gli argomenti appaiono, in generale, poco stringenti. Il punto critico è di nuovo il passaggio dalla modalità di creazione al modo di essere del mondo creato. Qualcuno potrebbe continuare a obiettare che l'assunto di partenza viene dato e non dimostrato. Non è contraddittorio pensare che una causa prima possa essere stata necessitata a creare un mondo in cui accadono eventi contingenti o, viceversa, che possa essere stata libera di scegliere un mondo in cui tutti gli eventi sono necessari. Non sembra che nessuna di queste due possibilità possa essere esclusa partendo dalla natura degli eventi creati.

2. *Contingenza e volontà*

Ricapitolando quanto finora detto, abbiamo visto come Pietro, seppur di passaggio, abbia toccato differenti temi: primo, se la volontà di Dio sia stata costretta o necessitata a creare questo mondo; secondo, se la volontà di Dio possa aver creato il mondo come necessario; terzo, se i singoli eventi siano contingenti rispetto alle cause seconde ma necessari rispetto alla causa prima. A questo punto, Pietro tocca l'ultimo problema: se i singoli eventi siano contingenti rispetto alla causa prima ma necessari rispetto alla cause seconde. Si tratta del problema centrale, perché se il mondo nella sua totalità o nel suo inizio può essere detto contingente, rimane da stabilire quale garanzia vi sia che anche i singoli eventi del mondo, tutti quelli che derivano dal primo evento (o almeno una parte rilevante di questi), siano contingenti. Da un certo punto di vista, è inevitabile che la teoria aristotelica delle quattro cause implichi che gli eventi del mondo siano spiegabili perfettamente in termini causali, così che in un senso banale ogni evento risulta necessario: necessario, cioè, rispetto alla sua causa.

Nella soluzione alla questione circa la possibilità per Dio di conoscere i futuri contingenti Pietro affronta questo problema

naturaliter agit in suum effectum quam causa secunda; sed prima causa per te habet necessitatem; ergo prius effectus habet necessitatem quam contingentiam». I due argomenti sono ripresi da Scoto in *Reportata Parisiensia*, I, dd. 39-40, qq. 1-3.

e avanza una prima risposta all'interrogativo posto sopra: come possiamo provare la contingenza di una parte del creato. Di nuovo la risposta di Pietro è sostanzialmente riconducibile a Scoto ed è la stessa che Guglielmo di Alnwick aveva avanzato nella sua tredicesima questione delle *Determinationes*: Dio non conosce i futuri contingenti in sé stessi, ma li conosce perché conosce la determinazione, come non impedibile, della sua volontà, che è la causa produttiva dei futuri contingenti[15]. A questo punto, probabilmente uno studente solleva un paio di difficoltà: primo, se la volontà divina determina i futuri contingenti, essa determinerà anche quella speciale classe di futuri contingenti che sono i nostri atti di volontà; secondo, se la volontà divina determina i futuri contingenti, non è chiaro perché essa determini al bene un individuo e non un altro. La risposta di Pietro alla seconda domanda è quanto meno impertinente: Pietro ricorda allo studente come già Averroè nel suo Commento al IV libro della *Metafisica* avesse fatto presente che *indisciplinati est omnium quaerere causas* e come lo stesso Maestro sentenziario abbia confermato che *non est quaerenda causa voluntatis divinae*. La seconda domanda dunque – sentenzia bruscamente Pietro – non deve essere posta.

[15] Si compari Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, p. 387, con quanto detto da Scoto in *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5. Si legga anche il seguente testo di Guglielmo di Alnwick (Guilelmus de Alnwick, *Determinationes*, q. 13, *Utrum Deus cognoscatur futura contingentia per essentiam suam repraesentantem vel per voluntatem suam determinantem*, ms. BAV, Pal. lat. 1805, f. 109r-v (trascrizione di T.B. Noone; punteggiatura mia): «Tertium principale concluditur ex primo et secundo sic: Si Deus cognoscit futurum contingens, ex primo articulo, et non cognoscit futurum contingens ante actum voluntatis, quia tunc cognosceret futurum contingens per essentiam suam sive per ideam, quod est contra secundum articulum, ergo cognoscit futurum contingens post actum voluntatis divinae, cum isti actus sint ordinati et ista cognitio Dei de futuris contingentibus praesupponit necessario Deum velle illa fore. Sed non sic praesupponeret nisi velle divinum, quo vult illa, requireretur ad hoc quod cognoscerentur. Ergo Deus, cognoscendo se velle futurum contingens fore, scit certitudinaliter quod aliquando erit […]. Intellectus divinus, videns determinationem voluntatis suae ad unam partem contradictionis et cognoscens suam voluntatem esse omnipotentem et non esse impedibilem, novit determinate veritatem illius complexionis futurae, sicut si ego viderem determinationem voluntatis tuae respectu alicuius operabilis et voluntatem tuam non posse impediri nec mutari, scirem illud operabile a te producendum». Colgo qui l'occasione per ringraziare sentitamente Timothy B. Noone per avermi concesso di consultare e citare la sua trascrizione delle *Determinationes*.

Ma per quello che a noi interessa, la risposta alla prima domanda è insufficiente, perché fa emergere il problema che abbiamo in precedenza delineato, senza però che Pietro lo risolva: sebbene la volontà divina determini anche i nostri atti di volontà – osserva Pietro –, ciononostante non li determina come necessari. La distinzione che Pietro introduce a chiarimento, quella classica tra contingenza assoluta e contingenza condizionale (*ex suppositione*), non aiuta più di tanto: se il fatto che domani qualcuno scelga di sedersi, ad esempio, è già determinato rispetto alla volontà divina (*ex suppositione*), come posso dire che tale fatto, *absolute loquendo*, è contingente quando accadrà, se dall'eternità la volontà divina che lo determina non è impedibile?[16]

Pietro si rende conto che manca qualcosa al suo argomento e lo dichiara esplicitamente nelle righe finali della distinzione dove rimanda alla distinzione successiva[17], la quale giunge al nocciolo della questione: Se nell'universo alcune cose accadano in modo contingente (*Utrum in universo eveniant contingenter aliqua*). Il sostenitore del necessitarismo trova una consueta sponda teologica nella caratteristica dell'onniscienza divina e può servirsi, stando al testo di Pietro, di un paio di argomenti strettamente logici: primo, ogni proposizione in cui un predicato è predicato di sé stesso è necessaria, per cui la proposizione «ogni evento futuro è futuro» è necessaria, da cui segue che ogni evento futuro necessariamente accade, per quanto non si sappia esattamente quando l'evento accada; secondo, contingente è ciò che è *possibile ad utrumlibet*, ossia ciò che è indifferente rispetto a un'alternativa contraddittoria, per cui contingente è ciò che può essere o non essere, ma da cui, una volta posto in essere, non segue nessuna

16 Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 387-389. La distinzione tra i due tipi di necessità, di remota ascendenza boeziana, è piuttosto tradizionale. Già utilizzata da Tommaso d'Aquino in *Summa theologiae*, I^{a}, q. 19, a. 3, è ripresa anche da Guglielmo di Alnwick (Guilelmus de Alnwick, *Determinationes*, q. 13, ms. BAV, Pal. lat. 1805, f. 111v).

17 Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 38, q. 2, ed. Paolini, I, p. 389: «Verumtamen sciendum est quod veritas hujus Quaestionis non potest perfecte haberi nisi declaretur quae sit prima causa contingentiae, de quo erit sermo *dist. seq.*».

impossibilità: ora, siccome Dio conosce i futuri contingenti come futuri esistenti, si ha che, se l'evento futuro accade, allora tale evento risulta necessario perché previsto e voluto da Dio come evento esistente; se invece non accade, allora Dio si è ingannato riguardo al futuro, e questo non è ovviamente ammissibile.

I contro-argomenti dati da Pietro, che nelle nostre aspettative dovrebbero risolvere la questione, in realtà deludono. Pietro si limita a inferire la contingenza di alcune cose del creato (segnatamente, gli atti di volontà) da elementi che il sostenitore del necessitarismo rubricherebbe come non contingenti o, comunque, non verificabili. Ad esempio, seguendo Scoto, Pietro menziona la *possibilità* di lodare o biasimare (o, in chiave teologica, di premiare o punire) gli uomini per i loro atti, da cui si ricava che tali atti *devono* essere liberi e non necessitati; l'esperienza soggettiva di *poter* fare o non fare qualcosa; la convinzione indimostrata che la causa prima faccia o *possa* far accadere le cose contingenti come contingenti. Come è evidente, nessuno di questi casi è in grado di provare in modo risolutivo la contingenza dei nostri atti di volontà.

La risposta ai due argomenti logici è invece più impegnata. Al secondo, Pietro risponde che, supposto che Dio sappia che qualche evento futuro accadrà, in virtù della conoscenza che Egli ha di una certa determinazione non impedibile della propria volontà, allora seguirebbe l'impossibile solo se quell'evento futuro non accadesse, ma in assoluto non segue nessuna impossibilità dal non accadere di quel determinato evento futuro[18]. Al primo, Pietro risponde che l'operatore modale *de necessitate* agisce *de dicto* sull'identità tra il predicato e il soggetto, non *de re* sul modo di accadere di ciò cui il soggetto dell'enunciato fa riferimento. Quindi, dal fatto che l'enunciato «A è A» è necessario non segue che A sia necessario[19].

Nel suo complesso, però, la dimostrazione di Pietro che nel mondo alcuni eventi (*scil.* gli atti di volontà) accadono in modo

[18] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 392.
[19] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 394.

contingente risulta poco persuasiva. Solo se un avversario è disposto ad ammettere l'equazione di Pietro tra atto volontario, atto libero e atto contingente, allora i suoi argomenti diventano plausibili. In caso contrario, visto che Pietro non rinuncia al principio di causalità quale principio esplicativo dell'ordine dei fenomeni naturali, resta il problema che un atto di volontà è pur sempre un fenomeno naturale, spiegabile quindi alla stregua di un qualunque altro effetto determinato da una causa. In quanto tale, è possibile in linea di principio determinare il concorso delle circostanze che lo hanno causato. Da questo punto di vista, se un atto di volontà è causalmente necessitato, anche il suo effetto sarà causalmente necessitato. Evidentemente, escludere che un evento esista in modo necessario non è sufficiente a escludere che, data una causa, sia necessario che quell'evento esista.

Riassumendo, Pietro deduce il volontarismo divino dall'esistenza della contingenza nel mondo creato e presuppone che solo la facoltà del volere possa dare origine a eventi o effetti genuinamente contingenti; fallisce, tuttavia, nel dare un buon argomento per provare la contingenza del mondo. Di fatto, gli unici eventi contingenti sono quelli che dipendono dalla volontà e siccome, per definizione, la volontà è libera, gli eventi che dipendono dalla volontà sono liberi. I due soli argomenti non autorevoli elaborati da Pietro insistono o sull'esperienza della libertà del nostro volere[20], presupponendo così ciò che in realtà dovrebbero dimostrare, oppure sull'assunto che la volontà divina abbia voluto il mondo in modo contingente e che ciò che è voluto in modo contingente esiste anche in modo contingente[21]. Come si

[20] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 391-392: «Hoc est contra experientiam, quia quilibet experitur in seipso quod potest facere aliqua et non facere; sed hoc esset falsum si omnia evenirent ex necessitate; ergo». Si noti che Scoto aveva escluso che la contingenza potesse essere provata con una dimostrazione *a priori*, indicando questo stesso argomento di Pietro come una prova solo *a posteriori*: *Reportata Parisiensia*, I, dd. 39-40, qq. 1-3. Pietro non distingue queste due modalità di dimostrazione.

[21] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 392: «Si aliqua eveniunt, eveniunt ut prima causa vult ea evenire; sed prima causa vult aliqua evenire contingenter; ergo aliqua eveniunt in universo contingenter». La dimostrazione che Pietro

è più volte fatto rilevare, però, l'assunto che Dio abbia voluto un evento E non è condizione sufficiente per affermare che E sia contingente, perché Dio potrebbe aver voluto E come necessario. A Pietro non resta che supporre che Dio abbia voluto E come contingente. Il suo argomento sembra essere che se Dio vuole E, allora E accade nel modo in cui Dio vuole che E accada; ma vi è qualche evento E che è contingente, perché può essere e non essere (presumibilmente Pietro pensa che questo succeda perché E accade come conseguenza di un atto di volontà da parte di Dio); da ciò segue che Dio ha creato E come contingente, quindi che ha voluto E come contingente. Sembra essere, di nuovo, la sproporzione tra l'infinità, primarietà e radicale illimitatezza della volontà creatrice divina, da un lato, e la finitezza dell'evento creato, dall'altro, a sancire la contingenza del volere divino[22]. Come detto in apertura di questo contributo, l'impressione è che si mescolino nel ragionamento di Pietro vari aspetti legati alla

avanza della premessa minore di questo sillogismo non risulta chiara; appare come una semplice deduzione nominale ed è forse viziata da circolarità: per definizione, la prima cosa contingente è causa di ogni contingenza; ma la volontà divina è la prima cosa contingente (presumibilmente perché, in quanto atto di volontà, poteva esserci e non esserci); quindi, la volontà divina è la causa di ogni contingenza; ma se la volontà è la radice di ogni contingenza, la conclusione è che la volontà non può volere le cose che in modo contingente. Cfr. pp. 393-394: «*Dico ergo* quod prima causa contingentiae est voluntas divina. *Probo*, quia primum contingens est causa prima omnis contingentiae ad ea quae sunt ad extra; sed voluntas divina est primum contingens ad ea quae sunt ad extra; ergo voluntas divina est prima causa contingentiae. *Major* probatur ex Philosopho 2. *Metaph*., ubi dicit quod primum in unoquoque genere est causa in omnibus aliis ut sint talia […]. *Praetera*, illud est causa prima contingentiae respectu cujus est omnis contingentia; sed ex ordinatione et dispositione divinae voluntatis est omnis contingentia; ergo voluntas divina est prima causa».

[22] Petrus de Aquila, *Sent*., I, d. 39, q. 2, ed. Paolini, I, p. 396: «Quod autem velle divinum respectu contingentium sit contingens, probatur sic: Voluntas nihil vult necessario nisi quod habet habitudinem necessariam ad primum ejus obiectum, idest ad essentiam divinam; sed contingentia non habent necessariam habitudinem ad essentiam divinam; ergo voluntas non vult illa necessario, et per consequens vult ea contingenter. – *Confirmatur*, quia potentia quae est indeterminata ad duo opposita contingenter se habet ad ista; sed voluntas divina est indeterminata ad duo opposita; ergo contingenter se habet ad illa»; cfr. anche Petrus de Aquila, *Sent*., I, d. 45, q. 1, ed. Paolini, I, p. 427: «Deus vult creaturas ut sunt extra contingenter tantum et non necessario. Cujus ratio est, quia sic Deus vult alia a se ut habent esse extra, et quomodo producit ea; sed producit ea contingenter; ergo vult ea contingenter et non necessario».

contingenza di un evento che non sono adeguatamente distinti: da un lato, la contingenza radicale del mondo o, se si vuole, la contingenza del volere divino, che si traduce nella questione se Dio sia stato necessitato a creare il mondo o a creare questo particolare mondo; dall'altro, la contingenza propria del mondo, ossia se tutti gli eventi non siano stati creati da Dio come necessari anziché come contingenti.

3. *Contingenza, volontà e libertà*

Al di là dei problemi sollevati dagli argomenti di Pietro, quanto finora detto mostra con evidenza come Pietro abbia seguito Scoto nell'identificare la causa prima della contingenza del mondo creato nella volontà divina. La volontà divina è vista come la causa della contingenza del mondo creato, mentre quest'ultima come la condizione che permette di asserire l'esistenza di una volontà creatrice. A Pietro resta un ultimo aspetto da chiarire: come può la volontà divina, di per sé immutabile e indifferente rispetto all'alternativa che si pone nel caso di una qualunque scelta, determinarsi verso uno dei due rami dell'alternativa?[23] Nel rispondere a questa domanda, il riferimento a Scoto diventa esplicito. In particolare, Pietro segue da vicino quanto Scoto aveva detto nei *Reportata Parisiensia* (I, dd. 39-40, qq. 1-3), ritenendo che la risposta possa essere data riflettendo sull'analogia tra volontà divina e volontà umana.

Secondo Pietro, la volontà nell'uomo è una facoltà che ha quattro caratteristiche:

(C1) è in potenza a un atto, cosicché essa precede l'atto;
(C2) è in potenza passiva ad atti diversi e opposti;
(C3) attraverso tali atti si determina verso oggetti diversi;
(C4) determinandosi verso oggetti diversi produce effetti

[23] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 2, ed. Paolini, I, p. 396: «Sed hic videtur dubium quomodo voluntas Dei indeterminata ad opposita ab aeterno potest se determinare ad alterum istorum sine sui mutatione».

diversi[24].

A parte le prime due caratteristiche, che introducono un'imperfezione e che quindi non possono essere attribuite a Dio, si può pensare che la volontà divina si comporti in modo analogo a quella umana quanto alle ultime due caratteristiche. Se così è, la volontà divina può essere descritta come una facoltà che, attraverso un unico atto infinito, contenente virtualmente ogni possibile atto successivo, si determina dall'eternità a tutte le cose a cui si determina, per cui può essere concluso che Dio conosce necessariamente tutto ciò che conosce nella misura in cui conosce questa illimitata e non-impedibile determinabilità della sua volontà. Così, tramite la sua volontà, Dio conosce sia i singoli oggetti-effetti della sua volontà (con una necessità condizionale, perché dipendente dalla sua volontà: se Dio vuole qualcosa, Dio conosce necessariamente la cosa che vuole)[25], sia quegli oggetti-effetti che non vuole e non può volere, come il male: il male – precisa Pietro – non è contro la volontà di Dio, ma oltre la sua volontà; la volontà divina è neutrale di fronte al male, mentre essa include ogni bene[26]. Dio, dunque, conosce ciascuna cosa in quanto la vuole e non viceversa, per questa ragione Pietro ritiene che la scienza che Dio ha dei futuri contingenti non sia in assoluto necessaria, sebbene lo sia in modo condizionale[27]. Il fatto

[24] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 396-397: «Et dicit hic Scotus *primo* per simile de voluntate nostra, nam voluntas nostra est in potentia ad actum, ita quod praecedit actum. *Item* est in potentia passiva ad diversos et oppositos actus. *Tertio* voluntas nostra per diversos actus determinat se ad diversa objecta. *Quarto* voluntas nostra ut tendit in diversa objecta producit diversos effectus».

[25] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 396-397: «*Secunda conclusio* declaratur sic: Cum enim intellectus divinus ab aeterno cognoscit voluntatem divinam vel suam et omnes determinationes ejus, si voluntas determinavit aliquid futurum fore, illud cognoscit intellectus divinus necessario necessitate suppositionis, scilicet quia voluntas sic determinavit […]. Voluntas divina per unum actum illimitatum continentem virtualiter omnem actum, potest se determinare ab aeterno ad hoc vel ad illud, ita quod voluntas divina per unum actum illimitatum potuit facere quidquid posset fieri per omnes actus formales in creaturis».

[26] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 47, q. 1, ed. Paolini, I, pp. 435-436.

[27] Petrus de Aquila, *Sent.*, I, d. 39, q. 2, ed. Paolini, I, pp. 395-397: «*Prima conclusio* probatur sic: Nihil est simpliciter necessarium, quod de necessitate supponit aliquod contingens; sed scientia Dei de contingentibus necessario praesupponit aliquid contin-

che la volontà di Dio, fin dall'eternità, abbia scelto in un senso e non in un altro non toglie che la volontà di Dio, in quanto volontà, sia stata libera fin dall'eternità, perché fin dall'eternità Dio ha potuto scegliere tra un'infinità di scelte possibili.

Abbiamo già avuto modo di notare più volte come sia una convinzione fondamentale di Pietro che la volontà sia una facoltà intrinsecamente libera. Pietro non si dilunga mai a spiegare perché la volontà sia libera, ma sembra accontentarsi di assumere che non può essere necessitato ciò che ha la possibilità di essere (o di agire) diversamente da come esso è (o da come esso agisce). Il fatto di avere una molteplicità di alternative possibili tra cui scegliere sembra essere, per Pietro, la condizione metafisica che giustifica e garantisce la libertà del volere. Tra le righe, così, emerge uno schema di deduzione della libertà del volere di questo tipo: la volontà *può* scegliere uno dei rami di un'alternativa e comunque *deve* sempre scegliere tra lo scegliere e il non scegliere. Da un lato, la volontà *può* – e non *deve* – scegliere uno dei rami di un'alternativa, perché essa può anche scegliere di non scegliere. Di conseguenza, se può scegliere, essa deve essere libera di scegliere. Dall'altro lato, se la volontà *deve* scegliere tra lo scegliere uno dei rami di un'alternativa e il non-scegliere, essa deve poter scegliere, quindi deve poter essere libera. Ma se deve poter essere libera, essa è libera.

Non ci sono molti luoghi del Commento dove Pietro approfondisce il legame tra volontà e libertà. Uno dei più espliciti è forse dato, nel II libro, dalla distinzione 6, dove viene posta la questione se il peccato di Lucifero sia stato formalmente un atto di superbia o di lussuria. In quel luogo, Pietro recupera ancora una volta la dottrina di Scoto, inserendovi tuttavia una distin-

gens, scilicet divinum velle ad extra; ergo scientia contingentium non est simpliciter necessaria […]. Ad primum principale, dico quod sicut scientia Dei est infallibilis ita est necessaria; sed scientia de contingentibus est infallibilis ex suppositione, ergo similiter est necessaria ex suppositione»; I, d. 39, q. 1, ed. Paolini, I, p. 392: «*Eodem modo* dico *ad secundum*: cum dicitur, illud quod non potest impediri evenit de necessitate, *concedo* si illud simpliciter non potest impediri. Et tu dicis: illud futurum praescitum non potest impediri, *concedo* facta suppositione quod praesciatur, sed *absolute* potest impediri».

zione che potrebbe aver tratto da Guglielmo di Alnwick. Pietro distingue infatti due tipi di atti della volontà, qualificandoli entrambi come positivi:

- il volere (*velle*), ossia l'atto con cui la volontà accetta ciò che è conveniente alla volontà;
- il non-volere (*nolle*), ossia l'atto con cui la volontà non accetta ciò che è non-conveniente alla volontà[28].

Pietro assume che il non-volere presupponga logicamente il volere e che non ci possano essere atti intermedi o indifferenti[29].

[28] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 6, q. 1, t. II, ed. Paolini, p. 183: «*Nunc secundo* oportet distinguere de actibus voluntatis. Et dico in communi quod duplex est actus voluntatis, scilicet velle et nolle. Est ergo *nolle* actus positivus voluntatis quo fugit disconveniens; *velle* autem est actus voluntatis quo acceptat omne conveniens». Cfr. Guilelmus de Alnwick, *Determinationes*, q. 18, a. 3, ms. BAV, Pal. lat. 1805, f. 146r: «Respondeo igitur ad quaestionem quod voluntas movet se ipsam per se et primo ad suum actum volendi et quod respectu cuiuslibet citra finem potest libere se movere et non movere ad actum voluntatis respectu illius. Et praeter rationes prius factas, hoc probo sic. Duplex est actus voluntatis, scilicet actus volendi et actus nolendi, et uterque est actus positivus, quia actus odiendi sive detestandi, qui est actus nolendi, est actus positivus sicut actus volendi; sunt enim actus contrarii, et sicut obiectum actus volendi est bonum sub ratione boni, ita obiectum actus nolendi est malum sub <ratione> mali, quia sicut nihil est volitum sive amatum nisi bonum sub ratione boni, ita nihil est nolitum nec oditum nisi sub ratione mali». Sulla trascrizione di questo passo, si veda quanto detto sopra, nota n. 15. Segnalo inoltre che una prima trascrizione di questa questione è stata fatta da Faustino A. Prezioso (Prezioso, *L'evoluzione del volontarismo*). Per una prima valutazione dei rapporti dottrinali tra il commento sentenziario di Scoto e le *Determinationes* di Alnwick, oltre al lavoro di Prezioso appena citato, si veda D. Veliath, *The 'Scotism' of William of Alnwick in His Determinationes de Anima*, «Salesianum», 32 (1970), pp. 93-134; per ulteriori approfondimenti, si possono vedere P.T. Stella, *Illi qui student in Scoto: Guglielmo di Alnwick e la 'haecceitas' Scotista*, «Salesianum», 30 (1968), pp. 331-387 e pp. 614-641; Dumont, *The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century*, e Noone, *Alnwick on the Origin*.

[29] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 6, q. 1, ed. Paolini, II, p. 184: «Nota quod inter istos actus est talis ordo, quod velle concupiscentiae praesupponit velle amicitiae, et nolle necessario praesupponit velle. Et consimilis ordo est in iis actibus deordinate sumptis per regulam Boetii *in Thopicis:* quando unum sequitur ad aliud eodem modo utrobique addito adhuc sequitur»; II, d. 7, q. 1, ed. Paolini, II, pp. 190-191: «In actu potest attendi triplex bonitas: *prima* dicitur bonitas ex genere sicut nolitio transiens super objectum conveniens tali actui secundum dictamen rationis rectae […]. Et nota quod aliquando bonitas et malitia sic opponuntur, quod ibi nullum est dare actum indifferentem sicut bonitas ex genere et malitia sibi opposita. Et ratio est quia actus non potest esse nisi transeat super objectum conveniens, et tunc est bonitas ex genere; vel super objectum disconveniens, et tunc est malitia sibi opposita». Le altre due bontà

La volontà può volere qualcosa perché lo considera conveniente o non volere qualcosa perché lo considera non-conveniente. Quando la volontà vuole non volere, anche in quel caso la volontà vuole qualcosa che considera conveniente.

Il ruolo regolativo della ragione è evidente in queste definizioni, siccome la volontà dà o nega il suo assenso a ciò che la ragione le presenta come conforme o difforme rispetto a una norma stabilita, e quindi come conveniente o non-conveniente per la volontà[30]. La volontà non può esercitare atti senza un corrispondente oggetto, sia esso anche un atto stesso, per cui un atto della volontà ha sempre una natura intenzionale, essendo sempre rivolto verso qualcosa che la ragione le sottopone: un atto della volontà puro, senza oggetto cioè, non può darsi. Il ruolo della ragione, come si è detto, è tuttavia propositivo e non prescrittivo. La libertà del volere non è mai in discussione, per Pietro. Siccome la volontà ha il potere di modificare o sospendere un atto di un'altra potenza (ad esempio, un atto della ragione, indirizzando il ragionamento verso una cosa piuttosto che verso un'altra o anche interrompendo il ragionamento), segue che la volontà ha il potere di modificare o sospendere, a maggior ragione, un proprio atto[31]. Nella distinzione successiva (II, d. 7) Pietro ribadisce questa convinzione, argomentando che la posi-

contemplate da Pietro sono quella *moralis*, che si ha quando l'atto della volontà si rivolge su un oggetto conveniente secondo le direttive della retta ragione con tutte le circostanze richieste, tra cui spicca il fine, e quella *meritoria*, che si ha quando la volontà, soddisfatte le due condizioni precedenti, esercita un atto in modo conforme al principio del merito che è la carità o grazia.

30 Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 6, q. 1, ed. Paolini, II, p. 185: «Quidquid voluntas vult, hoc est ex ratione alicujus boni honesti vel utilis vel delectabilis […] potentia appetitiva quae consequitur in actu suo potentiam apprehensivam, illud primo appetit in quo apprehensiva primo delectatur»; si veda anche II, d. 7, q. 1, ed. Paolini, II, p. 190. Del resto, come Pietro argomenterà commentando la distinzione 23 del libro II, il peccato risiede nell'azione della volontà verso un fine difforme rispetto a quello di una norma data (Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 23, q. 1, ed. Paolini, II, p. 326).

31 Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 7, q. 2, ed. Paolini, II, p. 192: «Nihil est ita in potestate nostra sicut actus voluntatis, voluntas autem potest suspendere actum alterius potentiae; ergo multo magis actum suum ne inclinetur et velit malum. Istam secundam opinionem sequitur Scotus, quae plus placet».

zione di Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 64, a. 2) ed Enrico di Gand (*Quodlibet* VIII, q. 11), secondo cui un angelo malvagio necessariamente vuole il male, è falsa[32]. Pietro ricorda a Tommaso ed Enrico che, a prescindere dalla natura individuale, la volontà resta una facoltà radicalmente libera. Si tratta, come si può notare, niente più che di brevi note con le quali Pietro non entra nei dettagli del rapporto tra intelletto e volontà rispetto all'elaborazione del sillogismo pratico che deve condurre a una scelta o a un'azione.

Pietro riprende l'indagine sulla natura della volontà in occasione della distinzione 16 del libro II. Ancora una volta, Pietro non si discosta da Scoto, secondo cui volontà e intelletto sono due facoltà dell'anima realmente identiche all'anima ma formalmente distinte tra loro e dall'anima stessa. Pietro prova questa tesi per contrasto a Tommaso d'Aquino, cui imputa l'errore, non senza enfasi e spirito provocatorio, di violare un sano e basilare principio di economia[33]. Quanto alla natura della volontà, Pietro difende strenuamente la proprietà del volere di essere intrinsecamente libero. Questo avviene più avanti nel commento al II libro, precisamente in occasione della distinzione 24, quando viene discussa la questione *Utrum voluntas creata necessitetur respectu ultimi finis, vel sit libera* (q. 1). In quel luogo, Pietro

[32] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 7, q. 1, ed. Paolini, II, pp. 189-190: «*In speciali arguitur* contra istas opiniones, contra primam (*scil.* Thomae de Aquino) sic: assumit enim in *minore* duas partes falsas; prima quod intellectus sit motor voluntatis quod est falsum et contra Anselmum *de libero arbitrio*, qui vult quod voluntas est domina et motor in toto regno animae […] voluntas libere movetur ad objectum».

[33] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 16, q. 1, ed. Paolini, II, pp. 270-274: «*Prima est opinio Thomae part. I. q. 77. a. I.* qui dicit quod potentiae animae sunt distinctae realiter inter se et ab essentia animae, fluentes ab essentia animae sicut accidens a subjecto; sunt tamen accidentia inseparablia […]. *Contra illam opinionem* arguitur sic: non est ponenda pluralitas sine necessitate, vel distinctio sine necessitate: sed hic nulla est necessitas ad ponendum has potentias distinctas ab essentia animae; ergo […]. *Secunda opinio* dicit quod potentia animae est quaedam proprietas consubstantialis emanans ab ipsa anima quae eo ipso quod emanat ab illa non est ipsa essentia animae; quia tamen emanat immediate ab illa non declinat in aliud genus, et ita non est substantia nec accidens quamvis reducatur ad genus substantiae. Videas hoc diffusius in Bonaventura si vis intelligere verius».

attacca ancora la tesi di Tommaso d'Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 82, a. 2) ed Enrico di Gand (*Quodlibet* I, q. 16) secondo cui il fine ultimo appreso dall'intelletto necessita la volontà. Per respingere questa tesi, Pietro si limita a sintetizzare gli argomenti che Scoto aveva dato nella *Lectura*, II, d. 25, q. un.: primo, la volontà ha la capacità di dominare sé stessa prima che i propri atti, di conseguenza la volontà ha la capacità di sospendere i propri atti; secondo, la volontà prima di volere il fine vuole considerare il fine e tutto ciò che lo può impedire, da cui segue che la volontà, prima di tendere necessariamente al fine, tende liberamente alla considerazione del fine, ed è impensabile che l'intelletto possa limitarsi a necessitare la volontà alla considerazione del fine; terzo, se la volontà fosse necessitata, essa agirebbe secondo l'ultima perfezione, quindi la volontà non potrebbe volere il fine in modo più o meno intenso, conclusione che contrasta con l'esperienza comune[34]. Secondo Pietro, il fatto che la volontà non possa non volere il fine ultimo, qualora le venga proposto dalla ragione, non implica che la volontà lo voglia necessariamente, siccome la volontà può sempre sospendere il proprio atto: non volendo volere[35]; di conseguenza la volontà, in quanto volontà, non è mai necessitata ma sempre libera: anche se la volontà fosse condizionata o forzata a decidere in un dato senso, la volontà resterebbe comunque libera di non decidere[36].

Questo argomento di Pietro presenta un punto di difficoltà. Qualcuno potrebbe concedere che la necessità del fine ultimo e del sommo bene interviene solo quando la volontà decide di volere: in questo caso, di fronte al fine ultimo e sommo bene, la volontà non può non volerlo, una volta che ha deciso di scegliere. Ciono-

[34] Petrus de Aquila, *Sent*., II, d. 24, q. 1, ed. Paolini, II, p. 333. Su questi argomenti, si veda anche Guilelmus de Alnwick, *Determinationes*, q. 18, a. 3.

[35] Petrus de Aquila, *Sent*., II, d. 24, q. 1, ed. Paolini, II, p. 334: «*Ad tertium* dico quod quamvis voluntas non possit tale objectum non velle, tamen non oportet necessario velle, quia potest suspendere actionem suam dicendo: nolo me velle».

[36] Petrus de Aquila, *Sent*., II, d. 24, q. 1, ed. Paolini, II, p. 335: «Voluntas non necessario vult, quia est libera»; II, d. 25, q. 2, ed. Paolini, II, p. 347: «Actus libere elicitus debet elici a principio libero; sed velle elicitur libere; ergo debet elici a principio libero. Sed hoc est voluntas».

nostante, qualcuno potrebbe far notare che, alla luce del fatto che ogni atto di volere è qualificato da Pietro come un atto positivo, l'atto di volere di non volere il sommo bene potrebbe essere in contrasto con la regola data in precedenza, perché in questo caso la volontà ritiene, per una qualche ragione, il non volere preferibile in quel momento al volere il sommo bene, quindi prefigura la sospensione della scelta come un bene maggiore rispetto al sommo bene.

Pietro non discute questa difficoltà e ancora una volta si constata l'assenza di qualsiasi approfondimento in merito al rapporto tra volontà e libertà. Anche la breve distinzione 25 del II libro, dedicata alla questione *Utrum in Deo sit liberum arbitrium*, è scarsamente significativa. Dopo aver distinto il libero arbitrio inteso come assenza di costrizione e necessità (*in quantum liberum praecise*) dal libero arbitrio inteso come capacità di agire diversamente o reversibilmente (*in quantum habet vertibilitatem adnexam*), Pietro si limita a dire che il primo esiste in Dio, ma non il secondo[37]. Ogni rapporto tra volontà e libertà è lasciato indiscusso. In particolare, Pietro non discute quale delle due nozioni sia più fondamentale. A prima vista, la nozione di volontà sembra essere più fondamentale, perché la definizione del libero arbitrio include un riferimento alla volontà: qualcuno è detto libero, infatti, se si dà la condizione che avrebbe potuto agire diversamente da come ha agito *se lo avesse voluto*; Pietro tuttavia sembra argomentare che la libertà del volere è condizione definitoria della volontà. Di fatto, Pietro non stabilisce nessun ordine logico tra volontà e libertà, limitandosi a considerare queste nozioni come vicendevolmente implicate. Per un verso, la libertà, che a differenza della volontà non è una facoltà dell'anima, esprime un modo d'essere della volontà: più precisamente, esprime la condizione di possibilità del volere, giacché una volontà che non abbia la proprietà di essere libera non è per ciò stesso una volontà. Per contro, la volontà a sua volta esprime la condizione di possibilità della libertà, siccome nessuna facoltà

[37] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 25, q. 1, ed. Paolini, II, p. 343.

oltre la volontà può essere detta propriamente libera: un atto libero, così, risulta un atto necessariamente volontario e un atto volontario un atto necessariamente libero.

Il passaggio chiave per dimostrare la radicale ed esclusiva libertà del volere emerge dalla polemica di Pietro contro l'idea, fatta propria da Tommaso d'Aquino e Goffredo di Fontaines, che qualcos'altro oltre la volontà (come l'atto stesso di conoscenza o l'oggetto conosciuto) possa essere la causa efficiente di un atto di volontà. Le ragioni date da Pietro per respingere questa possibilità insistono in particolare su due punti. Primo: una stessa causa efficiente non può determinare in uno stesso soggetto, ugualmente disposto, atti differenti e opposti; ma uno stesso oggetto conosciuto o uno stesso atto di conoscenza può indurre la volontà tanto a volere quanto a non volere; per cui, né l'atto di conoscenza né l'oggetto conosciuto può essere la causa efficiente (per quanto possano essere condizioni necessarie) di un atto di volontà. Secondo: ciò che costituisce un'azione propriamente detta, com'è un atto di volontà, non può essere causata e rimanere che nell'agente, sia perché essa denomina l'agente, sia perché essa non produce né transita in qualcos'altro; tuttavia, non si verificherebbe nessuna di queste due condizioni se tale azione fosse causata dall'oggetto conosciuto o dall'atto di conoscenza. Per chi è familiare con la filosofia di Scoto, la posizione alla fine assunta da Pietro non è affatto nuova: Pietro ritiene che a un atto di volontà concorrano due cause parziali, ossia l'oggetto e la volontà[38]. Ognuna di esse è una condizione necessaria, ma nessuna di per sé è una condizione sufficiente: da una parte, la volontà non può volere senza che vi sia un oggetto, altrimenti la volontà sarebbe sempre in atto e vorrebbe sempre[39]; dall'altra

[38] Si compari Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 25, q. 2, ed. Paolini, II, pp. 346-347, con quanto detto da Scoto in *Lectura*, II, d. 25, q. un. (*Utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam vel a voluntate movente se ipsam*).

[39] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 25, q. 2, ed. Paolini, II, p. 347: «Voluntas non potest velle sine objecto quia requiritur objectum ut causa partialis, et per hoc patet ad confirmationem 2. *de anima*; nam sensus semper sentiret si esset totalis causa sensationis».

parte, è ovvio che l'oggetto non può generare nessun atto di volontà se non c'è una volontà. Presi insieme, invece, volontà e oggetto esprimono una condizione necessaria e sufficiente[40].

Qual è, dunque, la posizione di Pietro sulla natura della volontà? Come si è visto, Pietro sembra concepire la volontà come una facoltà essenzialmente *indeterminata* e questo secondo una doppia accezione: sia nel senso che la volontà è di per sé indifferente rispetto ai due rami di una qualunque alternativa, sia nel senso che la volontà può autonomamente auto-determinarsi verso uno qualunque dei due rami dell'alternativa[41]. Seppur di sfuggita, seguendo quanto detto da Scoto nella *Lectura*, II, d. 38, q. un. (*Utrum intentio sit actus solius voluntatis*), Pietro individua il tratto distintivo della natura della volontà nell'*intenzionalità* – intesa nel suo significato etimologico di *tendere-in* – dell'atto del volere stesso, in quanto atto diretto su un oggetto e non attivato da nient'altro che da sé stesso[42]. L'auto-determinabilità della volontà e la sua intenzionalità verso un fine e un oggetto si delineano, così, come l'espressione più genuina dell'essenza della libertà del volere. La ragione svolge senz'altro un ruolo regolativo sulla volontà nella misura in cui definisce l'insieme degli oggetti e dei fini, ripartendoli in classi di elementi che possono essere valutati come conformi, difformi o indifferenti rispetto a una norma data. La ragione, tuttavia, non ha un ruolo coercitivo perché non è in grado di costringere o necessitare la volontà verso un fine conforme o distoglierla da un fine difforme[43]. Nemmeno la sinde-

[40] Sul rapporto tra due cause parziali quanto alla produzione di un effetto, si veda anche quanto detto da Pietro in Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 3, q. 4, ed. Paolini, II, pp. 133-136.

[41] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 25, q. 2, ed. Paolini, II, p. 348.

[42] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 38, q. 1, ed. Paolini, II, pp. 410-411: «Intendere est in aliud tendere, et hoc potest esse dupliciter, vel quod tendat in aliud motum ab alio, vel a se, puta quod movet se in aliud, et illud in quod tendit potest esse praesens vel absens. *Primo modo* tendere convenit omni potentiae respectu sui objecti; secundo modo convenit proprie appetitui rationali et potentiae liberae, quae ducit et non ducitur, secundum Damascenum. *Et isto modo* etiam comprehendit intellectum inquantum est arbitrium».

[43] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 38, q. 2, ed. Paolini, II, p. 413: «Voluntas libere movetur aliquoties contra judicium intellectus respectu eorum quae sunt ad finem».

resi, intesa tradizionalmente da Pietro come inclinazione naturale dell'uomo verso il bene, è in grado, per Pietro, di necessitare la volontà[44]. Sebbene la ragione preceda in assoluto la volontà, poiché la volontà non può volere se non ciò che è preconosciuto, tuttavia Pietro è dell'avviso che sia piuttosto la volontà a dirigere e comandare sulla ragione[45].

4. *Conclusione*

L'analisi dei passi del Commento alle *Sentenze* dove Pietro discute di contingenza, volontà e libertà ha mostrato varie cose.

In primo luogo, essa ha mostrato come Pietro non abbia voluto elaborare una propria posizione su questi temi, ma si sia limitato a ricercare e definire una genuina e al tempo stesso sostenibile posizione scotista. Ne è una prova la semplicità della trattazione di Pietro e l'assenza di ogni problematizzazione. Pietro sembra interessato solamente a isolare lo schema logico che sta dietro le dottrine di Scoto e a corroborarlo con la scelta di alcuni argomenti didatticamente chiari e incisivi.

In secondo luogo, essa ha mostrato come rispetto alle opzioni di altri maestri francescani (quali Bonaventura, Riccardo di Mediavilla o Pietro Aureoli), la dottrina della creazione di Scoto, improntata a un radicale volontarismo, venga considerata da Pietro come la dottrina più plausibile. Essa fornisce validi argomenti per respingere alcune teorie rivali, di maggiore impostazione 'intellettualistica', come quelle di Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines.

In terzo luogo, essa ha messo in luce l'influenza esercitata da Guglielmo di Alnwick sulla filosofia di Pietro. Quanto al tema che abbiamo preso qui in esame, tale influenza è emersa in almeno due occasioni: primo, nell'identificazione che Pietro fa della libertà del volere umano con l'auto-determinabilità e

[44] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 39, q. 2, ed. Paolini, II, p. 416.
[45] Petrus de Aquila, *Sent.*, II, d. 42, q. 1, ed. Paolini, II, pp. 426-428.

intenzionalità della volontà piuttosto che con la possibilità per la volontà di scegliere tra un'infinità sincronica di alternative possibili (quest'ultima condizione, che è comunque considerata da Pietro come una condizione necessaria e fondativa per la libertà del volere, è invece predominante, come si è visto, nel caso del volere divino); secondo, nella conseguente caratterizzazione di ciascun atto di volontà come un atto positivo.

Francesco Fiorentino

Libertà e contingenza in Giovanni di Ripa

L'unica data certa sulla vita di Giovanni di Ripa sarebbe il 1368, quando a Parigi Ripa (Ripatransone) O.F.M., *Doctor Supersubtilis* o *Difficilis,* avrebbe presieduto il commento alle *Sentenze* di Francesco da Perugia, suo discepolo[1]. Probabilmente Ripa è stato baccelliere sentenziario nel 1354-1355 a Parigi e maestro in teologia negli anni '60 del Trecento[2]; ha redatto un commento sentenziario che è stato parzialmente edito con metodo critico[3] ed in cui Ripa utilizza uno stile geometrico ed uno schema

[1] A. Ghisalberti, *Giovanni da Ripatransone, un dottore riscoperto*, in M. Cristiani (a cura di), *Giovanni da Ripa e dintorni. Una cultura della complessità: la civiltà del XIV secolo*, Avagliano, Cava de' Tirreni 2001, p. 137.

[2] Probabilmente Giovanni ha insegnato anche ad Amiens; cfr. E. Borchert, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa,* F. Schöningh, München - Paderborn - Vienna 1974 (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 21); J. Coleman, *Jean de Ripa and the Oxford Calculators*, «Mediaeval Studies», 37 (1975), pp. 130-189; P. Vignaux, *La preuve ontologique chez Jean de Ripa (I Sent., Dist. II, Qu. I)*, in H. Kohlenberger (Hrsg.), *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury*, Minerva, Frankfurt 1975, pp. 173-194; P. Vignaux, *Philosophie et théologie trinitaire chez Jean de Ripa*, «Archives de Philosophie», 41 (1978), pp. 221-236; F. Ruello, *Le problème de la vision béatifique à l'université de Paris vers le milieu du XIV^e siècle*, «Archives d'histoire litteraire et doctrinale du Moyen Age», 46 (1980), pp. 121-170; Z. Kaluza, *La nature des écrits de Jean de Ripa*, «Traditio», 43 (1987), pp. 257-298; F. Ruello, *La pensée de Jean de Ripa OFM (XIV^e siècle). Immensité divine et connaissance théologique*, Editions Universitaires - Editions du Cerf, Fribourg - Paris 1990 (Vestigia, 6).

[3] Ioannes de Ripa, *Lectura super Primum Sententiarum Prologi,* ed. A. Combes, F. Ruello, 2 vv. Vrin, Paris 1961-1970 (Textes Philosophiques du Moyen Age, 8, 16); I *Sent., d. 37: de modo inexistendi divina essentie in omnibus creaturis*, ed. A. Combes, F. Ruello, P. Vignaux, «Traditio», 23 (1967), pp. 191-267.

quaternario[4].

Il primo libro sopravvive anche nelle *Determinationes*[5] e *Conclusiones*[6], estratte dal commento, e nell'*Abbreviatio* di Paolo Veneto[7]. Gran parte delle distinzioni 38-39 è stata trascritta da Schwamm, che ha comparato molti testimoni manoscritti a lui noti[8].

Dunque, le principali fonti delle distinzioni del primo libro sono rappresentate dalla trascrizione di Schwamm, dalle *Conclusiones* e dall'*Abbreviatio* di Paolo Veneto. La prima e la seconda fonte tramandano il testo originale, mentre la terza consiste in un riassunto, ponendo la questione del grado di attendibilità; esso può essere verificato con l'ausilio della seguente tabella, in cui compare una sinossi tra le tre fonti[9].

Ioannes de Ripa *In Sent.*, I, d. 38, q. 2, a. 1, ed. Schwamm, pp. 13-17	Paulus Venetus *In Sent.*, I, d. 38, q. 2, a. 1, ed. Ruello, pp. 553-554	Ioannes de Ripa *Conclusiones*, d. 38, q. 2, a. 1, nn. 9-14, ed. Combes, p. 229
Sit igitur ista prima conclusio: aeternitas divina non ex hoc quod est durative immensa est evidens ratio cognoscendi futura.	Pro cuius declaratione sit haec prima conclusio: aeternitas divina non ex hoc quod durative immensa est evidens ratio cognoscendi futura.	Aeternitas divina non ex hoc quod durative immensa est evidens ratio cognoscendi futura.

[4] Infatti, Ripa procede per conclusioni, argomenti e corollari. Le conclusioni sono solitamente quattro, come accade in Francesco di Meyronnes, che però fa seguire alle quattro conclusioni anche argomenti, obiezioni, opinioni e dubbi anch'essi quaternari. Mi sia permesso di rimandare al mio Fiorentino, *Francesco di Meyronnes*, pp. 39-41.

[5] Ioannes de Ripa, *Determinationes*, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1957 (Textes Philosophiques du Moyen Age, 4).

[6] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1957 (Ètudes de Philosophie Médiévale, 44).

[7] Paulus Venetus, *Super primum Sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio, Liber I*, ed. F. Ruello, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi, 15).

[8] H. Schwamm, *Doctrina de praescientia divina. Inquisitio historica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1930 (Analecta Gregoriana, 1).

[9] Le due interruzioni sono già presenti nella trascrizione di Schwamm.

Istam conclusionem pono contra quosdam antiquos et maxime quendam modernum qui modernis temporibus renovavit quod intellectus divinus per hoc evidenter cognoscit futura, quoniam divina aeternitas, in qua omnia cognoscit ratione suae immensitatis, simul coexsistit toti tempore imaginario praeterito vel futuro. Et ideo quodlibet futurum in tempore summe est sibi praesens et summe perfecte ipsum tamquam praetius cognoscit. Sed iste modus ponendi deficit in duabus, primo quia non evitat quod credit nec declarat quod intendit, secundo quia falsum assumit. Primum probat ex hoc quod res est si sicut praetius divino in tellectui nihil potest conferre causaliter vel formaliter ad cognitionem divinam, quia Deus cognoscit in sua essentia. Intellectus enim divinus non cognoscit rem in se ipsa, sed in propria sua essentia, in qua relucet. Et per consequens	Patet: nam divina aeternitas non est simul praesens toti fluxui imaginario temporis; immo nec diversis istantibus sicut patuit distinctione 9. Aliter enim esset praeteritum vel futurum respectu aeternitatis realiter et per consequens agere contingenter vel necessario Deeus respiceret futurum sicut praeteritum et e contra et aequalem respectu utriusque libertatem haberet. Quod non reputo probabile.	

eadem questio erit quomodo intelligit verum praesens rei mutabilis. Non enim per ipsam rem praesentem causaliter vel formaliter immutantem intellectum divinum, ut notum est; igitur solum per suam essentiam ut speciem cognitivam. […] Item secundum hoc nihil esset praeteritum vel futurum respectu aeternitatis realiter et per consequens aeque contingenter vel necessario Deus respicit futurum sicut praeteritum et e contra, et aequalem libertatem respectu utriusque haberet, quod nec ego reputo in se probabile. Oppositum enim ostendam in III libro Sententiarum nec potest hic teneri.		
Conclusio secunda. Immensitas intellectus divini ut sic non potest esse sufficiens evidentia cognoscendi vera contingentia. Supponitur opinio quae statuit ut medium cognoscendi futura contingentia immensitatem intellectus divini; quae	Secunda conclusio: immensitas intellectus divini ut sic non potest esse sufficiens evidentia cognoscendi vera contingentia. Probatur: nam, quantumncumque intellectus divinus ponatur immensus in esse potentiae perceptivae et cognitivae, adhuc	Immensitas intellectus divini ut sic non potest esse sufficiens evidentia cognoscendi vera contingentia.

opinio pluribus rationibus reputatur, primo quia intellectus divinus, qua immensus non solum non cognoscit vera, quae respiciunt exsistentiam rerum, sed nec quidem veritates ideales respicientes existentiamn rerum. Ad hoc enim quod variae species rerum distincte cognoscantur ab intellecto divino, requiritur quod divina essentia secundum varias rationes ideales sit intellectui divino ratio cognoscendi huiusmodi entitates, sicut patet distinctione 35 quaestione prima. […] Confirmatur. Nam intellectus divinus ut potentia cognitiva nec habhet contingentiam perfectionalem nec causalem respectu creaturae nisi secundum rationem in creatura denominationis consimilis. Nam intellectus divinus, licet ut potentia intellectiva immensa contineat perfectionaliter et exemplariter totam latitudinem potentiae intellectivae creabilis ut sic. Et ideo secundum hoc sit ratio idealis sibimet cognoscendi totam	non ex hoc habet quod distincte cognoscat nedum vera contingentia de rebus creatis, sed etiam ipsasmet entitates creatas incomplexe. Unde intellectus divinus ut potentia cognitiva non habet continentiam perfectionalem vel causalem respectu creaturae nisi secundum rationem in creatura denominationis consimilis, nam intellectus divinus, licet ut potentia intellectiva immensa continet perfectionaliter et exemplariter totam latitudinem potentiae intellectivae causalis ut sic. Et ideo secundum hoc sit ratio idealis sibimet cognoscendi totam huiusmodi latitudinem, non tamen est ratio perfectionaliter continendi sive causaliter omnem aliam perfectionem causalem. Contra istam conclusionem arguitur sic. Quodlibet verum eo ipso quod est verum est scibile, et eo ipso ab immensa intelligentia est intelligibile, et quia, posita ratione suae immensitatis, est summe actualis, ideo eo ipso ipsum intelligeret; et ideo	

huiusmodi latitudinem, non tamen est ratio perfectionaliter continendi seu causaliter omnem aliam perfectionem creabilem, nisi ponatur omnem talem denominationem perfectionis simpliciter corresponderi divinae essentiae per omnnimodam intrinsecam rationem. Cuius oppositum fuit ostensum.	prima intelligentia, quantumcumnque poneretur non activa, adhuc intelligeret omne verum contingens, si tale poneretur. Ad istam rationem dico quod, licet A intelligentia sit summe actualis, tamen veri non esset causativa ad extra, sicut non esset aliis causa essendi, ita ipsa non relucerent in sua essentia et per consequens non intelligeret talia vera ad extra per suam existentiam.	
Conclusio tertia. Divina essentia non ex hoc quod est intensive immensa, potest esse evidens ratio cognoscendi vera contingentia. Immensitas intense intelligenda est summus gradus in linea alicuius perfectionis.	Tertia conclusio. Divina essentia non ex hoc quod est intensive immensa, potest esse evidens ratio cognoscendi vera contingentia. Probatur: nam divina essentia secundum quamlibet perfectionem simpliciter est intensive immensa et tamen non quaelibet huiusmoidi ratio est sibi sufficiens evidenter cognoscendi huiusmoidi vera nec eidem necessaria vera nec omnia vera icomplexe signabilia, ut patet ex praecedentibus; igitur etc.	Divina essentia non ex hoc quod est intensive immensa potest esse evidens ratio cognoscendi vera contingentia.

È evidente che l'*Abbreviatio* copia le conclusioni di Ripa e ne riassume gli argomenti, lasciando sostanzialmente immutato il senso senza introdurre interpolazioni riconducibili al pensiero dell'abbreviatore; ma quest'ultimo di fatto elimina alcuni passaggi argomentativi ed aggiunge citazioni, inducendo il lettore contemporaneo ad un certo grado di cautela nell'utilizzo della fonte.

Qui Ripa critica apertamente la teoria del presente eterno, che spiega la scienza divina del futuro con un criterio puramente intellettualistico, finendo per ridurre Dio ad uno spettatore del mondo e della storia: l'intelletto divino vede con un unico atto d'intuizione semplice e simultanea tutto ciò che accade nel mondo, trasformandolo da ontologicamente passato, presente o futuro a gnoseologicamente presente nell'unico istante intensivo dell'eternità. Questa soluzione è attribuita da Ripa agli *antiqui*, ossia ad Agostino, Boezio e Damasceno, da cui la *ratio immensitatis* è desunta[10]. Il «quidam modernus» sembra corrispondere ad Ockham, che adatta Agostino alla teoria della conoscenza intuitiva[11].

Il teologo marchigiano polemizza anche con i «dicta quorundam modernorum», che, sostenendo la teoria del presente eterno,

[10] W.L. Craig, *The problem of divine prescience and future contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988, pp. 115-116; M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius of Inghen. Divine knowledge in Late Medieval Thought*, Brill, Leiden 1993 (Studies in the History of Christian Thought, 50), p. 28; Fedriga, *Libertà e contingenza in Severino Boezio e Duns Scoto*, pp. 137-160. Mi sia permesso di rimandare al mio Fiorentino, *Francesco di Meyronnes*, pp. 111-116. Questa soluzione era avvallata dall'Aquinate, che proponeva l'esempio di un osservatore sovramontano; egli dalla cima di una montagna vede come immutabile il continuo fluire di una folla di persone che si trovano nella valle; cfr. Thomas De Aquino, *Scriptum in II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, ed. Mandonnet, I, p. 912; A. Cappellazzi, *La scienza di Dio rispetto ai futuri contingenti. Commento sull'articolo XIII questione XIV della prima parte della Somma teologica di S. Tommaso*, Tip. Carlo Cazzamalli, Crema 1895, p. 14; J. Groblicki, *De scientia Dei futurorum contingentium secundum S. Thomam eiusque primos sequaces*, Facultas Theologica Universitatis Jagelloniae Cracoviensis, Kraków 1938.

[11] Guilelmus de Ockham, *Scriptum in primum librum Sententiarum ordinatio, distinctiones 19-48*, ed. G.J. Etzkorn, E.F. Kelley, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1979, d. 38, n. 20, pp. 584-585. Mi sia permesso di rimandare al mio F. Fiorentino, *La storia della prescienza divina e degli eventi futuri contingenti secondo Gregorio da Rimini*, «Analecta Augustiniana», 71 (2008), pp. 397-491.

causam autem istius (*scil.* divinae praescientiae) duplicem ponunt: unam principalem et aliam concausam, et neutra sufficit per se sumpta. Prima est immensitas intellectus divini, secunda est futuritio talis rei seu talem rem esse futuram. Et ideo dicunt quod A est vel erit, quia Deus praescit, sed [non] e contrario. Ista conclusio probatur et maxime de futuris dependentibus a voluntate creata. Nam cuiislibet talis effectus futuritio dependet a voluntate; igitur et Deum scire talem effectum esse vel fore[12].

Infatti, data l'infallibilità della scienza divina, se Dio sa che A sarà, A sarà; non può accadere che A sarà senza che Dio dall'eternità abbia saputo che A sarà. Perciò, il fatto che A avvenga determina in qualche modo la scienza che Dio ha su tale evento; tale scienza non muta, perché l'intelletto divino è immenso e vede tutto simultaneamente, senza aspettare che A sarà[13].

Tuttavia, se A è in potere libero ed esclusivo di una volontà creata, si realizza la conseguenza assurda «quod ego possum facere quod Deus ab aeterno sciverit A fore», perché la volontà creata diviene capace di causare il fatto che A sia e tale fatto a sua volta può causare - assieme all'immensità dell'intelletto divino - il fatto che Dio ha saputo che A sarà. Non facendo A, la volontà divina può far si che la relativa scienza non sia mai esistita nell'intelletto divino[14].

Questa teoria appare a Ripa ridicola, perché la creatura non può condizionare il Creatore o determinare l'inizio o la fine dell'essere di un fatto e con esso della verità della proposizione che lo significa, perfino nella scienza che Dio ne ha; ma Ripa riconosce che tale teoria è difesa da «multi doctores reputati famosi»[15],

[12] Ioannes de Ripa, *In Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwam, p. 60; Paulus Venetus, *In Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Ruello, pp. 569-570.

[13] Mi sia permesso di rimandare ai miei F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini. Il futuro, la contingenza e la scienza nel pensiero tardo-medievale*, Antonianum, Roma 2004 (Medioevo, 9), pp. 233-249; F. Fiorentino, *Adamo di Wodeham e Gregorio da Rimini a confronto sulla prescienza divina e sui futuri contingenti*, «Analecta Augustiniana», 67 (2004), pp. 53-84.

[14] Ioannes de Ripa, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 60; Paulus Venetus, *Sent.*, I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Ruello, pp. 569-570. Al limite Socrate potrebbe fare in modo tale da non essere stato predestinato: cfr. Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 40, q. 1, a. 2, nn. 22-26, ed. Combes, p. 239.

[15] Ioannes de Ripa, *Sent.* I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 61; Paulus Venetus,

che Giovanni Hiltalingen di Basilea identifica con Adamo di Wodeham e Gregorio da Rimini, individuandone precisamente i rispettivi luoghi testuali[16]. Pur contestando la teoria, Hiltalingen difende il confratello Gregorio dalla critica di Ripa, tacciato di mal comprensione: quando Gregorio pensa che è in mio potere che Dio conosca il futuro contingente, egli intende me come causa illativa e non efficiente; invece Ripa ha capito che è in mio potere far acquisire a Dio una perfezione semplice, il che è proprio l'opposto di quanto Gregorio voleva affermare[17].

In Sent., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Ruello, pp. 569-570.

[16] Ioannes Hiltaligen de Basilea, *In primum Sententiarum*, d. 38-39, q. 1, ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 26711, f. 135ra: «Quintus (*scil.* modus ponendi) est Adam libro 3 dist. 14 et Gregorius libro 1 distinctione ista 38 questione 1 articulo ultimo, quod causa huius certitudinis erat simul immensitas Dei et futuricio rei. Sed hec non videtur vera, tum primo quia non dicit quare res est futura; tum secundo quia ponit quod futuricio sit prescientie concausa, quod non videtur»; cfr. Adamus de Wodeham, *In tertium librum Sententiarum, Opus Oxoniense*, d. 14, q. 1, ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 915, f. 175vb: «Octava conclusio est de contingenti ad utrumlibet, cuius futuritio dependet a contingenti libertate voluntatis creatae, puta a voluntate mea libera, ut de A quod scilicet ego possum facere quod Deus ab aeterno sciverit A esse, sic futurum et similiter quod in libera mea potestate est quod Deus numquam sciverit A esse sic futurum et similiter quod in libera potestate mea est quod Deus numquam sciverit A sic esse futurum, quia nec est nec fuit; possum facere quod erit libere a voluntate mea, et in potestate mea est quod A numquam libere proveniat a potestate mea; igitur possum facere quod A semper fuerit praescitum a Deo libere producendum fore a voluntate mea; possum facere quod numquam sciverit A fore a voluntate mea sic libere producendum, et consequentia patet, quia, si A erit a voluntate mea, ab aeterno praescivit Deus quod A non foret libere a voluntate mea»; «Nona conclusio sequitur ex praemissis quod illud, quod numquam praescivit Deus fore, possum facere eum semper praescivisse, et illud semper praescivit, possum facere eum numquam praescivisse. […] Ex hoc sequitur decima conclusio, quod multa, quae semper fuerunt vera, possum facere quod numquam fuerunt vera, et quod multa, quae numquam fuerunt, possum facere quod semper fuerunt vera»; Gregorius Ariminensis, *Sent*., I, d. 38, q. 2, a. 3, n. 23-31 in Id., *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, ed. A.D. Trapp *et al*., Walter de Gruyter, Berlin - New York 1979-1987, t. III, p. 294.

[17] Ioannes Hiltaligen de Basilea, *Sent*., I, d. 38-39, q. 1, ms. Bayerische Staatsbibliothek, Clm 26711, ff. 135vb-136rb: «Secundum corollarium, si per possibile vel impossibile rei corresponderet vel creature aliqua racio causalis respectu prescientie divine, ex hoc tamen non acquireret Deus aliquam perfeccionem per operacionem creature. Istud corollarium patet expresse per Magistrum, ubi supra distincione 35 secundo et tercio capitulis. Ex quo apparet quod Iohannes de Marchia in materia ista, ubi dicit quod dicta Gregorii sunt derisu et concemptu digna et omnino igno-

Globalmente considerate, le critiche di Ripa poggiano su due punti fondamentali: 1) Dio, vedendo tutto come presente, non può distinguere tra eventi necessari e contingenti; 2) Dio non conosce gli eventi futuri contingenti mediante alcunché di estrinseco, ma tramite qualcosa di intrinseco, come – ad esempio – la sua essenza, nella quale risiedono le *rationes ideales*, ossia le idee esemplari e costitutive delle creature[18].

Così Ripa sembrerebbe appropinquarsi *prima facie* alla teoria delle idee divine, formalizzata da Bonaventura, Enrico di Gand ed in parte dall'Aquinate[19]. Tuttavia ciò a cui Ripa sta pensando è piuttosto la teoria scotista della determinazione della volontà divina[20].

ranter dicta, primo et principaliter non sunt contra intencionem Gregorii, sed tantum contra vocem. Patet, quia Gregorius, quando dicit in secunda questione distinccionis huius 38 solvendo primum principale, quod in potestate mea est facere quod Deus eternaliter aliquid scivit vel eciam quod non scivit, non intelligit quod homo faciat sic quod sit causa factiva presciencie divine, sed tantum illativa. Iohannes autem sumit primum modum et non secundum; ergo contra vocem et non contra intencionem. Secundo, omnia argumenta sua sunt pure sophistica. Patet, quia semper mutat quale quid in hoc aliquid: possum facere ut Deus presciat A; sed prescire A Patris est dicere sui Verbi; ergo possum facere ipsum dicere Verbum. Patet quod argumentum est purum et malum sophisma. Tercio hec dicta aliis suis dictis in eadem materia non sunt concordancia; nam ipse ponit ibidem, et est sexta conclusio in quodam eius articulo, quod divina essencia secundum nullam racionem essencialem que dicit perfeccionem simpliciter, potest esse veri contingentis evidens noticia, et simile ponit in Prologo suo. Ex hoc sequitur manifeste quod Deum A prescire esse futurum non dicit perfeccionem in Deo simpliciter. Sed hic infert contra Gregorium: si possum facere Deum A prescire, possem facere eum aliquam perfeccionem sibi intrisecam habere. Patet quod, si consequencia valet, quod necessario futurum prescire est perfeccio simpliciter, cuius oppositum ipse dicit. Ex quo apparet quod ipse, non Gregorius ignoranter est locutus nec consequenter sicut patet ex dictis».

18 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 61; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Ruello, pp. 570-571.

19 Schabel, *Theology at Paris*, p. 184; E.P. Bos, *The theory of ideas according to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus) I, dist. 47*, in L.G. Bennakis (ed.), *Neoplatonism et Philosophie médiévale*. Actes du Colloque International de Corfù 6-8 Octobre 1965, Brepols, Thurnout 1997, p. 226. Mi sia permesso di rimandare al mio Fiorentino, *Gregorio da Rimini*, pp. 85-94.

20 J. Celano, *Act of the Intellect or Act of the Will. The Critical Reception of Aristotele's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Centuries*, «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age», 57 (1990), pp. 93-119; Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, pp. 141-143, pp. 270 ss.; A. Vos Jaczn

Il teologo marchigiano si mostra abbastanza sommario sulla teoria dei quattro istanti di natura e sul ruolo mediano dell'essenza divina tra l'intelletto e la volontà[21]. Il suo obiettivo è evitare ogni forma di verità e di contingenza, che possa derivare a Dio in modo estrinseco, ossia dalla creatura: ogni verità e contingenza deve rimontare ed essere circoscritta in definitiva a Dio[22]. Perciò Ripa intende reperire una *ratio intrinseca*, nella quale l'intelletto divino possa vedere in modo evidente ed infallibili ogni creatura ed i rapporti causali vigenti nel mondo creato – così come essi sono prodotti dalla volontà divina; tale *ratio* di conseguenza deve essere la fonte suprema di ogni verità e di ogni contingenza[23].

Con Duns Scoto[24], ogni cosa o proposizione vera contingente non è tale in sé, ma *ab alio*, perché è la volontà divina che rende contingente l'intero creato a causa della contingenza della sua determinazione causale ed è l'intelletto divino che per primo conosce con verità il creato. Invece, le proposizioni disgiuntive, ossia quelle che significano in modo disgiunto entrambi i corni di una contraddizione logica, sono assolutamente necessarie, dal momento che l'un corno non può non verificarsi[25].

et al., *Contingency and Freedom in John Duns Scotus. Lectura 1 39*, pp. 1-37; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus as seen in his Comparison of the Intellect and the Will*, «Franciscan Studies», 38 (1988), pp. 63-103.

21 M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius of Inghen: divine knowledge in late medieval thought,* Brill, Leiden 1993, pp. 178-183; Alliney, Utrum necesse sit voluntatem frui. *Note sul volontarismo francescano inglese*; Id., *Instant of Change and 'signa naturae': New Perspectives from an Unedited Question*, in Meirinhos, Pacheco, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, 3, pp. 1835-1849.

22 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, pp. 26-27.

23 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, pp. 15-23; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 38, q. 1, a. 1, nn. 25-32, ed. Combes, p. 230; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 38, q. 2, a. 1, ed. Ruello, p. 555.

24 Dumont, *The origin of Scotus' theory of synchronic contingency*; K. Jacobi, *Kontingente Naturgeschehnisse. Thomas von Aquin,* «Studia Mediewistyczne», 18 (1977), pp. 3-70; S. McDonald, *Synchronic contingency, instans of nature, and libertarian freedom: comments on the 'background to Scotus' theory of the will,* «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 169-173; J.R. Soder, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1999.

25 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 11.

Come ha notato Maier[26], questa contingenza non è statistica e diacronica, nel senso che non si manifesta nella durata temporale e non deriva dalla possibilità che la causa ha di essere impedita, o che l'effetto ha di venir meno; ma è sincronica e metafisica, perché si realizza nell'instante e scaturisce dalla potenza attiva d'essere e d'agire, propria di una volontà libera, che può parimenti agire o non agire. La contingenza si trasforma da una qualità negativa, conseguente ad un decadimento ontologico, ad una qualità positiva che caratterizza l'eccellenza, la potenza e la libertà di una causa rispetto al proprio effetto[27].

Come spiega Ripa, la libertà va intesa come *indifferentia*, ossia come indeterminazione della volontà rispetto ad una scelta ad *utrumlibet*, ossia rispetto alle due alternative di una contraddizione. Tale scelta si dà allorché, presentato un oggetto alla volontà, quest'ultima «est potens velle vel nolle» tale oggetto. Perciò, l'oggetto, pur giudicato come buono dall'intelletto, non costringe la volontà ad una determinata scelta[28]. Ciò vale anche per l'essenza divina rispetto al beato[29]. Entrambe le alternative sono parimenti possibili e mutualmente contraddittorie, in modo tale che possono coesistere a livello puramente potenziale, non attuale[30].

[26] A. Maier, *Necessità, contingenza e caso*, in M. Parodi, A. Zoerle (a cura di), *Scienza e filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca Book, Milano 1984, pp. 345-347.

[27] Ripa chiama questa contingenza «contingentia aequalis» e l'attribuisce sia a Dio che all'uomo; cfr. Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, p. 89; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 4, nn. 9-18, ed. Combes, p. 236; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Ruello, pp. 575-576. Così Ripa sembra intendere la contingenza in senso scotista sulla scorta di Francesco d'Ascoli e Michele di Massa. Mi sia permesso di rimandare al mio F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini e la definizione di contingente nel proprio contesto culturale*, «Antonianum», 87 (2003), pp. 47-73.

[28] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 1, p. 2, q. 1, a. 1, nn. 38-59, ed. Combes, p. 57.

[29] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 1, p. 2, q. 1, a. 4, nn. 13-22, ed. Combes, p. 59; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 4, ed. Ruello, p. 90. Per un'approfondita analisi del tema della fruizione beatifica cfr. Alliney, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino*, pp. 339-404; Id., *The Treatise*.

[30] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 47, q. 1, a. 1, nn. 12-18, ed. Combes, p.

L'unica cosa necessaria rispetto alla volontà non è il contenuto della scelta, ma il fatto che essa si configuri in modo alternativo, al punto che il non-volere (*nolle*) non può trasformarsi in un *purum non velle*, che dovrebbe prescindere dalla conoscenza dell'oggetto per ignorarlo e invalidare l'attività della volontà[31]. Come riassume Paolo Veneto: «Unde libertas voluntatis consistit in hoc quod per idem formaliter est activa et suspensiva eiusdem actus»[32]. Vale a dire che la potenza di agire o di non agire non è guadagnata per due aspetti distinti, ma per lo stesso aspetto della volontà in modo sincronico; per cui nello stesso istante la volontà è capace di agire o non agire. Questa potenza produce nella creatura una possibilità sincronica ad essere o non essere[33].

La libertà d'indeterminazione inerisce sia alla volontà increata che a quella creata[34]; ma, mentre la volontà divina è libera *indifferentiae per plenitudinem*, quella creata lo è *secundum quid*, ossia per partecipazione[35]. Infatti, la libertà della volontà creata è subordinata a quella della volontà divina, perchè da essa riceve la *lex aeterna*, la cui violazione sfocia nel peccato[36].

Dunque, la libertà della volontà creata è *remissa* rispetto a quella della volontà increata; ma tale *remissio* non dà luogo alla necessità, perché incide solo sul grado e non sulla natura della

621; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 1, ed. Ruello, pp. 83-84; cfr. Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 47, q. 1, a. 1, ed. Combes, pp. 621-622. Il *nolle* può essere anche un atto di sospensione dell'atto volontario; cfr. Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 1, ed. Ruello, p. 84.

31 Ioannes De Ripa, *Conclusiones*, I, d. 1, p. 2, q. 1, a. 1, nn. 16-24, ed. Combes, p. 56; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 3, ed. Ruello, p. 87; d. 47, q. 1, a. 3, ed. Ruello, pp. 623-624; Ioannes De Ripa, *Conclusiones*, I, d. 47, q. 1, a. 3, nn. 5-14, ed. Combes, pp. 262-263.

32 Ioannes De Ripa, *Conclusiones*, I, d. 1, q. 5, a. 3, ed. Combes, pp. 88-89.

33 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 46; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 42, q. 1, a. 3, ed. Ruello, p. 598.

34 Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 4, nn. 24-32, ed. Combes, p. 271.

35 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, p. 88; *Conclusiones* I, dist. 39, q. 1, art. 4, n. 19-26; 236; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 4, nn. 7-19, ed. Combes, pp. 270-271; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Ruello, p. 576.

36 Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 4, nn. 20-32, ed. Combes, p. 271; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 3, ed. Ruello, pp. 88-89.

libertà[37]; essa consente alla volontà creata di essere ad un tempo libera e responsabile (*imputabilis*) delle sue azioni, compresi i peccati[38].

Ora tuttavia si pone un problema, che è inscritto nella stessa teoria scotista della determinazione. La contingenza sincronica regola l'agire intrinseco di Dio; ma, una volta che Dio agisce *ad extra*, ad esempio creando il mondo, come va intesa la contingenza che consegue dall'agire della volontà divina e come si relaziona quest'ultima con la volontà umana, che è anch'essa libera?

Infatti, assumendo la prospettiva della creatura, collocata nel tempo, se prima della creazione Dio può creare e può non creare, dopo la creazione Dio ha creato in modo contingente, ossia così da aver potuto non creare; ma la creazione in quanto passata è divenuta necessaria, in modo tale che l'intero creato acquista una sorta di proprietà trascendentale disgiuntiva, ossia la contingenza-necessità estrinseca. Invece, assumendo la prospettiva di Dio, che vive nell'eternità, l'inesistenza del passato implica la permanenza della contingenza sincronica, per cui, allorché crea, Dio rimane realmente capace di non creare. Inoltre, poiché la volontà divina determina ogni effetto, essa sembra inficiare la libertà della volontà umana[39].

Anche il teologo marchigiano avverte questo problema e riconosce che la volontà divina è principio di contingenza non solo *ad intra*, ma anche *ad extra*[40]. Tuttavia, mentre *ad intra* tale volontà è libera secondo l'indeterminazione dei due corni della contraddi-

[37] Ioannes De Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, p. 90; Ioannes De Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 4, nn. 27-29, ed. Combes, p. 236; II, q. 1, a. 4, nn. 33-40, ed. Combes, p. 271; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Ruello, pp. 576-577; d. 46, q. 1, a. 1, ed. Ruello, p. 618.

[38] Ioannes de Ripa, *Sent*. I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, p. 88; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 4, nn. 19-26, ed. Combes, p. 236; II, q. 1, a. 4, n. 7-19, ed. Combes, pp. 270-271; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Ruello, p. 576.

[39] Il problema è percepito da Pietro Aureolo, Landolfo Caracciolo, Francesco d'Ascoli, Francesco di Meyronnes e Pietro d'Aquila. Mi sia permesso di rimandare al mio F. Fiorentino, *Il rapporto tra la volontà divina e la volontà umana in Francesco di Meyronnes dopo Duns Scoto,* «Franciscan Studies», 63 (2005), pp. 159-214.

[40] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 46, q. 1, a. 3, nn. 4-20, ed. Combes, p. 259; Paulus Venetus, *Sent*. I, d. 46, q. 1, a. 3, ed. Ruello, pp. 619-620.

zione[41], *ad extra* essa è contingente nel senso che vuole qualcosa così da poter non-volerlo o non lo vuole (*nolit*) così da poter volerlo, in modo tale che il relativo effetto è così da poter non essere o non è così da poter essere[42]. Questa determinazione non è potenziale (*ad posse esse*), ma esistenziale (*ad esse*), nel senso che l'effetto è attualizzato e non rimane puramente in potenza[43]. Come riassume Paolo Veneto, la scienza, che Dio ha del creato, è causativa, perché, se Egli sa che una certa cosa accadrà, essa accadrà e non viceversa. Infatti è Dio che la causa mediante la sua volontà[44].

La distinzione tra la determinazione potenziale e quella esistenziale proviene da Francesco d'Ascoli, che, sulla scorta di Scoto[45], argomenta che una causa – e di conseguenza il suo effetto – è possibilmente indeterminata ad agire o a non agire nel senso che la causa è indeterminata a poter agire o non poter agire, mentre una cosa e di conseguenza il suo effetto è esistenzialmente indeterminato ad agire nel senso che la causa è indeterminata ad agire e a non agire[46]. Il poter agire ed il poter non agire differiscono e precedono l'agire ed il non agire; la stessa causa può essere possibilmente determinata a poter essere ed esistenzialmente determinata a non essere[47]. Prima che l'agente liberamente volente si determini ad agire, egli può determinarsi anche a non agire ed, anche qualora egli si determini ad agire, resta in suo potere il non agire, così da non agire di fatto. Sia che l'agente si determini ad agire sia che egli si determini a non agire, comunque permane la

41 Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 1, nn. 10-21, ed. Combes, p. 267.

42 Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 1, nn. 22-24, ed. Combes, pp. 267-268.

43 Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 3, ed. Schwamm, pp. 79-82.

44 Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Ruello, p. 571.

45 Ioannes Duns Scotus, *Ord*., I, d. 38, p. 2 *et* d. 39, q. 1-5, *Appendix* A, n. 26, Vaticana, VI, p. 432.

46 Franciscus de Marchia, *Scriptum in I Sententiarum*, d. 36, q. un., nn. 181-191, ed. C. Schabel, in Id., *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte I)*, pp. 78-79.

47 Franciscus de Marchia, *Sent*., I, d. 36, q. un., nn. 204-224, ed. Schabel, pp. 79-80.

sua determinazione possibile che precede e segue ogni sua determinazione esistenziale[48].

Questa distinzione è sufficiente nelle intenzioni di Ascoli a salvaguardare la libertà della volontà umana[49] e gode di una certa fortuna in Aufredo Gonteri Brito[50], Guglielmo di Rubione[51] e Michele di Massa[52]. Francesco di Meyronnes, Guglielmo di Rubione e Giovanni Buridano introducono lo strumento della sospensione, che però Ripa mostra d'ignorare[53].

Ad avviso di Ripa, è la volontà divina ad assicurare la libertà della volontà umana per alcune ragioni[54]:

1) la volontà umana si trova in un rapporto di subordinazione rispetto a quella divina[55];

2) la volontà divina trasmette alla volontà umana il suo modo d'agire secondo l'ordine essenziale delle cause[56];

3) la volontà divina, pur coeterna con l'oggetto voluto, se ne distingue formalmente *ex parte rei* e lo precede secondo l'ordine di origine[57];

[48] Franciscus de Marchia, *Sent*., I, d. 36, q. un., nn. 240-245, ed. Schabel, pp. 81-82.

[49] Franciscus de Marchia, *Sent*., I, d. 36, q. un., nn. 278-297, ed. Schabel, pp. 83-84.

[50] Aufredus Gonteri Brito, *In primum Sententiarum,* dd. 38-39, ed. C. Schabel, «Disputatio», 2 (1997), d. 38, q. 7, pp. 167-168.

[51] Guilelmus de Rubione, *In quatuor libros Sententiarum*, ed. Parisiis 1518, I, d. 38, q. 1, a. 1, ff. 220rb-va.

[52] Michael de Massa, *Scriptum in primum Sententiarum,* dd. 35-38, ed. C. Schabel, in Id., *Questions on future contingens by Michael of Massa, OESA*, «Augustiniana», 48 (1998), pp. 165-229, d. 35, nn. 494-499, p. 194.

[53] In breve, allorchè la volontà divina determina X, che risiede anche nel potere della volontà creata, quest'ultima accoglie tale volizione, che essa può volere a sua volta o sospendere. Poiché la volontà non può né volere né non volere, la sospensione si traduce in un non-volere, che si rapporta solo all'oggetto voluto da Dio e quindi al corso ordinario del mondo, non ad un oggetto estraneo a tale corso, ossia non inteso come possibile né voluto da Dio *ab aeterno*. Mi sia permesso di rimandare al mio Fiorentino, *Francesco di Meyronnes*, pp. 198-210.

[54] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm,, p. 65.

[55] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 4, nn. 20-32, ed. Combes, p. 271; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 1, q. 5, a. 3, ed. Ruello, pp. 88-89.

[56] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, pp. 98-102.

[57] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 46; Paulus Venetus,

4) la volontà divina è inimpedibile (*infrustabilis*) e quindi non può non compiersi[58];

5) la *permissio* è assimilata ad una normale volizione[59];

6) la volontà umana è tenuta a seguire il volere di Dio[60].

In sintesi, poiché la contingenza è introdotta nel mondo da Dio, esso è contingente nella misura in cui Dio è libero e il suo agire è onnipotente senza incontrare resistenza se non rispetto al principio di non-contraddizione. Tale agire è esistenzialmente determinato, ma non perde, seppure al solo livello potenziale, le due possibilità contraddittorie, che sono sufficienti a garantire la libertà d'indeterminazione della volontà creata.

Ad esempio, si ponga come libero e contingente il fatto che domani Socrate berrà l'aranciata. *Ad intra* Dio parimenti può volere che domani Socrate berrà l'aranciata o può non volerlo; ma può anche volere o non volere che domani Socrate berrà la limonata. Ora si ponga che *ad extra* Dio determini che domani Socrate berrà l'aranciata. Questa determinazione è contingente ed inimpedibile, nel senso che nulla potrà impedire che domani Socrate berrà l'aranciata, ma in modo contingente, ossia fermo restando il fatto che sarà parimenti possibile che domani Socrate berrà l'aranciata o che domani Socrate non berrà l'aranciata. Evidentemente queste due possibilità non potranno attualizzarsi insieme; ma non scompariranno, anche mentre Socrate berrà l'aranciata. Invece non potrà accadere che domani Socrate berrà o non berrà la limonata, perché questa possibilità in quanto non voluta da Dio neppure si presenta alla volontà umana, che ha un *purum non velle* rispetto alla limonata. Dunque, affinché Socrate sia libero, è sufficiente che egli possa bere l'aranciata o non berla, anche se Socrate di fatto decide di bere l'aranciata, seguendo il volere di Dio.

In Sent., I, d. 40, q. 1, a. 2, nn. 15-18, ed. Ruello, p. 239.

[58] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, pp. 98-102; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 46, q. 1, a. 1, ed. Ruello, p. 618.

[59] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 45, q. 1, a. 3, nn. 5-14, ed. Combes, p. 257; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 45, q. 1, a. 3, ed. Ruello, pp. 614-615.

[60] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 48, q. 1, a. 4, ed. Combes, pp. 630-631.

Ripa può concludere:

> Dico autem quod talis ordo sufficienter salvat indifferentiam voluntatis et aequalem contingentiam in volendo aut nolendo[61].

Altrimenti detto, è la stessa precedenza della volontà divina rispetto a quella umana ad innescare il processo di trasmissione della contingenza e quindi ad assicurare l'indeterminazione della volontà umana.

Tuttavia, questa soluzione non tiene conto della *libertas spontaneitatis*, ossia l'autonomia o la padronanza totale o parziale, che il soggetto libero ha delle sue azioni[62]. Infatti, la contingenza trasmessa dalla volontà divina può essere applicata allo stesso modo alla bevuta dell'aranciata ed al sorgere del Sole, che è un soggetto naturale e non libero. Per salvaguardare l'autonomia occorre domandarsi se la volontà umana possa contraddire la volizione divina.

Ripa non dà una vera e propria risposta; ma fornisce almeno tre strumenti utili a paventarne una:

1) la distinzione tra la volontà antecedente e quella conseguente, ossia tra una volontà attiva e produttiva, con cui Dio crea, vuole il bene ed agisce nel mondo, ed una volontà passiva e recettiva, con cui Dio permette alla volontà umana di agire liberamente e quindi di peccare[63]; mentre la prima volontà precede metafisicamente la volizione umana, la seconda segue metafisicamente tale volizione[64];

2) ogni creatura formalmente distinta nel mondo creato o nel

[61] Ioannes De Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 46; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d.40, q. 1, a. 2, nn. 15-18, ed. Ruello, p. 239.

[62] La differenza tra la libertà d'indeterminazione e quella di padronanza è descritta da M. de Caro, *Temi scotistici nel dibattito contemporaneo sul libero arbitrio*, «Quaestio», 8 (2008), p. 615.

[63] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 47, q. 1, a. 3, nn. 5-8, ed. Combes, p. 254; a. 4, nn. 9-16, p. 263; Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 47, q. 1, a. 4, ed. Ruello, p. 624; a. 1, ed. Ruello, p. 609; a. 3, ed. Ruello, p. 611.

[64] Tale distinzione rivestiva un ruolo molto importante nel pensiero di Anselmo di Canterbury ed è ampiamente usata da Pietro Aureolo e Francesco di Meyronnes. Mi sia permesso di rimandare al mio Fiorentino, *Francesco di Meyronnes*, cap. 3, par. 4.1.

Verbo ha una *ratio intrinseca* nell'essenza divina[65]; ma, mentre le *rationes essentiales,* ossia le perfezioni dell'essenza divina, rappresentano le essenze delle creature, quelle *incommunicabiles* denotano le esistenze attuali delle creature e derivano dalle prime[66]. L'intelletto divino conosce sia le prime che le seconde *rationes*, ma in modi diversi: le prime *antecedenter* e direttamente in quanto presenti nell'essenza divina e causate dalla volontà divina mediante la sua preordinazione[67], le seconde indirettamente, ossia tramite le prime, per consecuzione causale e non *antecedenter*[68];

3) la distinzione tra le due necessità logiche, ossia tra una necessità assoluta, che inerisce all'essenza della cosa e la rende sempre necessaria, ed una necessità condizionale, che esprime il semplice fatto che, mentre la cosa è, non può accadere di fatto che essa non sia[69].

Nelle intenzioni di Ripa questi tre strumenti dovrebbero essere in grado di arginare il determinismo teologico di Tommaso Bradwardine, che – ad avviso di Ripa – confonde l'antecedenza metafisica della volontà divina con la necessità antecedente[70],

[65] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 2, a. 2, ed. Schwamm,, p. 31; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 38, q. 2, a. 2, nn. 5-17, ed. Combes, p. 230.

[66] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 19, q. 1, a. 3, ms. Civitas Vaticana, BAV, Vat. lat. 1083, f. 129vb.

[67] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 46.

[68] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 2, a. 3, ed. Schwamm, p. 35; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 38, q. 2, a. 2, nn. 18-20, ed. Combes, p. 231.

[69] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, pp. 91-93; Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 4, nn. 31-57, ed. Combes, pp. 236-237; II, q. 1, a. 4, nn. 45-69, ed. Combes, p. 271; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Ruello, pp. 578-579. Questa necessità era elaborata da Boezio, riscoperta da Anselmo e impiegata da molti pensatori scolastici; cfr. G.E.M. Anscombe, *Aristotle and the Sea-Battle*, «Mind», 65 (1956), pp. 1-15; D. Frede, *The sea-battle reconsidered: a Defence of the Traditional Interpretation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 31-88; M. Mignucci, *Boezio ed il problema dei futuri contingenti*, «Medioevo», 13 (1987), pp. 1-50; J. Vuillemin, *Necessitè ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Vrin, Paris 1984. Mi sia permesso di rimandare al mio F. Fiorentino, *Alcuni strumenti logici-semiotici in materia teologica. Gregorio da Rimini*, «Arkete», 2 (2006), pp. 54-61.

[70] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, pp. 98-102.

affermando che «omnis determinatio voluntatis divinae est necessitas antecedens»[71]. Infatti, l'indistinzione tra passato e futuro serve a Bradwardine a sublimare l'assoluta onnipotenza di Dio che vuole liberamente così da far accadere tutto esattamente secondo la sua volontà. Mentre rispetto a Dio sia il passato che il futuro sono egualmente contingenti, rispetto all'uomo essi sono parimenti necessari ed immutabili, in modo tale che l'uomo mantiene la sola libertà d'indeterminazione, perdendo quella di padronanza[72]. Dio è un sovrano che mantiene un potere assoluto sul mondo creato, un orologiaio il cui potere illimitato è garanzia della radicale contingenza del reale e la cui potenza ordinata è eterna ed immutabile dal lato degli effetti necessari[73].

Il pericolo, che Ripa più teme, è che la volontà divina si estenda fino a determinare attivamente anche il peccato dell'uomo, com'è contestato a Giovanni di Mirecourt nel 1347, sia nella prima condanna ecclesiastica[74] che nella seconda condanna accademica[75]. Perciò Ripa sottolinea che Dio non vuole il peccato[76], che è sottratto alla determinazione della volontà divina[77].

Ad esempio, si ponga che il non bere l'aranciata sia un peccato, che è in potere di Socrate. In questo caso la volontà divina non

[71] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Schwamm, p. 91; cfr. Thomas Bradwardinus, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, ed. Londinii 1618, Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1964, III, 1-2, pp. 637-649.

[72] Thomas Bradwardinus, *De causa Dei*, ed. Londinii 1618, III, 50, pp. 808-809; cfr. Schabel, *Theology at Paris*, p. 254.

[73] W.J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, Variorum Reprints, London 1984, p. 162; E. Randi, *Onnipotenza divina e futuri contingenti nel XIV secolo*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 1 (1990), p. 617.

[74] Ioannes de Mirecuria, *Apologia prima*, ed. F. Stegmüller, in Id., *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 5 (1933), pp. 40-78 e pp. 192-204, prop. 11, p. 51; prop. 18, p. 54; prop. 20, p. 55; prop. 22, p. 55; prop. 50, p. 70.

[75] Ioannes de Mirecuria, *Apologia altera*, ed. Stegmüller, prop. 4-5, p. 194; prop. 7-8, p. 195; prop. 31, p. 202.

[76] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 45, q. 1, a. 3, nn. 5-14, ed. Combes, p. 257; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 45, q. 1, a. 3, ed. Ruello, pp. 614-615.

[77] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 2, nn. 16-20, ed. Combes, p. 234; Paulus Venetus, *In Sent*., I, d. 39, q. 1, a. 2, ed. Ruello, p. 572.

precede metafisicamente l'azione di Socrate e tale azione non è una perfezione essenziale di Dio; ma tale volontà segue metafisicamente l'azione di Socrate, che è una *ratio incommunicabilis*, che Dio non conosce direttamente in sé, ma tramite tutte le circostanze previe, che precedono l'azione di Socrate. Così Socrate è libero di peccare e Dio si limita a permettere a Socrate di peccare, riservandosi il potere d'impedire la volontà di Socrate[78]. Allo stesso tempo l'azione di Socrate è necessaria, ma solo nel momento in cui accade.

Questa soluzione, sebbene un po' artificiosa, potrebbe aver evitato a Ripa una condanna simile a quella di Mirecort[79]; ma la sua conseguenza è frustrante per la scienza divina:

> Ex quo sequitur quod, sicut velle divinum non potest imediate terminari ad peccatum esse, ita nec dicere divinum potest immediate terminari ad peccatum esse, nec similiter scire divinum. Unde cum dicitur: deus scit peccatum esse, non dicitur aliud nisi quod determinatur ad aliquid antecedens ad peccatum[80].

Poiché l'intelletto divino vede solo la determinazione della volontà divina, la sua scienza si arresta laddove la volontà divina non è più in grado di arrivare, ossia proprio in prossimità del peccato. Questo è il prezzo della libertà della volontà umana.

Stando al riassunto di Veneto, un *adversarius* rimprovera proprio a Scoto che Dio è ignorante degli atti liberi umani[81]. Questa ignoranza rappresenta il contraltare rispetto al determi-

[78] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, I, d. 39, q. 1, a. 4, ed. Combes, p. 580. Nelle *Determinationes* Ripa osserva che la volontà divina non può supplire l'azione di una forma creata; cfr. Ioannes de Ripa, *Determinationes*, q. 1, a. 1, concl. 5, nn. 45-52, ed. Combes, p. 48.

[79] Giovanni Hiltalingen di Basilea e Giovanni Gerson ritengono Ripa implicato nelle condanne di Mirecort. Ma Combes ha mostrato che la condanna, relativa al tema della visione beatifica, sarebbe indirizzata più a Luigi da Padova, che radicalizza le tesi di Ripa, che a Ripa stesso; cfr. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dyonisien. Pour l'histoire des courrants doctrinaux à l'Universitè de Paris à la fin du XIV^e siècle*, Vrin, Paris 1940, p. 226.

[80] Ioannes de Ripa, *Conclusiones*, II, q. 1, a. 1, nn. 27-45, ed. Combes, pp. 268-269.

[81] Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 12, a. 1, ed. Ruello, pp. 556-559.

nismo teologico ed è sventata con le due necessità logiche[82]. Vale a dire che Dio sa che domani Socrate peccherà, perché vede nell'eternità Socrate peccare in un preciso istante futuro del tempo. Questo istante è regolato da una necessità condizionale, ossia è necessario che il futuro sia futuro, a condizione che sia futuro; ma è futuro, perché il fatto che sia futuro ed il fatto che Dio sappia che è futuro si implicano mutualmente.

Tuttavia, questa soluzione non fa altro che azzerare proprio la teoria scotista della determinazione e rivivificare proprio la teoria, dalla quale la critica ripana aveva preso le mosse, ossia quella del presente eterno. Ma è proprio Ripa a riesumarla a tratti sotto le spoglie di Agostino ed Anselmo[83].

In conclusione, il principale nodo concettuale della speculazione ripana sulla libertà e sulla contingenza consiste nel fatto che esse non sono generate dalla creatura, ma dal Creatore, che le introduce nel mondo, trasmettendole dalla sua volontà alla volontà umana.

Quindi Ripa non può accettare né la teoria del presente eterno, ricondotta ad Agostino, Boezio, Damasceno ed Ockham, né quella delle idee, perché tendono a neutralizzare o cancellare la contingenza del mondo, la prima trasformando sia il contingente che il necessario in un presente eterno, la seconda irrigidendo tutte le creature come esemplari dell'essenza divina, che di per sé è assolutamente necessaria. Quindi occorre che l'intelletto divino conosca il mondo attraverso l'unico principio di contingenza, che sia presente *in divinis*, ossia la volontà divina secondo la teoria scotista della determinazione, assunta in modo vago da Ripa.

Tuttavia, le descrizioni ripiane della contingenza e della libertà sembrano oscillare tra Ockham – pur criticato – e Scoto. Come ha chiaramente osservato Alliney, mentre per Scoto «la libertà non implica la contingenza. La libertà qualifica a livello essenziale una potenza, mentre la contingenza caratterizza intrinsecamente le azioni della potenza che possono essere prodotte altrimenti,

[82] Paulus Venetus, *Sent*., I, d. 39, q. 12, a. 1, ed. Ruello, pp. 556-559.
[83] Ioannes de Ripa, *Sent*., I, d. 38, q. 1, a. 1, ed. Schwamm, p. 25.

o non essere prodotte»[84], «Ockham, in polemica con le complicate distinzioni terminologiche scotiane, afferma infatti che la libertà non è costitutiva della volontà, ma piuttosto è un termine connotativo che denota la potenza e connota che qualcosa può essere fatto contingentemente da questa. […] Nella impostazione occamiana 'libero' diviene una specie di etichetta, applicabile a qualunque atto compiuto contingentemente»[85].

In Ripa v'è un nesso molto stretto tra un particolare tipo di contingenza, ossia quella *ad utrumlibet*, e un particolare tipo di libertà, ossia quella di indeterminazione. Perciò, affinché l'uomo sia libero, è sufficiente solo che egli possa fare ciò che Dio ha voluto e possa non fare ciò che Dio ha voluto, non che possa fare ciò che Dio non ha voluto. Il poter fare ciò che Dio ha voluto o il poter non fare ciò che Dio ha voluto richiedono evidentemente che la volontà divina preceda e determini la volontà umana; altrimenti quest'ultima non avrebbe nulla da volere o da non volere e di conseguenza non sarebbe libera e quindi incapace di peccare; ma questi due poteri sussistono indipendentemente da ciò che l'uomo fa realmente.

Vale a dire che, sia che l'uomo compia il volere divino sia che non lo compia, rimane libero, perché rimane in possesso del potere di compierlo e del potere di non compierlo in modo sincronico. Così Ripa combina la contingenza sincronica di Scoto con la flessione volontarista di Ockham e la distinzione di Francesco d'Ascoli.

In questo senso, il processo di contingentizzazione del mondo si dirige dalla volontà divina verso quella umana e non viceversa, come vorrebbe la teoria della concausazione, che si riferisce ad un altro tipo di libertà, ossia quella di padronanza; per cui, affinché l'uomo sia libero, non occorre solo che egli possa fare o non fare ciò che Dio ha voluto, ma si richiede che egli possa controllare realmente le sue azioni e di conseguenza che eventualmente faccia

[84] G. Alliney, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo Trecento*, «Veritas», 50 (2005), pp. 96-97.

[85] Alliney, *Libertà e contingenza*, p. 108.

ciò che Dio non ha voluto[86]. Questo 'non-voluto' – agli occhi di Ripa – è principalmente il peccato, perché nell'ottica cristiana proprio la capacità di fare il male contraddistingue la libertà umana nello stato postlapsario.

A questo punto Ripa si trova alle prese con un dilemma teoretico: da una parte si staglia il determinismo teologico, attribuito a Bradwardine e condannato sotto le spoglie di Mirecort; secondo tale determinismo Dio viene a determinare ogni atto necessario o contingente nel mondo, divenendo il signore assoluto della storia e rischiando di causare anche il peccato, che invece deve rimanere libero e quindi imputabile all'uomo nell'ottica cristiana. Dall'altro, si defila l'estromissione della scienza divina dalle libere azioni umane e quindi l'assurda ignoranza di Dio.

Entrambe queste soluzioni scaturiscono dalla teoria scotista della determinazione e si scontrano con un suo punto critico, ossia la compatibilità tra la volontà divina e quella umana. Compatibilità che è al centro della discussione dei francescani e degli agostiniani degli anni '20 e '30 del secolo XIV[87].

Alliney si è domandato perché questa questione emerga proprio in ambito scotista e non in altri sistemi volontaristi, come quelli di Riccardo di Mediavilla o Enrico di Gand. La brillante risposta di Alliney è partita dalle condanne di Giovanni Pietro Olivi nel 1283, quando una commissione di sette censori contesta ad Olivi di aver affermato tra l'altro, che la libertà umana rischia di essere compromessa dalla forza della volontà divina[88]. Pur non avendo sostenuto nulla di simile, «Olivi giunge per primo ad una conclu-

[86] Secondo Watson queste due condizioni assicurano la libertà umana; cfr. G. Watson, *Free action and free will*, «Mind», 96 (1987), p. 145. Ma va annotato che Dennett, Lele ed altri hanno dato vita ad una nuova corrente teoretica, detta neocompatibilismo, che nel definire la nozione di libertà si propone di accentuare radicalmente il fattore dell'autodeterminazione rispetto a quello delle possibilità alternative.

[87] Mi sia permesso di rimandare al mio F. Fiorentino, *La teoria della determinazione della volontà divina di Duns Scoto e la sua immediata recezione medievale*, «Antonianum», 80 (2005), pp. 277-318.

[88] G. Alliney, *Volontà dell'uomo e volontà di Dio. In margine al nuovo volume di Francesco Fiorentino*, «Bollettino della Deputazione di Storia Patria», 117-118 (2007-2008), p. 519.

sione scandalosa: la volontà umana è strutturalmente instabile nel suo agire e non può determinarsi da sé in maniera necessaria. La contingenza è radicata nella stessa volontà, al punto che, contrariamente a quanto avevano affermato Anselmo ed Agostino, per Olivi la mutabilità non è caratteristica deficitaria della volontà umana, ma ne è parte costitutiva. Quindi la volontà umana non è più debole, ma autonoma rispetto alla volontà divina. […] Olivi spezza il legame millenario tra natura divina e umana, per la possibilità che le due volontà non vogliano la stessa cosa»[89].

Perciò, la libertà di padronanza sarebbe la nota comune tra Olivi e Scoto e sarebbe essa a generare la questione della compatibilità, perché essa inverte il processo di Contingentizzazione e rompe l'ordine ontologico ed etico, impresso da Dio al mondo. Mentre la soluzione determinista è super-erogatoria, perché spinge la volontà divina fino al peccato umano, compromettendo di fatto la libertà di padronanza dell'uomo, la seconda soluzione è riduzionista, perché confina la volontà divina al di qua di tale libertà.

Ripa intende evitare entrambe le soluzioni, con le due volontà, le due necessità e le *rationes essentiales* ed *incommunicabiles*, che s'innestano nell'alveo scotista, ma in modo disomogeneo ed in definitiva artificioso.

La responsabilità del peccato è ricondotta da Dio all'uomo, ma al prezzo di un sostanziale abbandono di Scoto in direzione di Agostino, Anselmo ed implicitamente di Ockham, che concorda di fatto con Agostino. Se è la teoria scotista della determinazione ad inficiare la libertà umana di padronanza, a Ripa non resta che rinunciare a tale teoria almeno a proposito del peccato.

Così Ripa si pone ad uno stadio molto avanzato della recezione della teoria scotista nel secolo XIV, ossia ad uno stadio in cui tale teoria mostra evidenti segni di cedimento.

[89] Alliney, *Volontà dell'uomo e volontà di Dio*, p. 519.

Indice dei manoscritti

Aarau, Aargauer Kantonsbibliothek

WettF 26/IV 212-214

Bologna, Biblioteca del Collegio di Spagna

46 84, 87-95

Civitas Vaticana, Biblioteca Apostolica Vaticana

Borg. lat. 123 79-80, 82, 89
Borg. lat. 294 215, 222-224, 226-233, 235
Ottob. lat. 869 21
Ottob. lat. 1126 37
Pal. lat. 1805 102, 252, 253, 260
Vat. lat. 1083 287
Vat. lat. 3740 208-209, 212

Cambridge, Peterhouse Library

241 21

Dole, Bibliothèque Municipale

80 84, 87-95

Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek

B 159 48, 63, 65-75

Erlangen-Nürnberg, Universitätsbibliothek

258 84, 87-95

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

Conv. Soppr. A.III.120 48-54, 56-60, 63-64, 65-75
Conv. Soppr. B.V.640 84, 87-95, 196

London, British Museum

add. 7969 21

München, Bayerische Staatsbibliothek

Clm 26711 277

Oxford, Balliol College Library

209 20-21

Oxford, Magdalen College Library

194 21

Oxford, Merton College Library

61 61
65 21

Padova, Biblioteca Antoniana

166 scaff. IX 85, 87-95

Paris, Bibliothèque Mazarine

915 277

Stockholm, Riksarkivet

Theol. AA 48 (RA S. 91) 85, 87-95

Wien, Österreichische Nationalbibliothek

Pal. lat. 1496 85, 87-95

Indice dei nomi degli autori antichi e medievali

A

Adamus de Wodeham (*sive* Goddamus) 276-277
Alexander Bonini de Alexandria 154
Algazel *vide* Ghazālī (al-)
Angelus Clarenus 207
Anselmus Cantuariensis 34, 116, 130, 136, 149, 286-287, 290, 293
Aristoteles 52-53, 65, 69-72, 98, 100, 103-104, 110, 118, 120-121, 126, 130-133, 142, 147, 154, 157-158, 162, 184-186, 189, 229, 275, 278, 287
Aufredus Gonteri Brito 284
Augustinus Hipponensis 30, 67, 91, 144, 171, 210, 231, 275, 290, 293
Averroes *vide* Ibn Rushd, Abū l-Walīd

B

Benedictus da Asnago 212
Bertrand de la Tour 206, 208, 213
Boethius, A.M.T. Severinus 125, 136, 275, 287, 290
Bonagratia de Bergamo 209-210, 217, 228, 233-234
Bonaventura (a Bagnorea) 159, 171, 219, 262, 267, 278

D

Durandus de Sancto Porciano (*sive* a Sancto Poriciano) 7, 38, 210-211

E

Erasmus da Rotterdam 128, 138

F

Franciscus Assisiensis 116
Franciscus de Marchia (*sive* de Appignano) 6, 13, 15, 152, 154-156, 158-165, 167-175, 177-184, 187, 190-201, 223, 277, 280-284, 291
Franciscus de Mayronis 5, 12, 14-15, 109, 113, 116-133, 135, 136-137, 139-149, 177, 187, 207, 214-216, 270, 275, 278, 282, 284, 286

G

Ghazālī (al-), Abū Ḥāmīd Muḥammad (sive Algazel) 123
Gilbertus Porretanus (*sive* Gislebertus Pictaviensis, Gilbert de la Porrée) 143
Godefridus de Fontibus 265, 267
Gregorius de Arimino (*sive* Ariminensis) 143, 275-278, 280, 287
Gualterus de Brugis 99-102
Gualterus de Chatton (*sive* Chattonensis) 113, 138, 140, 216-218
Guilelmus de Alnwick (*sive* Alaunovicanus) 8, 12, 14-15, 28, 36, 98, 102, 104-110, 239, 247, 252-253, 260, 263, 267
Guilelmus de Lamara (Guillaume de la Mare) 39-41
Guilelmus de Macclesfield 39
Guilelmus de Ockham 110, 131, 204, 206, 210, 219-220, 228-229, 237, 275, 290-291, 293
Guilelmus de Rubione 284

H

Henricus de Careto 6, 14-15, 203, 214-215, 219-236
Henricus de Gandavo 12, 15, 17, 36,

38, 42, 71, 97, 100, 110, 160, 162, 170, 178, 183, 185, 262-263, 267, 278, 292
Hervaeus Natalis 38, 210-211

I

Iacobus de Aesculo 20-21, 196
Ibn Rushd, Abū l-Walīd (*sive* Averroes) 65, 72, 100, 103
Ioannes Buridanus 284
Ioannes Damascenus 275, 290
Ioannes de Mirecuria 288
Ioannes de Neapoli 216
Ioannes de Reading 8, 36, 109
Ioannes de Ripa 6, 15, 269-270, 275-293
Ioannes Duns Scotus 5, 8, 11-44, 46, 61-62, 71, 77-78, 84, 97-101, 103-111, 116, 118-119, 121-123, 125, 128, 130-136, 138, 144, 146-148, 154-159, 162, 165, 168, 170-173, 175, 177, 178-179, 183-190, 192, 194-196, 198, 200, 205, 223, 237, 239-240, 242, 244, 250-252, 254, 255, 257-267, 275, 278-279, 282-283, 289-293
Ioannes Hiltaligen de Basilea 277, 289
Ioannes Mulberg 213
Ioannes Quidort (*sive* Parisiensis) 8, 203
Ioannes XXII 6, 203-204, 206, 213, 215, 219, 222
Iodocus Badius Ascensius 17, 100, 107, 160, 185

L

Landulphus Caracciolus 5, 13, 46, 77-85, 87, 177, 190, 196, 282

M

Marsilius de Padua 218
Michael de Massa 280, 284

N

Nicolaus de Altricuria 205
Nicolaus III 117

P

Paulus Venetus 139, 270, 276, 278-290
Petrus Aureoli 5, 12-15, 36, 45-60, 62-65, 71, 77-84, 88-89, 92, 103-104, 110, 163-167, 173, 175, 177-179, 184, 189-190, 194, 196, 198, 244, 249, 267, 282, 286
Petrus de Aquila (*sive* Aquilanus) 6, 14-15, 239-268, 282
Petrus de Sutton 36-37
Petrus Ioannis Olivi 100, 116, 157-158, 237
Petrus Lombardus 77, 83, 91, 95, 157
Petrus Roger 136, 140, 142, 145
Petrus Thomae 132
Porphyrius 136
Proclo Diadaochus Lycius 120, 133

R

Ricardus de Conington 19, 22-23, 25, 36-38, 43, 44, 203, 217
Ricardus de Drayton 36-37
Ricardus de Mediavilla 7, 267, 292
Ricardus Knapwell 8, 39
Robertus de Orford 39-41, 43
Rogerus Marston 100

S

Stephanus Tempier 48-49, 52, 68, 71

T

Thomas Bradwardine 287-288
Thomas de Aquino 8, 17, 36, 38-44, 46-50, 56-57, 66, 108-110, 124-125, 131, 136, 152-154, 156, 158-159, 168, 170, 209, 213, 235, 243-244, 253, 262-263, 265, 267, 275, 278
Thomas de Wylton 40
Thomas de York (*sive* Eboracensis) 205
Thomas Sutton (*sive* Thomas Anglicus) 36, 40, 42-43

V

Vitalis de Furno (Vital du Four) 208-209

Indice dei nomi degli autori moderni e contemporanei

A

Abbate, M. 120
Alliney, G. 3, 5, 11, 15, 19, 21, 24-36, 38, 109, 114, 154, 162, 165, 203, 205, 237, 279-280, 290-291, 292-293
Amerini, F. 6, 14, 239
Anscombe, G.E.M. 287
Arendt, H. 115

B

Babey, E. 152, 154,
Bac, J.M. 184, 188,
Bakker, P.J.J.M. 222
Balić, C. 20, 21
Baroncelli, F. 114
Beck, A.J. 184, 188
Bennakis, L.G. 278
Béquin, R. 212
Bizzotto, A. 237
Boler, J. 187
Bom, K.L. 184, 188
Borchert, E. 269
Bos, E.P. 278
Bottin, F. 223
Boureau, A. 207
Bretscher-Gisiger, Ch. 212
Brown, S.F. 188
Brunet, P. 127
Buchheim, T. 187
Bürke, B. 65
Buytaeart, E.M. 53
Bychkov, O. 101

C

Capitani, O. 204
Cappellazzi, A. 275
Carbajo Núñez, M. 239
Celano, J. 278
Champeil-Desplats, V. 127
Chiappini, A. 239
Coleman, J. 269
Combes, A. 269-270, 276, 279-289,
Courtenay, W.J. 288
Cova, L. 28
Craig, W.L. 275

D

De Bechillon, D. 127
De Bellis, E. 130
De Blic, J. 153
Decorte, J. 100, 107
Dekker, E. 184, 188
De Lagarde, G. 203
Delorme, F. 237
den Bok, N.W. 184, 188
de Quero Sanchez, A. 213
Descartes, R. 114, 117, 134, 143
Dewender, T. 188
Dilcher, G. 203
Doucet, V. 21
Douie, D.L. 217-218
Dragonetti, A. 239
Dreyer, M. 19, 187
Duba, W.O. 6, 13, 152, 154, 158, 177, 184, 190,
Dumont, S.D. 19, 22-24, 37-38, 44, 109, 157, 159, 260, 279
Duval-Arnould, L. 206-208, 219

E

Emili, A. 6, 14, 214-215, 219-220, 226, 233
Etzkorn, G.J. 17, 138, 140, 152, 154,

216, 275
Evans, G.R. 138

F

Fedriga, R. 125, 275
Feyerabend, P. 118
Fiorentino, F. 6, 10, 15, 78, 190, 214, 269-270, 275-276, 278, 280, 282, 284, 286-287, 292
Folger-Fonfara, S. 177
Frede, D. 287
Friedman, R.L. 40, 43, 77, 181

G

Gamper, R. 212
Gelber, H.G. 42-43
Gerwing, M. 46
Ghisalberti, A. 269
Glorieux, P. 40-41
Grana, N. 119, 127
Gravina, D. 216
Groblicki, J. 275
Grossi, P. 204

H

Halverson, J.L. 77
Harris, C.R.S. 20-22
Helbling, H. 207
Hödl, L. 46, 196
Hoenen, M.J.F.M. 275, 279
Hoeres, W. 237, 278
Hoffmann, T. 5, 12, 45, 48, 62, 78, 188
Honnefelder, L. 19, 62, 187
Horst, U. 205, 207, 212
Hume, D. 116, 121

I

Ierodiakonou, K. 139
Ioannes Vallo (*sive* de Iovinatio) 117-118, 130-133

J

Jacobi, K. 279
Jansen, B. 100
Jenks, S. 211
Jones, J.D. 210

K

Kaeppeli, T. 212
Kaluza, Z. 222, 269
Kelley, E.F. 275
Kent, B. 99
King, P. 54, 187-188
Kneepkens, C.H. 187
Knepper, T.D. 120
Kobusch, T. 188
Kohlenberger, H. 269
König-Pralong, C. 158
Kraye, J. 219
Kuhn, T. 113

L

Lakatos, I. 123
Lambertini, R. 6, 14, 203, 205, 210, 214, 219-220, 222-223, 236
Laudage, M.L. 211
Lewis, D. 114
Lombardi Vallauri, L. 203
Longpré, E. 99, 102
Lorenz, K. 187

M

Macken, R. 68, 71
Maier, A. 215-216, 280
Maierù, A. 119, 137, 139
Mandonnet, P. 153, 168, 275
Manno, A.G. 237
Marrone, S.P. 184
Marschler, T. 46
Martorelli Vico, R. 214, 220
Mazzeo, M. 121, 126, 131
McCord Adams, M. 110, 204
McDonald, S. 279
Meek, C.E. 214, 220
Meier-Oeser, S. 239
Meirinhos, J. 201, 279
Miethke, J. 210-211
Mignucci, M. 287
Millard, E. 127
Moore, G.E. 126, 128, 143
Murphy, M.C. 115-116

N

Nauwelaerts, E. 53, 100, 203
Nielsen, L. O. 77, 79-80, 82
Nold, P. 206, 208, 213
Noone, T.B. 5, 12, 63, 97-98, 107-109, 252, 260
Normore, C.G. 187

O

Oliger, L. 209-210, 228, 234

P

Pacheco, M.C. 201, 279
Padovani, A. 118
Panella, E. 212
Paolini, C. 240, 242-246, 249-250, 252-267
Parisoli, L. 5, 12, 113, 127, 130, 204, 220, 234
Parodi, M. 280
Pelster, F. 20-21
Perfetti, S. 125
Perler, D. 119
Pertosa, A. 3, 39
Piché, D. 48, 68, 71
Piron, S. 203, 207
Plantinga, A. 114
Pluta, O. 196
Poppi, A. 237
Prezioso, F.A. 165, 237, 260
Priori, D. 165, 182

R

Reinhardt, H.J.F. 46
Ribordy, O. 158
Rizzi, M. 213
Roberts, H.F. 98, 107
Roest, B. 214
Rossmann, H. 214-215
Rossner, W.L. 48
Roth, B. 214-215
Rudolph, U. 119
Ruello, F. 269-270, 276-290
Russel, B. 121, 126

S

Saarinen, R. 219
Saccheri, G. 116
Sarnowsky, J. 211
Schabel, C.D. 5, 13, 40, 45-46, 63, 64, 77-80, 82, 84-85, 99, 167, 177-178, 180-181, 183, 190-191, 193-194, 201, 278, 283-284, 288
Schmaus, M. 108
Schmitt, C. 115
Schmutz, J. 157, 159, 175
Scholz, R. 218
Schwamm, H. 178, 181, 270, 276, 278-290
Sciuto, I. 115
Sikes, J.G. 210-211
Soder, J.R. 279
Spade, P.V. 110, 204
Squillante, L. 219
Stadter, E. 99
Steer, G. 213
Stegmüller, F. 288
Stella, P.T. 260
Storti, C. 211
Suárez, Francisco 9
Suarez-Nani, T. 5, 13, 151-156, 158-162, 164-165, 168-172, 174, 177, 182, 190, 195-197, 199

T

Tabarroni, A. 206-210, 212, 216-217, 219
Taifacos, I. 184
Tarello, G. 228
Tierney, B. 203, 209, 212, 218, 225
Tocco, F. 208, 213
Trapp, A.D. 277

V

van der Heijden, M. 214
Veldhuis, H. 184, 188
Veliath, D. 260
Verweyen, J. 45
Vignaux, P. 269
Villey, M. 203
Vittorini, M. 239, 245

von Heusinger, S. 213
Vos Jaczn, A. 125, 134, 184, 188, 278
Vuillemin, J. 287

W

Wadding, Lucas 17, 20-22, 27, 147, 148, 188
Watson, G. 292
Wehrli-Johns, M. 213
Wey, J.C. 138, 140, 216
Wittgenstein, L. 128
Wittneben, E.L. 206, 209, 217, 228
Wolff, C. 9
Wolter, A.B. 101
Wood, R. 19, 187

Z

Zalta, E.N. 191
Zarka, Y.C. 115
Zoerle, A. 280

Contingenza e libertà

Teorie francescane del primo Trecento

Il panorama delineato dagli studi qui raccolti descrive la profonda diversità della ricezione della teoria della volontà di Giovanni Duns Scoto fra i teologi francescani dei primi decenni del XIV secolo. I dubbi sull'attribuzione delle *Collationes* scotiane; l'imprevista vicinanza di Pietro Aureolo a Duns Scoto; la fedeltà di Francesco di Meyronnes al pensiero del maestro; l'influenza di Enrico di Gand su Guglielmo di Alnwick e poi, indirettamente, su Pietro d'Aquila; il particolare atteggiamento di Enrico del Carretto sul rapporto fra volontarismo e proprietà; gli elementi fortemente innovativi introdotti da Francesco della Marchia e poi ripresi da Giovanni di Ripa: queste sono le tessere che contribuiscono alla ricomposizione del complesso mosaico della speculazione minorita sul tema della libertà negli anni successivi alla morte del filosofo scozzese.
Contributi di G. Alliney, T. Hoffmann, C. Schabel, T. Noone, L. Parisoli, T. Suarez-Nani, W. Duba, R. Lambertini, A. Emili, F. Amerini, F. Fiorentino.

Guido Alliney è professore associato di Storia della Filosofia Medievale presso l'Università degli Studi di Macerata.

Marina Fedeli è vincitrice di borsa di studio del dottorato in *Human sciences*, curriculum di *History of philosophy* presso l'Università degli Studi di Macerata.

Alessandro Pertosa è vincitore di borsa di studio del dottorato in *Filosofia, Scienze e Culture dell'età tardo-antica, medievale e umanistica* presso l'Università degli Studi di Salerno.

ISBN 978-88-6056-323-1

€ 16,00