

Riccardo Fedriga, Claudia Macerola, Federico Minzoni

Duns Scoto *Magister* e Teologo

Indagine sul pluralismo metodologico e conoscitivo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*

... ed è appunto supponendo tutto e scegliendo le congetture più probabili che i giudici, le spie, gli amanti e gli studiosi indovinano la verità di cui vanno in cerca
(Honoré de Balzac)

* Il presente articolo è il risultato di un seminario di ricerca sulle strutture e sui modi della conoscenza nel pensiero di Giovanni Duns Scoto tenutosi a Bologna nel corso degli anni 2008 e 2009, e coordinato da Dino Buzzetti e Riccardo Fedriga. A Buzzetti va tutta la riconoscenza degli autori per essere stato una indispensabile guida nella lettura del testo, nonché per le fruttuose intuizioni suggerite. Ringraziamenti vanno anche a Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e a Luca Bianchi per aver letto il testo e averci fornito importanti consigli e suggerimenti. Frutto di un lavoro comune, il presente articolo vede il contributo di Federico Minzoni nella prima parte (par. 2), quello di Claudia Macerola nella seconda (par. 3) e quello di Riccardo Fedriga nella terza (par. 4), nella introduzione e conclusione. Di *pluralismo metodologico* in Duns Scoto parla anche Orlando Todisco (cfr. la sua relazione, *Il pluralismo epistemologico in Scoto*, tenuta nel 2003, in occasione del Congresso Scotistico Internazionale *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti* – Pontificio Ateneo Antoniano). Per quanto non del tutto in disaccordo nella concezione generale, il presente lavoro è relativo a specifiche tematiche filosofiche che determinano il concetto di *pluralismo metodologico* in un senso stretto e relativo al contesto di questo lavoro.

1. Introduzione

Nella prima parte di questo lavoro si intende delineare il quadro storico-istituzionale nell'ambito del quale ha luogo, intorno alla metà del XIII secolo, la contrastata ricezione parigina del *corpus aristotelicum* e dei testi della *falsafa*: il processo di acquisizione verrà esaminato principalmente alla luce delle condanne promulgate dal vescovo Tempier nel 1270 e nel 1277, nel tentativo di decostruire la bipartizione classificatoria che oppone *magistri artium* e *magistri theologiae*, a nostro avviso troppo rigida. Contro l'idea di una ricezione *unilaterale* della filosofia peripatetica, si evidenzierà invece la diffusione trasversale di un pensiero già di per sé eclettico e composito e dunque passibile di fruizioni tanto più diversificate. Nella ricostruzione delle vicende intellettuali del tardo XIII secolo non ci si trova infatti di fronte a drastiche contrapposizioni, ma si è piuttosto costretti a confrontarsi con una ben più ampia molteplicità di tradizioni che si incontrano e si scindono senza essere di per sé nettamente individuabili: si tratta di un pluralismo metodologico e di una compresenza funzionale di approcci epistemologici e di comunanze e discordanze tematiche, che delineano una storia insieme più continua e vischiosa di quanto comunemente si creda. In un simile contesto, il pensiero del giovane Duns Scoto, sottraendosi per la sua eterogeneità a facili categorizzazioni, accoglie e sviluppa gli stimoli desunti da questo ambiente culturale: esso risente infatti degli influssi di tutta la tradizione speculativa duecentesca, e in un certo senso tenta di riassumerli.

Nella seconda parte del lavoro si seguiranno le tracce della *querelle* fra *theologi* e *philosophi* nel *Prologus* della *Lectura*, opera giovanile di uno Scoto che, *baccalarius sententiarum*, ha da poco concluso la propria formazione presso la Facoltà delle Arti. Nell'*incipit* del suo commento ai primi due libri delle *Sententiae* di Pier Lombardo il *Doctor Subtilis*, interrogandosi circa le condizioni di possibilità della teologia, passa in rassegna le posizioni tenute da *magistri artium* e *theologiae* in merito alla necessità di una dottrina soprannaturale per il *viator*. Più che di un *excursus* dossografico si tratta però di un'originale elaborazione teorica in cui il francescano

scozzese, dopo avere evidenziato i punti di contatto fra le parti in causa, rileva e scioglie – mediante l'utilizzo di un metodo rigorosamente filosofico – i nuclei di interesse epistemologico, gnoseologico e psicologico di un discorso il cui tema, dunque, non è esclusivamente teologico e dottrinale. Si delineano così nel pensiero del giovane Scoto i tratti di un *compatibilismo* che, se lo porta a mediare e addolcire le posizioni di *philosophi* e *theologi*, non è però dettato da ragioni di convenienza, ma si sviluppa invece spontaneamente nell'ambito di esigenze teoriche proprie del pensiero del suo autore.

Anche la terza parte del lavoro verterà sulla centralità nel pensiero di Scoto di un pluralismo epistemologico funzionale alla coerenza delle risposte alle domande per cui la teoria è stata elaborata. Decisiva è l'argomentazione sulla capacità simultanea degli opposti e sulla natura costitutiva, non solo legata a un atto di volontà divina, della contingenza del presente. Senza depotenziare la credenza nella necessità diacronica degli accadimenti fattuali – per quanto sia serrata la critica alla concezione della validità assoluta e univoca della necessità temporale diacronica come sola norma in grado di coprire l'ordine degli accadimenti – la teoria del giovane Scoto elimina il collegamento tra possibilità e potenzialità-attualità (tipico delle tradizioni aristoteliche), così come la connessione tra contingenza e mutabilità: una possibilità, per Scoto, può essere reale anche se non è né sarà mai attualizzata. È questo un modo di affermare una forma di *compatibilismo* che permette all'uomo di compiere liberamente un'azione *A* in un tempo, senza che questo implichi che sia possibile astenersi dal compiere *A* nello stesso tempo. Si tratta di una posizione teorica costruita al fine di evitare sia posizioni fataliste sia forme radicali di contingentismo agostiniano se non di fideismo scettico, dovute alla paura che, se non si svaluta radicalmente la stabilità del nostro mondo facendo dipendere da una fonte divina ogni nostra attività e non si stabilisce un legame privilegiato tra ogni nostra azione e quella divina, si possa finire con il porre qualcosa, anche semplicemente un atto della volontà, che non sia compiuto da Dio¹.

2. *Artistae e theologi: una falsa alternativa?*

Nei suoi *Études sur Léonard de Vinci*, pubblicati a Parigi tra il 1906 e il 1913, Pierre Duhem riteneva di individuare nel *Sillabo* promulgato il 7 marzo 1277 dal vescovo Étienne Tempier l'atto di nascita della scienza moderna². Fra le 219 tesi condannate dal prelato parigino in risposta agli atteggiamenti dei maestri e degli studenti della Facoltà delle Arti (quei *Parisius studentes in artibus*, che – *proprie facultatis limites excedentes*³ – confutavano, attraverso una riscoperta dell'insegnamento aristotelico, le *auctoritates* della Scrittura e dei Padri della Chiesa) due in particolare facevano buon gioco al fisico ed epistemologo francese: si tratta delle proposizioni XXXIV⁴ e IL⁵, nelle quali rispettivamente viene riconosciuta la possibile esistenza di molteplici mondi (*plures mundi*) alternativi alla presente *ordinatio* e di un interstizio vuoto (*vacuum*) fra Dio e il cosmo. La storiografia successiva ha rifiutato, tanto in ambito scientifico (A. Koyré, A. Maier⁶), quanto in ambito filosofico (L. Bianchi⁷), questa posizione – sia nell'originaria formulazione di P. Duhem, sia nel suo successivo e cauto riutilizzo da parte di E. Grant⁸ –, chiarendo che l'avversione di Tempier per l'aristotelismo, lungi dal farne un precursore di Galileo, è da intendersi piuttosto come l'intenzione di riabilitare l'onnipotenza di un Dio troppo strettamente avvinto dalle catene del necessitarismo peripatetico. Luca Bianchi ha più volte sottolineato⁹ a questo proposito l'intento ideologico che guidava la ricostruzione di un pensatore cattolico come P. Duhem, interessato a scagionare la Chiesa da possibili accuse di oscurantismo, dipingendola come la fiera avversaria di un aristotelismo metastorico, dogmatico e uguale a se stesso a distanza di secoli, da Sigieri al peripatetico Simplicio immaginato da Galilei.

Contro questa lettura giustificazionista, che ravviserebbe alla base delle condanne di Tempier – e in particolare di quella del 1277 – un (più o meno consapevole) intento illuminato del vescovo, se ne è andata – almeno fin dal seminale studio di Ernest Renan sull'averroismo latino¹⁰ – consolidando un'altra, la quale, riconoscendo l'innegabile natura repressiva del provvedimento ecclesiastico, scorge invece nelle eterodosse posizioni tenute dai

magistri artium del XIII secolo i prodromi di una tradizione di libertà intellettuale ed esercizio critico della ragione¹¹. Secondo questa tesi i maestri della Facoltà delle Arti, spinti dall'esigenza di legittimare il proprio incerto *status* professionale¹², avrebbero elaborato verso la metà del Duecento, soprattutto grazie all'apporto del riscoperto *corpus* aristotelico, ma anche sulla base di alcune dottrine confusamente attribuite a Ibn Rušd, un nuovo ideale di vita speculativa genuinamente filosofico, che si sarebbe ben presto scontrato con il rigido controllo ecclesiastico del sapere, di impronta più marcatamente agostiniana. Pur essendo di sicuro più attenta alla contestualizzazione storica, anche questa posizione rischia nondimeno di smarrire la particolarità del periodo in esame, ricorrendo a categorie spesso troppo rigide e risolvendosi, in fondo, in un rovesciamento del modello duhemiano: sia pure con giudizi di valore invertiti, permane una contrapposizione tra i due monolitici blocchi dell'aristotelismo dei maestri della Facoltà delle Arti e dell'agostinismo teologale.

Anche escludendo le suggestioni che dipingono gli *artista*e come libertini¹³, rimane comunque abbastanza radicato il pregiudizio che li vorrebbe rappresentanti di una laicità non solo averroista e peripatetica, ma anche pagana, illuminista o addirittura atea¹⁴! Merita di essere seriamente considerata a questo proposito l'intimazione di Kurt Flasch (*Aufklärung im Mittelalter? Ich bitte, das Fragezeichen nicht zu übersehen ...*¹⁵), a testimonianza della delicatezza di una *querelle* in cui spesso l'accurata ricostruzione di uno specifico orizzonte socio-culturale viene sacrificata in nome di un *Aufklärung* che, persa la sua precisa connotazione temporale, diviene una categoria ipostatizzata all'interno di un'onnicomprensiva filosofia della storia. Nasce così l'immagine di un XIII secolo spaccato in due, diviso fra le spinte laiche e aristoteliche degli *artista*e e quelle conservatrici e agostiniane dei *theologi*, destinate a prevalere nelle condanne parigine di Tempier.

Nella convinzione che questo paradigma storiografico non corrisponda a una realtà altrimenti complessa – nel dubbio che la riscoperta di Aristotele non sia stata circoscritta al solo ambiente della Facoltà delle Arti, nella consapevolezza che il pensiero peripatetico

giunse a Oxford e a Parigi già rielaborato in senso neoplatonico e religioso – ci si occuperà ora di sviluppare in particolare due quesiti:

- a. se sia corretto attribuire alle molteplici ed eterogenee dottrine tenute presso la Facoltà delle Arti e quella di Teologia le sbrigative qualifiche rispettivamente di *aristoteliche* e *agostiniane*, senza interrogarsi circa l'esistenza di eventuali aree di intersezione;
- b. se nelle condanne parigine del vescovo Tempier – e segnatamente in quella del 1277 – sia da ravvisarsi un'azione dei *theologi* contro gli *artistae*, o se invece anche i primi furono interessati da questo provvedimento concepito dall'autorità ecclesiastica per arginare un dilagante aristotelismo, ormai diffusosi presso entrambe le facoltà.

Nel tentare di rispondere alla prima delle due domande che ci si è voluti porre – nel chiedersi cioè se sia legittimo circoscrivere l'aristotelismo del XIII secolo alle posizioni sostenute dai *magistri* della Facoltà delle Arti – è fondamentale tenere presenti i processi di trasmissione testuale attraverso i quali le Università di Oxford e di Parigi entrarono in contatto col pensiero peripatetico. Responsabile in massima parte di questo incontro fu la fervida attività di traduzione iniziata in al-Andalus nel XII secolo¹⁶, che vide impegnati fra gli altri Domenico Gundisalvi, Avendauth, Gerardo da Cremona, Ermanno il Tedesco, Mosé Sefardi e Platone da Tivoli. Ai primi due in particolare è da attribuirsi la versione del *Kitāb al-Nafs* di Ibn Sīnā (noto ai latini con il nome di *Liber de anima seu sextus de naturalibus*), un testo particolarmente esemplificativo dell'ecclettico aristotelismo che i maestri del XIII secolo conobbero attraverso le fonti arabe: in questo trattato Ibn Sīnā rielabora infatti ampiamente la psicologia esposta da Aristotele nel *De anima*, abbinandola, sulla scia di al-Kindī e al-Fārābī, a suggestioni ricavate da Proclo e da Plotino¹⁷. È chiaro che una simile lettura della filosofia peripatetica, già molto mediata in senso neoplatonico, non era necessariamente destinata a scontrarsi con una tradizione cristiana che si rifaceva, attraverso Agostino, agli stessi autori e presupposti; si aggiunga inoltre che l'aristotelismo di Ibn Sīnā – come più in generale quello della *falsafa* – condivideva con il pensiero latino l'esigenza di conciliare speculazione filosofica e religione rivelata.

Si ridimensiona così l'idea di un aristotelismo *puro e razionalista*, a cui si contrappongono i più complessi processi storici che videro la filosofia peripatetica mescolarsi dapprima con il pensiero mistico di Plotino¹⁸, poi con quello ancora più apertamente religioso del monoteismo islamico¹⁹: in quest'ottica sarà forse più facile comprendere come, nonostante i ripetuti ammonimenti da parte dell'autorità ecclesiastica²⁰, non solo gli *artista*, ma anche molti fra i *theologi* si sentissero sempre più spinti a dedicarsi con entusiasmo allo spoglio dei testi provenienti dalle traduzioni andaluse. Con una felice scelta terminologica L. Bianchi parla a questo proposito di *aristotelismi* al plurale²¹, a evidenziare una ricezione che non si limitò a un singolo ambiente ma che al contrario, sia pure con connotazioni diverse e spesso contrastanti, fu caratterizzata da una diffusione trasversale²².

Gli stessi *theologi* che condannavano esplicitamente la filosofia peripatetica ne facevano poi apertamente uso nei propri scritti, riconoscendo l'importanza e l'utilità del nuovo repertorio concettuale così conquistato: ci limitiamo a ricordare fra i molti esempi possibili Roberto Grossatesta²³, a cui si deve la traduzione per esteso di quella stessa *Etica Nicomachea* il cui decimo libro avrebbe fornito di lì a poco agli *artista* le basi teoriche per le proprie accorate rivendicazioni intellettuali e professionali. Dopo la promulgazione dello statuto del 1255, che imponeva l'adozione dei *libri naturales* di Aristotele nei *curricula* della Facoltà della Arti, questi ultimi si trovarono infatti a essere, se non gli unici, almeno i principali portavoce della filosofia greco-araba, diventando, per così dire, *aristotelici di professione*²⁴. Il problema che si poneva loro era dunque quello di difendere la loro spesso disprezzata facoltà – *non est senescendum in artibus*, recitava un celebre adagio – ritagliandosi nel contempo degli spazi autonomi all'interno dell'angusta struttura del sapere proposta dal dogma ecclesiastico.

Andava quindi sempre più delineandosi presso gli *artista* una nuova figura di intellettuale, che potesse opporsi al monopolio esercitato sull'attività speculativa dai *sapientes cristiani*²⁵: così un *magister artium* come Boezio di Dacia poteva dichiarare nel suo *De summo bono* di riconoscersi nell'ideale di vita filosofica esposto da

Aristotele nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea*²⁶. La proposta di un nuovo tipo di pensatore, lungi dal disconoscere i dogmi della religione cristiana, perseguiva piuttosto le sue rivendicazioni di libertà di pensiero all'interno della medesima tradizione, eleggendo a suo motto l'albertino *loquens ut naturalis*, che garantiva l'autonomia della ricerca filosofica pur nell'ossequio alle Scritture e alla Rivelazione²⁷. Non si tratta della dottrina della doppia verità che Tempier avrebbe condannato nel 1277, destinata a conoscere grande fortuna nella lettura di più di uno storico (fino a venire retroattivamente applicata allo stesso Ibn Rušd!), ma piuttosto della rivendicazione per ogni disciplina del suo specifico ambito d'indagine²⁸.

Proprio nelle *auctoritates* aristoteliche con cui la Facoltà delle Arti volle legittimare le proprie richieste si nasconde però un'altra inaspettata area di intersezione con il pensiero teologico. L'influsso esercitato dal settimo capitolo del decimo libro dell'*Etica Nicomachea* non si limitò alla filosofia morale, ma svolse un ruolo cruciale nel fornire – prima agli *artistae*, poi ai *theologi* – alcune categorie decisive nella difficile e sofferta concettualizzazione della psicologia aristotelica, che la latinità conobbe soprattutto attraverso il *Kitāb al-nafs* di Ibn Sīnā e il *Commento Grande* al *De anima* di Ibn Rušd. Dalla lettera dell'*Etica* emergeva infatti una ben precisa antropologia che, lontana dai toni in fondo biologici e naturalistici che caratterizzano il terzo libro del *De anima* aristotelico, nell'esaltare l'attività speculativa attribuiva nel contempo con decisione all'intelletto dell'uomo un'origine divina. *Non enim secundum quod homo est, sic vivet, set secundum quod divinum aliquid in ipso existit* recita la traduzione di Roberto Grossatesta²⁹. Ecco dunque che, alla luce di questa rinnovata consapevolezza dello statuto trascendente della più nobile parte del *viator*, una disciplina quale la psicologia, che John Blund aveva designato nel suo *Tractatus de anima* come ambito di indagine filosofica³⁰, veniva ora reclamata dalla teologia, che le riconosceva una provenienza ultraterrena³¹. Per gli *artistae* la superiorità concessa all'anima intellettiva era una conseguenza diretta dell'apologia della vita filosofica che essi avevano svolto sulla base di *Etica Nicomachea* X, 7 nel tentativo di legittimare il proprio incerto *status* sociale: implicitamente questa posizione li portava a sostenere

però la presenza nell'uomo di un principio divino che faceva buon gioco ai fini dell'appropriazione della psicologia perseguita dai teologi.

Si può insomma notare in che modo un processo di ricezione testuale iniziato per così dire in ambito teologico (con la versione effettuata da Roberto Grossatesta di tutti i dieci libri dell'*Etica Nicomachea*) abbia conosciuto i suoi più fecondi sviluppi nel contesto delle rivendicazioni degli *artista* parigini, per poi riproporsi sotto una mutata luce e in un diverso ambito (quello cioè della psicologia) all'interesse dei *theologi*: nel prendere atto di come una delle più accese affermazioni di autonomia nell'ambito della Facoltà delle Arti abbia trovato la sua origine nell'opera di traduzione di un teologo, che per di più si dichiarava fiero avversario dell'aristotelismo, e nel rilevare che quello stesso assunto che promuoveva l'ideale etico di una vita filosofica tutta terrena si prestava altresì all'introduzione nell'antropologia peripatetica di un principio trascendente, emerge con decisione come la supposta bipartizione tra *artista* e *theologi* nasconda un più sfaccettato panorama socio-culturale, diviso sì da appassionate rivendicazioni professionali, ma pervaso da molteplici e dissonanti variazioni di un unico comune linguaggio.

La nuova situazione così delineatasi porta spontaneamente alla seconda domanda sollevata nell'impostare l'indagine, se cioè la condanna del 1277 avesse come bersaglio i soli *artista*, o riguardasse invece anche i *theologi*. Benché infatti nel prologo del suo *Sillabo* il vescovo Tempier menzioni esplicitamente le posizioni eterodosse tenute dagli *studentes* della Facoltà delle Arti³², l'atto di proscrizione di cui si fece promotore sembra opporsi nondimeno a un più ampio genere di *aristotelismo*, comprendente anche forme di *teologia razionale* come quella sostenuta da Tommaso³³. E proprio da un testo di quest'ultimo conviene partire nel tentativo di decostruire ulteriormente una contrapposizione tra *magistri artium* e *theologiae* da non intendersi a nostro avviso in senso troppo categorico.

Il *Tractatus de unitate intellectus*, scritto poco prima della condanna del 1270, è un'opera violenta e risentita nella quale l'Aquinate si dedica a una vera e propria demolizione della filosofia ruđiana e delle sue incarnazioni latine, con particolare riferimento

alle posizioni di un anonimo *artista*, ormai unanimemente identificato con Sigieri di Brabante³⁴. Nonostante la programmatica dichiarazione iniziale, nella quale Tommaso rassicura il lettore circa la sua intenzione di attenersi nella confutazione delle posizioni degli averroisti alle sole argomentazioni filosofiche

*intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse, quam contra fidei documenta,*³⁵

nondimeno la cogente e pacata struttura del sillogismo, nelle pagine seguenti, cede spesso il posto a petizioni di principio confortate dal dogma religioso

*sic ergo si intellectus naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis*³⁶

e addirittura al risentito livore degli insulti gratuiti (fra cui spiccano quelli, particolarmente pesanti, diretti ad Averroè, *qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*³⁷). Abbastanza singolarmente la maggior parte delle affermazioni attribuite da un Tommaso forte del supporto dell'autorità ecclesiastica al suo eterodosso rivale non trovano conferma in nessuno dei testi del *magister* brabantino³⁸, con la notevole eccezione di un riferimento con cui l'Aquinate conclude il suo trattato, abbastanza chiaramente riconducibile all'undicesima delle *quaestiones* di Sigieri *in tertium de anima*:

*Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus non nisi caecutiens loqueretur.*³⁹

Intorno al 1268 il *magister* brabantino si chiedeva infatti nel suo commento al libro Γ del *De anima* in che modo l'anima separata potesse patire le pene inflitte dal fuoco infernale, riconoscendo, peraltro in accordo con l'accusa che gli avrebbe due anni dopo rivolto l'Aquinate, che si trattava di una domanda *non multum philosophica*⁴⁰: dato che nello svolgimento della *quaestio* venivano chiaramente confutate le *auctoritates* di Gregorio Magno⁴¹ e Agostino⁴², sembrerebbe che, nel parlare di un autore che considerava *reprobandae* le *sententiae doctorum de hoc*, Tommaso avesse in mente proprio questo passo. Si noti però che l'errore che l'Aquinate rinfaccia a Sigieri non consiste nel sostenere l'immunità delle anime *post separationem* all'azione delle fiamme (opinione che peraltro Sigieri non sostiene⁴³), ma piuttosto nel trattare in un commento di *natura filosofica* alcuni assunti che dovrebbero essere *materia di fede*: appare in quest'ottica ampiamente esagerata una diffusa vulgata⁴⁴ che collega le posizioni sostenute nella *quaestio XI in tertium de anima* alle tesi XIX⁴⁵ e CXIII⁴⁶ condannate da Tempier o addirittura a un *ateismo illuminato*, volto a liberare il cristianesimo dalla paura di una punizione nell'aldilà. La *querelle* è qui invece ancora una volta più sottile, e riguarda la definizione da parte di *philosophia* e *theologia* dei rispettivi ambiti d'indagine (*subiecta*); fra le due discipline corre però una linea tutt'altro che netta, se proprio lo stesso Sigieri, nel rispondere alla domanda incriminata, può fare ampio uso di un *Comento alle Sentenze* scritto da quello stesso teologo che di lì a poco lo avrebbe tanto duramente avversato (l'*auctoritas* decisiva per la risoluzione della *quaestio XI* è infatti mutuata da Tommaso⁴⁷).

Forse proprio nella consapevolezza del suo parziale coinvolgimento nelle posizioni degli *artistae*, Tommaso conduce un'invettiva tanto risentita e velenosa, tentando quasi di prendere le distanze da alcune scomode opinioni in materia di fede che certo gli si potevano imputare⁴⁸: se infatti la condanna delle tredici proposizioni del 1270 lo risparmiò, la più ampia proscrizione del 1277, ironicamente promulgata il giorno del terzo anniversario della sua morte, avrebbe sconfessato alcune fra le tesi da lui sostenute⁴⁹. Non bisogna dopotutto dimenticare che l'Aquinate fu allievo di quel medesimo Alberto Magno il cui *loquens ut naturalis* era stato prontamente recepito da un

artista quale Boezio di Dacia, e molte delle cui tesi erano state riprese anche dallo stesso Sigieri: nell'elaborare la sua visione concordista di una teologia razionale, Tommaso si attestava su posizioni che il vescovo di Parigi e i suoi collaboratori non tardarono a riconoscere come troppo *aristoteliche*. Nonostante le sollecite attenzioni di Tommaso nel suggerire il contrario (un esempio delle quali è riscontrabile nello stesso *De unitate*, dove il teologo si perita di salvaguardare la possibilità per Dio di compiere miracoli⁵⁰), il rigido necessitarismo desunto dalla filosofia greco-araba minacciava di porre vincoli troppo stretti all'onnipotenza di Dio. Ecco quindi che, inaspettatamente, nel *Sillabo* del 1277 non solo vengono presi di mira i campioni dell'averroismo latino, ma si attacca anche colui che sette anni prima si era distinto come il loro più fiero avversario: ancora una volta i confini fra la Facoltà delle Arti e quella di Teologia si fanno più sfumati, rivelando un comune interesse per un aristotelismo che, lungi dall'essere unitario⁵¹, non è nemmeno tanto rigidamente bipartito, quanto aperto piuttosto a un pluralismo metodologico.

Per quanto le rivendicazioni professionali e intellettuali degli *artista*e parigini del XIII secolo abbiano giocato senza dubbio un ruolo importante nella definizione di un nuovo tipo di pensatore specializzato, alternativo rispetto al modello proposto dall'autorità ecclesiastica, sembra nondimeno azzardato considerare questi *magistri* come gli unici rappresentanti di un aristotelismo *laico e razionalista*, idealmente contrapposto a un dogma della Chiesa difeso dai *teologi agostiniani*. Come si è potuto vedere, i maestri della Facoltà delle Arti furono ispirati in materia di fede da interessi e esigenze dottrinali almeno tanto quanto i loro *avversari* teologi, che peraltro non poterono – e non vollero – astenersi dall'uso dell'imponente strumentario filosofico desunto dal sapere greco-arabo, già ricco di spunti mistici e religiosi.

La ricezione trasversale del *corpus aristotelicum* e dei testi della *falsafa* testimonia la presenza nel pensiero del XIII secolo di una pluralità di tradizioni *peripatetiche*, tutte egualmente eclettiche e fra loro anche molto diverse, ma caratterizzate da una continuità di fondo che ne garanti la sopravvivenza anche all'indomani della condanna del 1277; contro una sopravvalutazione dell'incidenza dell'atto censorio

di Tempier sul pensiero successivo si esprime ad esempio L. Bianchi nel suo *Il vescovo e i filosofi*, opponendosi ancora una volta a quelle letture di ispirazione duhemiana che vedono nel *Sillabo* del vescovo Stefano le premesse della nascita della logica modale e della fisica moderne⁵².

Proprio nel segno di una simile permanenza sembra possibile ritrovare nella filosofia ancora *in fieri* di un giovane *baccalarius sententiarium* di fine secolo qual è il Giovanni Duns Scoto della *Lectura*⁵³ gli echi di questa sfaccettata temperie culturale: quando scrive il suo commento ai primi due libri delle *Sententiae* di Pier Lombardo il *Doctor Subtilis* ha appena terminato il proprio *cursus* presso la Facoltà delle Arti e non stupisce quindi che molte fra le posizioni da lui sostenute nell'*incipit* del *Prologus* ripropongano – tentando di riassumerle – alcune fra le tematiche care agli *artistae* parigini, prima fra tutte quella della dignità dell'uomo, che spinse Paul Vignaux a parlare a proposito dell'*Ordinatio* di *umanesimo teologico*⁵⁴. Il giovane Scoto ripercorre, nella *pars prima* del *Prologus* della sua *Lectura*, la *querelle* fra *artistae* e *theologi* in un'ottica concordista, cercando di evidenziare i punti di contatto fra le parti in causa: egli si configura in questo modo come il naturale continuatore di quella tradizione di pluralismo metodologico che abbiamo visto caratterizzare il dibattito filosofico del XIII secolo.

Questa persistenza nel pensiero di un giovane teologo di fine secolo di alcune tematiche popolari presso la Facoltà delle Arti di Parigi verso la metà del Duecento, sconfessando l'idea di una laicità monolitica e atemporale da ricondursi alle posizioni dei soli *magistri artium*, sottende una situazione più complessa, in cui spesso la speculazione filosofica si mescola inscindibilmente con esigenze teologiche e religiose, dando vita a una pluralità di tradizioni che, se rendono difficile e inopportuno il ricorso nella loro analisi alle moderne categorie di *Aufklärung* e *principio di ragione*, presentano allo storico in tutta la sua concreta complessità un dibattito caratterizzato dalla compresenza di più metodi di indagine che ci pare costituire il più ricco lascito del pensiero del XIII secolo.

3. Una controversia tra *philosophi* e *theologi*

Nel Prologo della *Lectura*⁵⁵, Scoto si propone di mostrare che il *viator*, per conoscere lo scopo al quale la sua esistenza è ordinata – che è la contemplazione di Dio – e gli strumenti per poterlo raggiungere ha bisogno di una *doctrina specialis* che gli sia rivelata. Questa *revelatio communis* è trasmessa dal testo delle Sacre Scritture, attraverso cui Dio si mostra all'uomo, offrendogli una cognizione della propria essenza⁵⁶; tale conoscenza, ancora confusa e non in grado di suscitare evidenza, prelude alla contemplazione diretta, *facies ad faciem*, di Dio, che si realizzerà quando l'uomo potrà godere della beatitudine eterna.

La domanda circa la necessità della teologia come scienza pratica – *utrum necessarium sit homini pro statu viae aliquam doctrinam supernaturaliter revelari* – è un'apertura tradizionale per i commenti alle *Sentenze*⁵⁷, ma Scoto ne tratta in modo originale, quando, consapevole del fatto che la tematica era stata in passato al centro di una controversia tra i filosofi e i teologi⁵⁸, si propone di individuare e ripercorrere i momenti principali di questo dibattito, prima di passare allo sviluppo vero e proprio della *quaestio*. Scoto mette quindi in scena una disputa tra *theologi* e *artistae*, confrontando le posizioni che erano state assunte dai maggiori esponenti della generazione precedente alla sua: fra i teologi spiccano Tommaso d'Aquino, Roberto Grossatesta e, primo fra tutti, Enrico di Gand; i filosofi invece non vengono espressamente nominati e sembra che Scoto voglia riferirsi in genere ai seguaci del cosiddetto *averroismo latino*⁵⁹, senza fare esplicito riferimento a una figura precisa.

I disputanti chiamati in causa da Scoto si accordano su un primo punto fondamentale: fine ultimo dell'uomo è la contemplazione di Dio, tale *visio beatifica* realizza la somma felicità dell'essere umano e la massima perfezione della sua anima razionale. La differenza tra le due posizioni sta nella fiducia che si ripone nelle possibilità umane di individuare questo fine e i mezzi necessari a perseguirlo.

Il principio aristotelico della perfezione della natura, secondo cui *dignitas naturae est quod possit acquirere suam perfetionem*, conduce i *philosophi* ad asserire che una certa perfezione è raggiungibile per

l'uomo già *in via* e che l'intelletto umano è dotato di tutti i mezzi necessari alla comprensione di sé, del suo fine, delle verità ultime, senza alcun bisogno di un apporto sovrannaturale⁶⁰. I *theologi*, sul versante opposto, sostengono la carenza della natura e dunque la necessità della grazia divina, come luce sovrannaturale che sostiene e perfeziona il *lumen naturale* dell'intelletto; la contemplazione delle sostanze separate, dunque, si realizza solo nella vita dopo la morte e, *pro statu isto*, l'uomo non può che prepararsi alla salvezza, seguendo la strada che la Rivelazione gli ha indicato⁶¹.

Ciò che è interessante per il nostro discorso è che in questa retrospettiva Scoto fornisce la propria interpretazione della controversia tra maestri e teologi, disegnando un quadro inedito che non irrigidisce i due schieramenti in un'antitesi insormontabile, ma sfuma le posizioni, tratteggiando, là dove possibile, dei punti di vicinanza e d'incontro.

Scoto introduce l'analisi della *querelle* affermando:

*omnes catholici conveniunt in hoc quod sit aliqua cognitio supernaturalis nobis in via necessaria, sed controversia est inter theologos et philosophos.*⁶²

La necessità della teologia non è realmente posta in discussione: la condanna del vescovo Tempier del 1277 e il lungo dibattito che l'ha accompagnata hanno già mostrato gli errori che la filosofia commette quando non si lascia guidare dalla luce della fede⁶³. Dunque Scoto non sembra essere oppresso dall'urgenza teorica di risolvere il nodo circa la natura e il ruolo della dottrina rivelata e può concentrarsi su domande diverse, che portano sulla conoscenza umana. Così, nello spazio della *solutio quaestionis*, che segue l'analisi della controversia ed espone il contributo personale del *Dottor Sottile*, le problematiche trattate sono di natura gnoseologica, logica ed epistemologica: si cerca di testare i limiti e i meccanismi del sapere umano allo scopo di verificare se sia possibile per un intelletto naturale concepire realtà sovrannaturali o comprendere proposizioni teologiche. Vale a dire che Scoto innesta la sua riflessione su un duplice piano, nel quale si articolano la necessità e la possibilità della teologia: alla domanda posta esplicitamente dalla *quaestio* sulla *necessità* della teologia si

affianca quella implicita, e più determinante, sulla *possibilità* della teologia.

Gli argomenti più potenti dei filosofi sono quelli che, da un lato, affermano la possibilità di conoscere naturalmente qualsiasi cosa, anche le essenze separate e quelli, dall'altro, che negano la possibilità di conoscere sovranaturalmente alcunché. Entrambi i movimenti si appoggiano sulla letteratura aristotelica.

Il primo fa riferimento alla *Fisica* e all'interpretazione che ne aveva dato Ibn Rušd⁶⁴ e vuole che la natura non difetti in nulla di ciò che è necessario a raggiungere la perfezione. Ogni potenzialità trova nel tempo la sua realizzazione, la sua forma più autentica e completa dev'essere prima o poi estrapolata dalla materia per mezzo di un agente atto a modificarla e, viceversa, a ogni *potentia activa naturalis* ne corrisponde una passiva atta a riceverne in un dato momento l'azione, *aliter enim potentia passiva non posset reduci ad actum, et ita frustra esset in natura, cum non posset reduci in actum per aliquid in natura*⁶⁵.

Ciò che vale per la natura in generale vale anche per quel microcosmo che è l'uomo: se il fine naturale dell'essere umano è la sapienza, cioè l'esercizio della contemplazione al suo più alto grado⁶⁶, allora egli sarà dotato degli strumenti necessari a realizzarlo: l'*intellectus possibilis*, l'elemento di passività che è tutti gli intelligibili in potenza e l'*intellectus agens*, il principio attivo che consente l'attualizzazione della potenzialità, perché possiede tutti gli *intelligibilia* in atto⁶⁷. Poiché entrambi si trovano nell'anima del singolo, null'altro sarà necessario a raggiungere la sapienza, se non l'anima razionale.

Nella sezione dedicata all'*improbatio opinionis philosophorum*⁶⁸ Scoto ripercorre la confutazione dei teologi a questo primo argomento. Si parte dalla constatazione – perfettamente compatibile col presupposto aristotelico che sorregge la tesi dei filosofi – secondo cui è innanzitutto necessaria all'essere umano che voglia realizzare la propria perfezione la conoscenza distinta dell'obiettivo che intende perseguire: è infatti in base a questa che si effettuerà la scelta dei mezzi. L'uomo è l'unico tra gli esseri creati a essere dotato di

intelligenza e volontà e dunque persegue coscientemente il proprio fine, *ex appetitu per cognitionem* e non per semplice istinto⁶⁹.

Enrico di Gand nella *Summa quaestionum ordinarium*⁷⁰ aveva già sottolineato, contro gli averroisti, che conosciamo il fine cui un ente è ordinato solo a partire dalla considerazione degli atti che a quel fine sono volti, mentre la natura dell'ente – considerata in se stessa – non può dirci nulla in proposito. Ad esempio, sappiamo che il luogo naturale di una pietra è il centro della terra per il fatto che essa tende naturalmente verso il basso e che, anche se le si imprime un moto contrario, essa tenderà prima o poi a tornare giù. Le azioni dell'essere umano rappresentano però un'eccezione: esse non attingono direttamente alle sostanze separate che sono il loro fine e dunque non sono in grado di alludere, per la loro intrinseca direzionalità, a Dio. Questo accade – precisa più avanti lo stesso Scoto, integrando l'argomentazione di Enrico – perché i nostri atti raggiungono il fine non *effective*, ma solo *meritorie*, vale a dire che la razionalità non è in grado di elevarsi fino alla comprensione di Dio; ma è perché ci sforziamo di comprenderlo razionalmente che Dio ci premia rivelandosi a noi. E in effetti coloro che, prima della Rivelazione, tentarono di spiegare il fine umano con la sola argomentazione razionale *vel fuerunt dubii vel de fine erraverunt*⁷¹, concependo ad esempio l'esistenza di un Dio Uno, ma non Trino, intuendo la derivazione del mondo da Dio, ma non l'atto libero della creazione, teorizzando l'esistenza di un'anima intellettuale, ma non la sua immortalità.

Passiamo al secondo movimento della strategia dei *philosophi*.

Fra gli argomenti con cui i *theologi* sostengono la necessità della Rivelazione, c'è quello secondo il quale l'intellezione richiede un'*adaequatio* tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente, ma nel caso della conoscenza che l'uomo ha di Dio c'è un'evidente disparità di piani che rende il primo incapace di raggiungere il secondo con le sue sole capacità naturali. Le Sacre Scritture costituiscono allora il tramite per il quale l'intelletto naturale è reso capace di innalzarsi alla verità sovranaturale.

I *philosophi* ribattono che un simile argomento conduce a un regresso *ad infinitum*:

Si aliqua cognitio supernaturalis esset necessaria, hoc esset quia potentia, ut naturalis, est improportionata obiecto, ut sit cognoscibile; ergo oportet illam potentiam per aliud proportionari obiecto. Si illud aliud sit naturale, adhuc est improportionale obiecto sicut prius; si sit supernaturale, intellectus illi erit improportionatus, ergo fiet illi proportionatus per aliud, et sic in infinitum.⁷²

Se distinguiamo una conoscenza naturale e una sovranaturale e supponiamo che solo una *doctrina specialis* consenta di elevarci da un piano all'altro, ci troviamo nella paradossale situazione di negare all'uomo ogni possibilità di arrivare a Dio. I due piani conoscitivi, infatti, una volta disgiunti, non possono più entrare in comunicazione, perché il ponte fra i due – in questo caso la Rivelazione – dovrà essere o comprensibile naturalmente, quindi incapace di abbracciare il dominio del sovranaturale, oppure intelligibile sovranaturalmente e quindi troppo elevato per essere accolto nell'angusto spazio dell'intelletto naturale. La possibilità di conoscere Dio deve perciò essere riconosciuta come dote naturale dell'uomo.

Enrico di Gand era riuscito a ristabilire l'*adaequatio* tra oggetto conosciuto e soggetto conoscente in maniera diversa, teorizzando un duplice intervento della grazia divina nella Rivelazione: Dio non solo si svela all'uomo attraverso le Scritture, ma interviene anche nel processo di comprensione delle verità contenute nel testo sacro con un'illuminazione speciale che permette all'intelletto di coglierne, seppur confusamente, il significato.

In questo modo, Enrico intendeva ribaltare l'argomento degli *artistae*: perché la Rivelazione sia comprensibile all'uomo non occorre ricondurre l'essenza di Dio nell'orizzonte di ciò che può essere compreso dal *lumen intellectus*, ma piuttosto perfezionare l'intelletto umano fino a innalzarlo alla comprensione delle proposizioni teologiche.

Le due argomentazioni appena viste dei *philosophi* sono molto potenti e sono quelle che più difficilmente si lasciano sciogliere dalle confutazioni dei teologi, ripercorse nell'*improbatio opinionis philosophorum*. Se da un lato, infatti, i teologi insistono sulla necessità di un intervento sovranaturale che garantisca la salvezza dell'animo

umano (le Sacre Scritture e la stessa Incarnazione risulterebbero inutili, se l'uomo fosse in grado di arrivare a Dio con le sue sole forze), dall'altro si trovano nella spiacevole situazione di dover affermare l'insufficienza della natura creata e la perfezione della grazia, senza però voler svilire la natura dell'uomo, che è la più vicina a Dio tra tutte le creature. La seconda obiezione sembra riprodurre un paradosso simile, perché, volendo affermare che Dio si rende comprensibile all'uomo tramite l'apporto delle Sacre Scritture, i *theologi* sono poi costretti ad ammettere che, stando alle nozioni aristoteliche di *philosophia naturalis*, ormai comunemente accettate in ambito universitario, tale ricezione non è possibile e dunque la stessa Rivelazione risulta impotente e insufficiente, se non accompagnata da un secondo intervento divino.

Nella *solutio quaestionis*, Scoto segue da vicino i passi di Enrico di Gand, il più agguerrito fra i teologi⁷³: ripercorre con lui le considerazioni appena viste sulla necessità della *doctrina specialis* rivelata da un agente sovranaturale e le osservazioni sul particolare statuto dell'essere umano, che, in quanto razionale, necessita innanzitutto di una distinta *cognitio finis* per realizzare se stesso; dedica brevi accenni polemici ad alcune teorie tradizionalmente attribuite agli averroisti, in particolare il necessitarismo e la teoria dell'emanazionismo, ponendole come prove del fatto che l'argomentazione razionale, da sola, non può guidare l'uomo alla *sapientia*.

Nell'ultimo punto, però, Scoto si dissocia chiaramente da Enrico e questo scostamento getta nuova luce anche sugli argomenti precedenti. Sottolineando l'intima contraddittorietà della teoria dell'illuminazione speciale, il *Doctor Subtilis* spiega:

Sed ista ratio, licet bene concludat, tamen est contra se ipsum alibi. Dicit enim alibi quod per naturalia non cognoscimus sinceram veritatem nisi speciali illustratione. Tunc arguitur per rationem eius: agens per instrumentum non agit actionem quae repugnet eius naturae, scilicet naturae instrumenti; igitur si Deus in cognitione nostra utatur lumine intellectus agentis ut instrumento, non potest per illud habere actionem quae excedit illud instrumentum; igitur intellectus agens nec erit instrumen-

*tum in via in cognitione veritatis quae est perfectissima cognitio, cum tamen sit instrumentum in cognitione imperfectiore.*⁷⁴

Se l'intelletto non fosse naturalmente capace di concepire le verità teologiche, allora neanche il *lumen speciale* descritto nella *Summa* di Enrico potrebbe rendervelo atto. In effetti, tenendo fermo il (falso) principio epistemologico per cui si dà comunicazione fra oggetto e facoltà soltanto nella somiglianza, si giunge alla conclusione paradossale secondo cui la stessa illuminazione divina non può essere accolta né suscitare alcun effetto sull'intelletto del *viator*, per il fatto che *lumen intellectus* e *lumen speciale* hanno nature diverse. Ecco perché la teoria di Enrico, pur giungendo a una conclusione vera, non è in grado di argomentarla in modo corretto; il pericolo del regresso all'infinito sottolineato dai filosofi non è risolto, ma riproposto dalla sua teoria, dato che anche in questo caso si pone il problema di spiegare il passaggio da un esercizio naturale a uno sovranaturale della facoltà intellettiva.

La risposta del *Doctor Subtilis* si discosta dunque da quella di Enrico di Gand e risulta tanto più solida in quanto si attiene rigorosamente al livello filosofico razionale, lo stesso dell'argomentazione che intende confutare.

Il suo scopo è dimostrare che le verità di fede – quali l'essenza trinitaria di Dio o l'atto assolutamente contingente della creazione – non possono esser *scoperte* dall'uomo, ma, una volta rivelate da Dio tramite i profeti, possono essere da lui naturalmente *comprese*. La strategia argomentativa porta sulla descrizione del processo conoscitivo, che viene poi posto in relazione a quel particolare oggetto di cognizione che è Dio.

L'intellezione è descritta come la conoscenza che scaturisce dalla relazione di due elementi ontologicamente distinti: l'oggetto conosciuto e la facoltà intellettiva dell'anima.

Causa notitiae est intellectus possibilis cum obiecto, sicut in inferioribus secundae causae particulares sunt una tota causa integralis effectus; nec enim sol causat totum hominem, nec homo totum, sed ista duo sunt una causa integralis respectu

*hominis generati; sic etiam in non ordinatis, ut trahentes navem sunt una causa integralis tractus. Unde dico quod aliquid animae habet vere actionem respectu notitiae, et etiam obiectum. Unde anima habet activum et passivum quod requiritur ex parte animae, sed non habet activum quod requiritur a parte obiecti; unde illud activum quod habet anima ex parte sui, est deminutum.*⁷⁵

Né l'oggetto né la facoltà sono in grado, presi separatamente, di generare il concetto: la comprensione intellettuale è risultato dell'azione congiunta dell'oggetto e del soggetto, che collaborano insieme come *causae partiales* per concorrere a un unico effetto, nello stesso modo in cui la generazione del neonato è causata congiuntamente dall'uomo e dal sole⁷⁶.

L'apparato concettuale di questa teoria è offerto dalla *philosophia naturalis* di Aristotele e dalla cultura medica e filosofica araba, che sono le stesse risorse delle elaborazioni degli *artista*. In particolare, il passo sembra ripercorrere i tratti salienti del *De Anima*, che Scoto aveva commentato pochi anni prima⁷⁷. Nelle *Quaestiones De Anima* l'intellezione è descritta in analogia alla conoscenza sensibile: come la sensazione scaturisce dall'impressione della specie dell'oggetto sul senso, allo stesso modo, il concetto si costituisce dall'incontro tra la *virtus intellectiva* e la specie intelligibile. La sensazione ci fornisce un *phantasma* dell'oggetto reale, cioè una *similitudo* immateriale che lo rappresenta in ogni suo aspetto sensibile (il sapore, l'odore, il colore ecc.); da quest'immagine, che è ancora rappresentazione dell'individuale, l'intelletto agente astrae la specie intelligibile – rappresentazione dell'oggetto spogliata di ogni singolarità e materialità – e l'intelletto passivo la riceve.

Dunque è vero – come sostengono i *philosophi* – che nell'anima sono presenti sia il principio attivo sia quello passivo dell'intellezione e tuttavia essi fraintendono il passo di Aristotele se pensano che i due elementi siano sufficienti al processo conoscitivo. Aristotele, secondo Scoto, non parla che degli elementi indispensabili *a parte animae* e a essi va aggiunto il ruolo attivo giocato dall'oggetto *splendens in specie*, che riluce nella specie, prima sensibile, quindi intelligibile. Quindi l'intelletto passivo viene assimilato alla specie intelligibile, in

conformità alla teoria esposta nel *De Anima* e ripresa dai *philosophi*, ma la specie è prodotta dal concorso dell'intelletto agente e del *phantasma*.

*Cognitio fit per assimilationem et conformitatem potentiae cognitivae ad obiectum; sed illa assimilatio fit tantum per impressionem speciei vel similitudinis obiecti in potentiam, quae impressio est causata effective ab obiecto et recepta in potentia; igitur sunt tales potentiae receptivae ... [Sed contra hoc] dicendum quod assimilatio bene requiritur ad cognitionem, sed non sufficit nisi similiter sit iudicium respectu obiecti cuius habetur similitudo impressa vel expressa; illud perficit assimilationem et conformitatem quae constituit cognitionem.*⁷⁸

Ogni conoscenza acquisita tramite questo meccanismo, che porta dalla specie sensibile a quella intelligibile e infine al concetto, è una conoscenza naturale; persino la conoscenza che i beati hanno di Dio nel momento della contemplazione è naturale⁷⁹.

Ma qual è in questo contesto il significato di *naturale*? Scoto innesta qui una lunga riflessione sul significato di *naturale* e *sovranaturale*, nonché sui contesti in cui questi vocaboli possono essere correttamente applicati; egli vuole chiarire la portata semantica di due termini che ritiene siano stati impiegati in modo improprio nel dibattito precedente.

Stante che il *conceptus* è generato da una forma astratta dal *phantasma* e impressa nell'intelletto, il problema è sapere se il concetto di Dio trasmesso dalle Sacre Scritture sia una forma sovranaturale o meno e, dunque, se la sua ricezione possa essere effettuata *ex pure naturalibus* o *per specialem illustrationem*.

Ora, precisa Scoto, la forma può essere considerata in due modi: in relazione al paziente che la riceve e in relazione all'agente che la imprime. Il paziente può ricevere la forma in modo naturale, violento oppure neutro. Il primo è il caso in cui il principio passivo riceve la forma che è atto a recepire (come il movimento verso il basso per un corpo grave); nel secondo caso la forma impressa è opposta a quella che il paziente è atto a ricevere (come il grave che viene scagliato

verso l'alto, mentre il suo moto naturale è verso il basso); si ha infine impressione neutra quando la forma ricevuta non è né quella propria del paziente né il suo contrario (come quando il grave è spostato orizzontalmente, senza dunque che la sua posizione sia alterata rispetto al suo luogo naturale).

Si può correttamente parlare di forma sovranaturale solo nella relazione che, oltre al paziente e alla forma, coinvolge l'agente. Come sostenevano i *philosophi* nel primo punto della loro argomentazione, in natura vi è sempre una corrispondenza fra principio attivo e principio passivo; in tal modo, per ogni paziente esiste un agente atto a realizzarne le potenzialità e, per ogni agente, esiste un paziente che è nato per ricevere la sua azione. Se l'agente che imprime la forma è quello che sempre si relaziona a quel paziente, cioè quello che è nato per agire su quel principio di passività, allora la forma è, ancora una volta, naturale; se interviene nel corso ordinario degli eventi un principio di altro genere, allora la forma si definisce *supernaturalis* riguardo all'agente che la imprime.

Risulta pertanto chiaro che ogni conoscenza, persino quella dell'oggetto divino, è naturale in relazione al paziente, perché l'intelletto è portato all'atto conoscitivo in modo naturale da qualsiasi forma e, parimenti, esso tende in modo naturale verso qualsiasi conoscenza.

Nel secondo tipo di relazione, invece, l'agente che interviene nella Rivelazione non è quello ordinario, vale a dire il *phantasma* congiunto all'intelletto agente: si parlerà pertanto di agente *supernaturalis*. Circa Dio, in effetti, noi non abbiamo alcuna sensazione durante la vita terrena, non potendo contemprarne *facies ad faciem*; a mancare è l'*obiectum reale* e, di conseguenza, l'immagine mentale da cui estrarre la specie intelligibile. In questo caso particolarissimo diremo che l'oggetto è colto solo *mediate*, attraverso le Sacre Scritture; la Rivelazione, cioè, *tenet vicem obiecti*, la parola di Dio prende il posto della sua immagine per dare al fedele una certa conoscenza dell'essenza divina, che non si presenta con assoluta evidenza, ma comunque in modo abbastanza chiaro perché egli possa donare il proprio *assensum* a quanto rivelato⁸⁰:

*ideo agens supernaturale causat assensum, quem causaret obiectum, aliquo modo (hoc dico, quia agens supernaturale non causat per evidentiam hoc, sicut obiectum faceret si videretur).*⁸¹

Il testo sacro offre una serie di *complexa neutra* circa la natura di Dio, cioè di proposizioni riguardanti la sua essenza. L'uomo comprende naturalmente ognuno dei termini che compongono la proposizione, cosicchè può accedere al significato del *complexum* nella sua interezza, anche se non può verificare la verità di ciò che è asserito (anche l'ateo in effetti comprende il significato delle Scritture, sebbene decida poi di non prestarvi fede).

*Ostendo quod quidquid scimus per revelationem et per fidem, quod totum possumus scire naturaliter et per naturalia: quia quorum necessariorum complexorum terminos naturaliter apprehendimus, illa complexa possumus naturaliter comprehendere et cognoscere; sed omnium revelatorum de istis substantiis terminos naturaliter apprehendimus.*⁸²

Ciò su cui Scoto insiste maggiormente è la possibilità di comprendere naturalmente le verità di fede ed è per questo che si dedica a chiarire il *funzionamento* del meccanismo cognitivo che consente la ricezione delle verità teologiche, senza far ricorso a una illuminazione speciale, con il rischio di un regresso della serie dei presupposti escogitati *ad hoc* (come l'illuminazione, appunto) per giustificare la conoscenza teologica⁸³.

Chiarito questo meccanismo cognitivo, è possibile ribattere anche al primo argomento dei *philosophi*, quello che fa riferimento alla perfezione della natura.

Scoto, seguendo Aristotele, afferma che l'uomo può giungere al sommo grado della saggezza già in vita, realizzando così naturalmente le proprie potenzialità; come cristiano, poi, ha l'occasione di magnificare ancor di più l'anima umana, affermando che essa è destinata a una perfezione maggiore di quella che il Filosofo stesso sembra riconoscerle.

Dico quod si summum sapientiae acquisitae esset ultima perfectio nostra, Philosophus non diceret aliquid deficere intellectui, quia potest acquirere istam perfectionem ex se; et hoc vult quod ita sit. Et ego pono quod tantum potest acquirere ex naturalibus, cum ipso Philosopho; et cum hoc pono plus, quod sibi correspondet perfectio nobilior, quae causatur a superiore agente; et ideo dignifico naturam et non vilifico.⁸⁴

La metafisica, con i soli strumenti della razionalità umana, può dimostrare l'esistenza di un ente infinito, primo nell'ordine dell'essere, che è Dio. Le Scritture, poi, arricchiscono, e non sviliscono, la conoscenza così raggiunta dal *viator*, svelando la *quidditas* divina nei suoi caratteri specifici, come la natura trinitaria, la libertà o la bontà.

A una prima, superficiale lettura sembrerebbe che Scoto sostenga una posizione intermedia tra filosofi e teologi. Così non è.

L'analisi della *controversia* mostra che le due linee di pensiero, quella filosofica e quella teologica, non sono specularmente opposte: se circa la necessità o meno della *doctrina specialis*, le due posizioni sono inconciliabili, le cose vanno diversamente quando si tratta di pronunciarsi sul meccanismo intellettuale che dovrebbe presiedere alla ricezione della *revelatio communis*. Filosofi e teologi sono infatti in perfetta consonanza quando negano che le verità teologiche siano naturalmente concepibili dall'intelletto umano, salvo che sfruttano l'argomento per sostenere due conclusioni opposte – la necessità di un duplice intervento divino da un lato, la negazione di ogni intervento divino dall'altro –.

Ed è qui che Scoto si allontana tanto dai filosofi quanto dai teologi per sostenere una tesi sua propria: l'apporto della Rivelazione è sovranaturale, non *contro* la natura, infatti la Rivelazione è accolta naturalmente dall'intelletto del *viator*. Inoltre, la parola di Dio non intacca e non restringe l'orizzonte epistemico entro il quale l'uomo può spaziare con i soli mezzi naturali, semmai lo amplia, permettendo all'intelletto di accedere a quegli enti la cui conoscenza non è possibile tramite il fantasma sensibile.

Allora, l'indagine che verte sulla *naturalitas* e quella che indaga la *supernaturalitas*, la filosofia e la teologia, sono due campi autonomi e distinti (per l'oggetto cui si rivolgono, per il punto di partenza che

assumono e per il tipo di conoscenza cui pervengono) e tuttavia non sono in contrasto, ma, si potrebbe dire, sono componibili, cioè non si escludono e non sono contraddittorie. Il prologo della *Lectura* asserisce e, al tempo stesso, dimostra la possibilità di questo pluralismo epistemologico: se Scoto, in definitiva, concorda con i teologi circa la necessità dell'intervento della grazia nella vita dell'essere umano, è tuttavia sulla base di un'elaborata dottrina metafisica e di una ben sviluppata teoria della conoscenza – cioè sulla base di presupposti filosofici – che argomenta la sua posizione. Nel tentativo di riconsiderare le tematiche teologiche, Scoto si avvale della tradizione dei Padri come pure, d'altra parte, dei nuovi strumenti che la filosofia aristotelica mette a disposizione; questo gli consente di enucleare problematiche che né i filosofi né i teologi delle generazioni precedenti avevano saputo mettere a fuoco: capire come la trasmissione della *doctrina specialis* possa avvenire, facendo luce sul meccanismo psichico che presiede all'impressione dell'oggetto teologico nell'intelletto e sul processo logico che permette di comprendere ed elaborare le proposizioni che lo significano.

4. Stati conoscitivi, contingenza e volontà in Dio e nel viator

Si è visto come l'originale posizione assunta da Scoto in riferimento alla *querelle* fra *theologi* e *philosophi* sia motivata da interessi principalmente psicologici: i passaggi nei quali il *Doctor Subtilis* (dopo avere enucleato i punti di contatto fra le parti in causa e averne chiarito i comuni errori) propone il suo personale contributo sono infatti il risultato di una metodica riflessione sui processi cognitivi che caratterizzano il *viator*. L'indagine gnoseologica così impostata si precisa ulteriormente nella *Pars Secunda* del *Prologus*, espressamente dedicata a tre *quaestiones* di argomento teologico, che pure il giovane *magister* ritiene di risolvere tramite il ricorso alla sua teoria della conoscenza: si tratta di una scelta metodologica inconsueta nell'ambito di un commento alle *Sententiae*, ma destinata ad approfondirsi sempre più nell'ambito del pensiero dello Scoto maturo.

Nella seconda sezione del *Prologus* Scoto propone tre interrogativi *de subiecto theologiae*, chiedendosi nell'ordine: se la *theologia* tratti di Dio come del proprio *primum subiectum*⁸⁵; se essa lo riguardi *sub aliqua speciali ratione*⁸⁶; se infine essa si occupi di tutti gli enti⁸⁷. Dopo l'impostazione delle tre domande e il consueto elenco delle *auctoritates*⁸⁸, Scoto espone nella sua *determinatio* i tratti di un sistema gnoseologico tripartito⁸⁹, che gli consente di sciogliere i nuclei problematici proposti: questo sviluppo epistemologico dell'argomentazione costituisce, indipendentemente dall'ulteriore svolgimento delle *quaestiones*, un importante nucleo teorico all'interno del *Prologus*, decisivo nel delineare l'immagine di uno Scoto che, anche nell'affrontare tematiche teologiche, ricorre a metodi d'indagine prettamente filosofici, dimostrando ancora una volta la permeabilità delle due discipline.

Prima di rispondere agli interrogativi posti è necessario, secondo Scoto, chiarire la natura polisemica del termine *theologia*, precisandone le due diverse accezioni di *theologia in se e in nobis*⁹⁰. Come in tutti gli altri generi di scienza (*sicut est de quocumque alio habitu*⁹¹), anche nell'ambito della teologia si dà una *cognitio* proporzionata al suo oggetto, un atto intellettuale cioè mediante il quale il *subiectum* apprende se stesso (per intuizione o per astrazione), opposto a una forma di conoscenza deteriore (che propriamente non è neppure una *scientia*), basata, in assenza di una diretta apprensione del *subiectum*, su uno stato di credenza (... *quia licet geometria in se sit scientia, tamen non cognoscenti principia geometriae sed tantum credenti ea, non est scientiam*⁹²). Scoto interpreta insomma la *theologia* alla luce di una partizione fra due diverse modalità gnoseologiche, la prima propria di Dio, la seconda caratteristica del decaduto stato conoscitivo che caratterizza il *viator*: la *theologia in se* è, sulla scia di Enrico di Gand, l'atto mediante il quale Dio conosce se stesso; la *theologia in nobis*, del tutto sproporzionata all'incommensurabilità del suo oggetto, non può invece che essere *secundum capacitatem intellectus nostri*⁹³.

Anche se l'oggetto della *theologia nostra* rimane in linea di principio il medesimo della *theologia in se*, tuttavia esso non è accessibile al *viator* se non secondo le limitate potenzialità

dell'intelletto *pro statu isto*: l'uomo non è in grado secondo Scoto di concepire Dio come *continens virtualiter omnes veritates theologiae impliciter*⁹⁴, ma può raffigurarselo soltanto attraverso un'approssimazione che lo caratterizza come *ens infinitum*⁹⁵. La *theologia in nobis* non considera quindi Dio secondo la sua natura propria, ma in quanto *ens infinitum* e, ignorandone l'essenza, ne conosce gli attributi solo induttivamente (*quia*):

*Unde cognitio quam nos habemus in theologia nostra, ut quod Deus – ut est ens infinitum – sit trinus et unus, est similis cognitioni qua aliquis cognoscit quod aliquod animal est nobilissimum, et tamen ignorat naturam hominis qui est ratiocinativus ...*⁹⁶

La *theologia in se* è invece una modalità conoscitiva totale e istantanea (*Deus immediate cognoscit essentiam*⁹⁷), logicamente anteriore rispetto alla stessa divisione che motiva l'apparire delle altre scienze. La conoscenza di Dio non procede insomma attraverso l'apprensione delle varie *quidditates*, sia pure contenute nella sua essenza, e nella conseguente derivazione da queste ultime delle rispettive scienze⁹⁸: la *theologia in se* non può infatti essere mediata né da altre essenze (ne sarebbe infatti svilita⁹⁹), né da altre scienze (che in lei svaniscono). Così, se si può dire della *theologia in se* che essa comprende ogni verità ed essere, lo stesso non vale né per la *theologia* propria dei beati né per la *theologia nostra*¹⁰⁰. In una relazione di anteriorità squisitamente logica Dio conosce *in primo instanti naturae* la sua essenza in quanto tale (*ut haec*), dalla quale derivano, *in secundo autem instanti*, tutte le altre *veritates* ed *essentiae*, fonte a loro volta delle due modalità conoscitive subordinate¹⁰¹. La conoscenza totale (*omnis cognitio*) è quindi propria solamente di Dio; e mentre la modalità epistemologica che caratterizza i beati non è una *omnis cognitio*, ma almeno *includit omnem*, quella che spetta al *viator non est omnis cognitio, nec includit omnem*, salvo qualche intervento miracoloso, come quello occorso a Paolo che lo mise in condizione di vedere l'*essentia divina*¹⁰².

La triade gnoseologica presentata da Scoto nell'*explicit* della *pars secunda* del *Prologus* è però in fondo solo la superfetazione di una

struttura essenzialmente bipartita, all'interno della quale il terzo stato conoscitivo ricopre un ruolo intermedio che, privo di caratteristiche proprie, si definisce esclusivamente in rapporto agli altri due: la differenza sostanziale che il *Doctor Subtilis* vuole qui tematizzare è quella tra una *scientia* il cui soggetto è Dio e una forma di conoscenza che trova invece nel *viator* il suo polo attivo. L'argomentazione grazie alla quale il giovane *magister* è in grado di rispondere alle tre *quaestiones* proposte in apertura viene impostata secondo il triplice filo di un discorso psicologico, gnoseologico ed epistemologico: l'indagine riguarda due differenti processi cognitivi (propri rispettivamente di Dio e dell'uomo), da cui si originano due diverse teorie della conoscenza, corrispondenti nella struttura del sapere a due diversi ambiti disciplinari (*scientiae*). Se la conoscenza del *viator* è *in statu isto* necessariamente parziale è limitata, quella propria di Dio è al contrario illimitata e istantanea, in assoluta conformità con i suoi attributi di onnipotenza e onniscienza¹⁰³.

Risulta allora importante concentrarsi su quei peculiari aspetti della teologia che riguardano la relazione conoscitiva, divina e umana, con la contingenza all'interno di quella che potremmo definire come una fenomenologia dell'esperienza di un oggetto di natura religiosa. L'analisi si manterrà legata alla *Lectura I*, ma si estenderà oltre il prologo sino a prendere in considerazione la *distinctio 39*. Anche in questo caso, si evidenzieranno gli aspetti legati alla *compatibilità* e compresenza di differenti modelli epistemologici. Secondo Duns Scoto¹⁰⁴ il mondo creato da Dio è contingente. L'intero universo potrebbe essere differente e la Causa Prima, cioè Dio, agisce liberamente in accordo alla sua volontà. Parimenti, come ampiamente chiarito sia nel *Prologus* della *Lectura* sia nel paragrafo 350 dell'*Ordinatio*, vi sono verità necessarie a proposito di cose contingenti: se è contingente che una pietra cada, per riprendere l'esempio già considerato, esistono tuttavia verità necessarie sulla sua caduta, ad esempio che essa tenda verso il centro della terra e che ciò avvenga in linea retta. Anche la teologia è soggetta a questa compatibilità tra la contingenza degli accadimenti e la necessità delle leggi che riguardano tali accadimenti. Essa poggia effettivamente su qualcosa di contingente, oggetto di un *habitus* pratico. Per chiarire

cosa intende, Scoto prende a esempio l'amore di Dio, il quale è contingente e tuttavia è passibile di una verità necessaria: il fatto che si deve amare Dio sopra ogni cosa. La teologia si costituisce sulla base di qualcosa di contingente, scrive Duns Scoto, che è *nel suo oggetto primo, anche se non è quello che è contenuto in primo luogo in questo oggetto, il che non impedisce che la teologia porti su verità necessarie, che possono concernere atti contingenti in un universo caratterizzato dalla costitutiva contingenza di quanto è creato attraverso un libero atto volontario da Dio*¹⁰⁵.

Prima di affrontare la relazione tra la libera volontà divina, quella umana e gli enti contingenti, è fondamentale fornire una definizione di contingente: *contingens* è ciò il cui opposto potrebbe accadere nello stesso momento del tempo. In un senso che precede la libera volontà, la realtà creata e causata è contingente secondo una lettura che nega il legame tra contingenza e imperfezione, fa saltare il principio che vede il contingente come né impossibile né necessario, e propende per una concezione unilaterale (= non impossibile) che vede la possibilità come una genuina proprietà ontologicamente reale¹⁰⁶. Dio è la causa necessaria di ogni contingenza in relazione alle cose: Scoto crede infatti sia impossibile che le cause possano muovere in modo contingente quando sono esse stesse mosse necessariamente da una prima causa necessaria, Dio. La necessità nel movimento della prima causa rende l'intera catena della cause inevitabilmente necessaria ma, non per questo, incompatibile con la loro contingenza¹⁰⁷.

Dopo aver chiarito in che senso si possa parlare di una contingenza metafisica, cioè costitutiva, degli esseri creati, Duns Scoto affronta il problema di *come* la libera conoscenza di Dio sia, di tali contingenti, la causa e sia peraltro con essi compatibile. Per chiarirlo, egli fa ricorso all'analogia con la volontà umana e al rapporto di tale facoltà superiore con la deliberazione e la libera scelta. Duns Scoto distingue tre tipi di libertà della volontà: la libertà che riguarda azioni contrarie, quella che concerne oggetti opposti e, infine, quella che riguarda gli effetti opposti. Le due forme di volontà libera più importanti sono la libertà che riguarda le azioni contrarie – come la libertà di volere o non volere – e quella che riguarda l'ambito degli oggetti opposti come la libertà di volere x e volere non-x¹⁰⁸. Questi modi della libertà sono

concepiti come non sincronici, cioè il loro compiersi è compatibile con una sequenza temporale e necessaria di accadimenti reali. La cosa non è una contraddizione: attuati, quegli stessi atti della volontà che sono puramente possibili, esistono come *realia* e, come tali, sono diacronici. Sul piano del possibile, la volontà ha la libertà di volere qualcosa e il suo opposto nello stesso momento, anche se l'atto di volizione realizzato segue la serie temporalmente necessaria $t_1 \dots t_n$. Il che concorda con la nozione di potenza logica, secondo la quale quando la volontà si riferisce a ciò che può essere pensato come non-contraddittorio (*possibile logicum*), quest'ultimo deve essere considerato anche come un possibile reale (*possibile realis*)¹⁰⁹. Mentre nel modello aristotelico la potenza è concepita come una reale capacità di agire, intimamente connessa con il concetto di possibilità, Scoto afferma ora che una vera potenza non implica necessariamente una possibilità attuale nella realtà. Egli rapporta immediatamente questo tipo di potenza reale all'azione della volontà umana. Nel momento del suo volere, la volontà precede la sua stessa volizione e può essere in modo contingente riferita sia al volere sia al non volere. La volontà è aperta a tutte le possibilità logiche e la sua volizione allo stesso tempo determina quali possibilità saranno attualizzate, diventando così fattuali¹¹⁰.

Anche in questo caso, come già evidenziato per gli aspetti legati al contesto istituzionale e a quello epistemologico, emerge la coerenza di un modello teorico fondato sull'intreccio dei modi in cui possono *coesistere* possibilità logiche e reali – nonché libertà di scelta, volontà e azione – senza mettere in discussione la necessità degli accadimenti nel mondo fattuale. Per Scoto, che si muove su un piano di doppia contingenza, il problema della compatibilità è decisivo. La volontà umana è libera proprio perché, nello stesso momento in cui vuole, può non volere e, allo stesso modo, anche la volontà divina è libera, poiché può contemporaneamente volere o non volere. Dal momento che si produce, anche il creare è un atto della volontà, e pertanto ne consegue che la volontà divina può nello stesso tempo creare e non creare. Questo significa che tutto ciò che è creato da Dio è creato contingentemente. Contingente nelle cose, la contingenza è causa prossima, e deriva dall'azione, anch'essa contingente, della causa

prima. L'azione di Dio non implica alcuna mutabilità nella sua natura, in sé necessaria, poiché la sua volontà, a differenza della nostra, vuole tutti gli atti (anche quelli opposti) attraverso un solo atto di volizione¹¹¹. In questo senso è impossibile sostenere che la volontà di Dio è modellata su quella umana e la libera capacità divina di fare funziona in analogia con la naturale tendenza umana a conoscere: ciò equivarrebbe infatti a negare l'esistenza del modello sincronico, che regge la libera scelta. Ma è altresì impossibile negare, *pro statu isto*, la naturale tendenza dell'uomo a conoscere gli oggetti del mondo esterno. I due piani, che rimandano alla relazione tra conoscenza dei contingenti nel tempo e condizioni logico-proposizionali, non soggette a valori di verità, di conoscibilità di tali accadimenti sono compatibili. Cioè la conoscenza immutabile di Dio è compatibile con la contingenza delle cose¹¹².

L'originale posizione assunta da Scoto si esprime in una teoria molteplice, situata su diversi livelli coerenti al loro interno, collegati da vincoli logico-semantiche e intrecciati fra loro in modo da formare un chiasmo¹¹³. La presente analisi ha permesso però di mostrare come il compatibilismo del *Doctor Subtilis* non sia da interpretarsi, né a livello teorico, né sul piano storico, come un semplice opportunismo intellettuale motivato dalla volontà di evitare i rischi connessi all'esposizione di una dottrina troppo marcatamente *aristotelica*. In termini molto generali, il problema teorico posto da Duns Scoto può essere letto come la risposta alla seguente domanda: come può una certa conoscenza di Dio lasciare spazio alla conoscenza degli accadimenti contingenti ed evitare di cadere in un fatalismo teologico? E viceversa: come si può credere nella stabilità di questo nostro mondo evitando nel contempo la deriva della assoluta contingenza? Si tratta di un progetto teologico in grado di preservare la libera volontà umana e la naturale tendenza a conoscere e a credere nello svolgersi degli accadimenti nel tempo affermando, però, *nello stesso momento logico*, l'infallibilità divina e il suo peculiare discorso sul mondo, cioè sulle strutture trascendentali con cui si possono conoscere gli oggetti: questo stato gnoseologico divino è fondato su un'ossatura logica non soggetta a valutazioni vero-funzionali la quale, tuttavia, convive con la modalità conoscitiva propria dell'uomo, soggetta alla temporalità e

alla naturale tendenza a conoscere. È questo un *compatibilismo* che riposa, in ultima analisi, sulle condizioni attraverso le quali Dio decide di rivelarsi dando all'uomo la possibilità di conoscerlo. Una fenomenologia dell'oggetto dell'esperienza religiosa non potrà che confrontarsi con le infinite e infallibili scelte della mente divina nonché con le *strutture trascendentali* che garantiscono la conoscibilità del mondo: *oggetti* anche se non assimilabili a quelli reali né da un punto di vista ontologico né in relazione ai modi più appropriati per parlarne; nel contempo, lo studio delle modalità con cui Dio conosce e si rivela non potrà che aprire ai modi, naturali e del tutto umani, di quanto necessariamente la realtà impone ai nostri sensi¹¹⁴.

5. Conclusioni

A livello storiografico, vedere in Scoto il fautore di un pluralismo metodologico costitutivo del proprio pensiero consente di collocarlo pienamente nel contesto della *magna altercatio* che agita i *magistri* della fine del XIII secolo. L'idea guida di questo lavoro è stata quella per cui l'inserimento del discorso filosofico nel tempo, cioè la sua storicizzazione, ha posto inevitabilmente di fronte alla varietà e al contrasto e, non ultimo, ha contribuito a fare emergere i diversi presupposti, talora i pregiudizi, che hanno dato vita alle differenti inchieste storiografiche. Il che ha permesso di analizzare come l'uso delle differenti fonti aristoteliche fosse funzionale, quasi strumentale, alle esigenze di coerenza teorica e non seguisse uno sviluppo dialettico subordinato a un progresso che necessariamente vede il suo apice nel tomismo. Questo perché, lungi dal dipendere da principi sovrastorici o metafisici univoci e ideologici, si sono volute considerare metodologie di inchiesta plurime e plurali, compatibili le une con le altre pur nel rispetto delle proprie regole di indagine, dalle quali è progressivamente emersa la costituzione di un oggetto storiografico. In questo contesto, fare la storia di un problema significa seguire un tragitto di conoscenza reale, vedere formarsi e sciogliersi nessi, costituirsi e ricomporsi in possibili modi differenti storie dottrinali, problemi teorico-sistematici ma anche testuali¹¹⁵. Nel

nostro caso, questo atteggiamento ha permesso di aprire una discussione su un possibile salto in avanti: facendo esplodere la classificazione tradizionale, si è voluta abbandonare l'immagine di uno Scoto del tutto indipendente dalla tradizione tomista, senza per questo proiettarlo sul modello di razionalità ockhamista. Si è poi evidenziata la ricchezza del ruolo della volontà nella *Lectura*, senza fare, tuttavia, del *Doctor Subtilis* un agostiniano *tout court*, come potrebbe indurre a pensare una lettura superata della teoria della *notitia intuitiva* intesa come sola tendenza intuitiva verso l'oggetto di cui si fa esperienza: si tratta pur sempre di oggetti appresi attraverso modalità psicologiche legate alle tradizioni aristoteliche. Proprio in questa prospettiva è stato possibile rivalutare gli aspetti delle indagini scientifiche degli aristotelismi legati all'ambiente delle Arti, mostrando una linea di recupero plurale delle fonti e delle traduzioni aristoteliche, funzionale alla coerenza delle proprie teorie, non lineare progressiva e, soprattutto, non solo tomista. Attraverso l'analisi della coerenza interna della teoria compatibilista si è però evitato di fare di Scoto un pensatore mosso solo da esigenze di opportunità di natura politico istituzionale, evidenziando anzi come l'interconnessione dei piani sia rivelatrice di una profonda e molto rigorosa fenomenologia di quei particolari *oggetti intenzionali* – e delle loro condizioni di conoscibilità – su cui verte il discorso dell'esperienza religiosa.

Tutta la varietà di questa indagine è stata resa possibile dalla ricchezza e dal pluralismo metodologico riscontrati nelle elaborazioni teoriche del giovane Scoto, come anche nel pensiero del tardo XIII secolo: è quest'ultima una tradizione speculativa che, *laica* nel senso di *costitutivamente molteplice*, è stata oggetto delle più pesanti imposizioni storiografiche e che pare invece opporsi a qualsiasi lettura unidirezionale e, per questo, ideologica se non manipolatrice della storia. Sono queste le condizioni che ci permettono di avviare con la tradizione medievale un discorso aperto anche ai nostri schemi concettuali, pur nella consapevolezza che esso verte su oggetti particolari di natura squisitamente storiografica.

Infine il compatibilismo di Scoto può essere letto oggi come il tentativo di mantenere lo schema concettuale che si regge sulla credenza nella necessità delle leggi che danno stabilità al mondo,

senza che questa necessità si estenda, come una legge di copertura unilaterale, a vincolare, come in una implicazione stretta, tutte le situazioni future e possibili. Il che permette di liberare l'indagine da una sola, e dominante, lettura del reale per aprirla a un modello basato costitutivamente sulla compresenza dei modi di conoscere. Un modello che conduce alla disgiunzione, come anche alla coesistenza, tra l'ambito delle credenze, privato e contingente in merito alle scelte, e l'ambito delle leggi, necessario e condiviso. Non sappiamo se questa si possa chiamare propriamente *laicità*; per quanto riposi su una concezione ontologica, e non solo volontaristica, della contingenza, essa pare infatti più affine al concetto moderno di *coesistenza delle libertà* e, quindi, a quello di *tolleranza*.¹¹⁶ Di certo è la direzione – con una spiccata caratteristica di apertura normativa – che vorremmo riprendesse oggi questo termine.

- 1 Cfr. C. Normore, *Divine Omniscience, Omnipotence and Future Contingents: an Overview*, in T. Rudavski (a cura), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht-Boston 1985, p. 12 sgg.
- 2 Cfr. P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 1984, vol. II, pp. 72-78, in particolare pp. 75-76 (ed. orig. Hermann, Paris 1906-13); si veda anche P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris 1913-59, vol. VI, pp. 59-66, in particolare p. 66: *Étienne Tempier et son conseil, en frappant ces propositions d'anathème, déclaraient que pour être soumis à l'enseignement de l'Église, pour ne pas imposer d'entraves à la toute puissance de Dieu, il fallait rejeter la Physique péripatéticienne. Par là, ils réclamaient implicitement la création d'une Physique nouvelle que la raison des chrétiens pût accepter. Cette Physique nouvelle, nous verrons que l'Université de Paris, au XIVe siècle, s'est efforcée de la construire et qu'en cette tentative, elle a posé les fondements de la Science moderne; celle-ci naquit, peut-on dire, le 7 mars 1277, du décret porté par Monseigneur Étienne, Évêque de Paris; l'un des principaux objets du présent ouvrage sera de justifier cette assertion.*
- 3 Con queste parole sono descritti dallo stesso Tempier nel prologo del *Sillabo* i destinatari della condanna. Cfr. K. Flasch (a cura), *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung,

Mainz 1989 per una traduzione in tedesco, ampiamente annotata e con lunga introduzione, delle tesi sconfessate dal vescovo nel 1277; per quanto riguarda le citazioni di cui sopra, cfr. *ivi*, pp. 89-91, e in particolare p. 89. Il riferimento alla versione di K. Flasch è motivato dall'interessante stimolo di riflessione storiografica implicito nel titolo: proprio attraverso il ricorso al concetto di *Aufklärung* si è infatti creduto in questo articolo di stigmatizzare a titolo esemplificativo l'atteggiamento di certa storiografia che, anche attraverso il ricorso a categorie anacronistiche, subordina l'accuratezza della ricostruzione del periodo in esame alle esigenze di specifiche elaborazioni ideologiche. L'edizione di riferimento per il testo del *Sillabo* di Tempier rimane comunque quella quasi critica contenuta nel più recente D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999.

- 4 Cfr. *ivi*, p. 131: *XXXIV. Quod prima causa non posset plures mundos facere.*
- 5 Cfr. *ivi*, p. 147: *II. Quod Deus non possit movere celum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum.*
- 6 Cfr. A. Koyré, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, in "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 17 (1949) e A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1949, entrambi citati in L. Bianchi, E. Randi, *Le verità dissonanti*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 34.
- 7 Le posizioni di L. Bianchi in proposito sono espone in molti dei suoi studi, fondamentali strumenti per chiunque voglia avvicinarsi alla *querelle* fra *artista* e *teologi* e alla questione della libertà intellettuale all'università di Parigi nei secoli XIII e XIV. Si vedano almeno L. Bianchi, «*Loquens ut naturalis*», in L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, pp. 33-56, in particolare pp. 33-34; Id., *Il vescovo e i filosofi*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 13-40; Id., *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 204-07; Id., *Pour une histoire de la double vérité*, Vrin, Paris, 2008 (conferenze "Pierre Abelard").
- 8 Fra le molte pubblicazioni di E. Grant sull'argomento, si veda almeno E. Grant, *Late Medieval Thought, Copernicus, and Scientific Revolution*, in "Journal of the History of Ideas" 23 (1962), pp. 197-220; Id., *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in The Late Middle Ages*, in "Viator" 10 (1979), pp. 211-44; Id., *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, London-New York 1981; Id., *The*

Effect of the Condemnation of 1277, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (a cura), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, London-New York 1982, pp. 537-39.

- 9 Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, pp. 33-34 e L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, pp. 13-16.
- 10 Si tratta della tesi di dottorato di E. Renan, pubblicata a Parigi nel 1861, a suo tempo fondamentale nella definizione dell'*identikit* del cosiddetto *averroista latino*. Per quanto molte fra le ipotesi sostenute dal pensatore francese, benché all'epoca sicuramente valide e innovative, siano state smentite da più attente analisi storiche, alcuni paradigmi da lui proposti conoscono a tutt'oggi una singolare persistenza: ci si limita qui a segnalare a titolo esemplificativo le letture che tendono ad avvicinare troppo strettamente le posizioni degli *artista*e parigini del XIII secolo alla filosofia di Ibn Rušd, perdendo di vista la complessità e l'autonomia di entrambi i pensieri. Per limitare la confutazione al solo ambito psicologico, è stato al contrario ampiamente dimostrato che mentre da un lato l'eclettico ambiente della Facoltà delle Arti individuava in Averroè uno soltanto dei suoi riferimenti (da integrarsi almeno con le suggestioni ilemorfiche ricavate da Ibn Gabirol e con quelle neoplatoniche desunte da Ibn Sīnā), d'altro canto è limitativo presentare la posizione tenuta da Ibn Rušd in noetica come monopsichista, dato che questa tesi non è da lui esplicitamente assunta prima del *Commento Grande* al *De anima* (pervenutoci peraltro soltanto nella versione latina). Esistono inoltre notevoli differenze tra il monopsichismo rušdiano e quello sostenuto da un *averroista* come Sigieri di Brabante nelle sue *Quaestiones in tertium De anima*, discrepanze che lo stesso Tommaso non mancò di rilevare nel *De unitate intellectus*, riconoscendo nella posizione del secondo una più marcata connotazione neoplatonica. Anche F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Peeters, Louvain 1991 (ed. orig. 1966), pp. 354-70 ritiene inesatto definire la psicologia di Sigieri *averroista*, preferendo parlare invece di *aristotelismo radicale*. Per il testo di E. Renan, cfr. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris 1861, più recentemente raccolto in Id., *Oeuvres Complètes*, Calmann-Lévy, Paris 1947-61, vol. III. Segnalo inoltre che lo studio di E. Renan è accessibile in traduzione italiana (con testo francese a fronte) in Id., *Scritti filosofici*, Bompiani, Milano 2008. A proposito della filosofia di Ibn Rušd e delle sue teorie dell'intelletto si vedano invece M. Campanini (a cura), *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Lubrina, Bergamo 1989 e la cura (e l'introduzione) di Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, UTET,

Torino 2006; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford 1992; M. Geoffroy, *Averroè*, in C. D'Ancona (a cura), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, vol. II, pp. 723-82.

- 11 Ci si riferisce qui soprattutto alle posizioni di certa storiografia marxista, per un esempio delle quali cfr. H. Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Veb deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1957 e Id., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin 1971, vol. II, pp. 147-88. K. Flasch, *op. cit.*, pp. 18-21 ravvisa nondimeno in E. Renan l'iniziatore di questa linea interpretativa (cfr. in particolare ivi, p. 18: *Ernest Renan hat in seinem historischen Versuch über Averroes und den Averroismus, zuerst 1852, die Frühgeschichte der Religionskritik und des Unglaubens geschrieben*), di cui egli crede di trovare almeno altri due rappresentanti anche in area protestante e cattolica: si tratterebbe rispettivamente di H. Reuter e M. Grabmann, per cui cfr. H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter von Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts*, W. Hertz, Berlin 1875 e M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909.
- 12 Questa è la posizione di J. Le Goff, sostenuta in certa misura anche da L. Bianchi. Cfr. J. Le Goff, *Quelle conscience l'université médiévale a-t-elle eu d'elle même*, in "Miscellanea Mediaevalia" 3 (1964), pp. 15-29; Id., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1959. Di diverso avviso è A. De Libera, che critica duramente la ricostruzione di J. Le Goff, secondo lui esageratamente unilaterale nel definire la figura dell'*intellectualis* in base al solo statuto professionale: cfr. A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1991, e in particolare pp. 9-25; in merito allo stesso argomento si veda anche Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *L'intellectuel*, in J. Le Goff (a cura), *L'Homme médiéval*, Seuil, Paris 1989, p. 201.
- 13 Per una puntuale confutazione di questo genere di interpretazione, cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ...*, cit., p. 154: *È un fatto che negli averroisti si trova l'esatto contrario di un incitamento alla lussuria e alla dissolutezza. Chi scorra le loro opere, si imbatte infatti in continue esaltazioni della morigeratezza e della continenza, accompagnate da una denuncia o quantomeno da una marcata diffidenza verso ogni godimento sensuale: si trattasse del cibo, del bere oppure – ma la connessione era consueta nella cultura medievale – dei piaceri venerei. Quando Sigieri, riprendendo un'antica tradizione classica e patristica rinverdata nel XII secolo, sottolineava la incompatibilità fra filosofia e matrimonio, non prospettava*

come alternativa il libero amore, bensì la castità, o addirittura la verginità. E a chi opponeva che quest'ultima non poteva essere considerata una virtù, cozzando contro l'ideale della medietas e non soddisfacendo l'esigenza naturale della conservazione della specie, ribatteva con gli argomenti già usati dall'Aquinate per difendere la rinuncia dei monaci alla carne ...

- 14 Di questo avviso sembrano essere il già citato H. Ley e, più recentemente, A. Illuminati (a cura), *Averroè e l'intelletto pubblico: antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma 1996 (quest'ultimo testo è peraltro significativamente poco attento alle distinzioni tra il pensiero di Ibn Rušd e le sue riletture latine del secolo XIII).
- 15 *Illuminismo nel Medioevo? Invito [il lettore] a non trascurare il punto di domanda* [traduzione di chi scrive]. Cfr. K. Flasch, *op. cit.*, p. 13.
- 16 Mi limito a questo proposito a rinviare, anche per la ricca e aggiornata bibliografia, al recente C. D'Ancona, *La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo*, in Id. (a cura), *op. cit.*, vol. II, pp. 783-843.
- 17 Per un più attento esame della psicologia di al-Fārābī e Ibn Sīnā – e specificamente in merito alle loro teorie dell'intelletto – si veda H. A. Davidson, *op. cit.*
- 18 Per un'interessante e ben documentata analisi dell'ipotesi di un Aristotele mistico e di un Plotino commentatore peripatetico, con particolare riguardo agli influssi di Alessandro di Afrodisia, cfr. P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, Martinus Nijhoff, The Hague 1969, in particolare il secondo capitolo, *Three Neoaristotelian and Neoplatonic Concepts: Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, pp. 4-84.
- 19 Mi riferisco qui in particolare agli aspetti mistici che H. Corbin riconosce alla *falsafa* nella sua classica ma per molti versi datata *Storia della filosofia islamica*. Cfr. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964. Il seminale studio di H. Corbin è qui citato al solo scopo di richiamare l'attenzione sugli spunti mistici della *falsafa*: per una più recente introduzione alla filosofia islamica si vedano invece C. D'Ancona (a cura),

op. cit. e M. Campanini, *Introduzione alla filosofia islamica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

- 20 Dopo le prime interdizioni degli anni 1210 e 1215 di svolgere lezioni sui *libri naturales* e sulla metafisica dello Stagirita, nel 1255 questi nuovi testi del *corpus aristotelicum* vennero definitivamente integrati nei *curricula* della Facoltà delle Arti. Cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle ... cit.*, pp. 89-127. Un interessante *Compendium examinatorium parisiense* contenuto in un manoscritto di Barcellona e studiato da M. Grabmann, C. Lafleur e A. De Libera, testimonia comunque la notevole diffusione di una metafisica aristotelica notevolmente integrata con spunti neoplatonici (desunti dal *Liber de causis*) già intorno agli anni Trenta e Quaranta del XIII secolo. Cfr. M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Saler, Roma 1941; C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, Montréal-Paris 1988; A. De Libera, *Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIIIe siècle.*, in C. Lafleur, J. Carrier (a cura), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997.
- 21 Mi riferisco ovviamente al primo capitolo di L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, intitolato appunto *Gli aristotelismi della scolastica*.
- 22 Cfr. *ivi*, p. 5: *In ogni caso non è più possibile affermare che gli indirizzi e gli autori della scolastica si differenzino essenzialmente per il loro tasso di aristotelismo, disponendosi lungo una scala che va dal totale rifiuto alla completa e acritica accettazione di quella filosofia: abbiamo infatti imparato a riconoscere che furono tutti in qualche modo aristotelici; anche se lo furono ciascuno a suo modo.*
- 23 Cfr. *ivi*, p. 7: *... mentre i teologi, per parte loro, non si stancavano di sottolineare l'irriducibilità della verità di Cristo alla ragione dei filosofi, e ammonivano i loro contemporanei "perché non si ingannassero e faticassero vanamente per fare di Aristotele un cattolico, né sprecassero tempo e forze intellettuali per renderlo cattolico, diventando essi stessi eretici". Se però ricordiamo che a pronunciare questa requisitoria fu il vescovo di Lincoln Roberto Grossatesta, uno dei massimi artefici dell'introduzione del pensiero greco-arabo in Inghilterra, traduttore dell'Etica Nicomachea e del De caelo, autore di fondamentali commenti agli Analitici secondi e alla Fisica, potremo meglio comprendere come la battaglia non riguardasse l'accettazione o il rifiuto, bensì l'interpretazione, il valore e l'uso dell'aristotelismo.*

- 24 Così L. Bianchi designa quei *magistri artium* parigini i quali, pur inserendosi nel più ampio quadro di una ricezione del pensiero peripatetico che certo non si limitava alla sola Facoltà delle Arti, pure pretendevano orgogliosamente per sé il titolo di *philosophi*, nel contesto di rivendicazioni miranti al conseguimento di una maggiore dignità intellettuale e professionale. Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, pp. 15-31 e L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, p. 164.
- 25 Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, pp. 153-163, in particolare p. 155: *... si veniva dissipando l'equivoco alimentato da un concetto di filosofia come generico "amore della sapienza", che aveva consentito di proclamare filosofo ogni sapiente, ogni sedicente possessore della verità; quindi di diritto ogni cristiano, a partire da quelle vetulae la cui saldezza nella fede è proporzionale all'ignoranza. Malgrado la persistenza di tante vecchie definizioni, il concetto di filosofia veniva assumendo un suo significato più ristretto e più tecnico, ma anche più preciso.*
- 26 Cfr. Boezio di Dacia, *De summo bono*, f. 161 ra: *Summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum optimam suam virtutem ... Optima autem virtus hominis ratio et intellectus est ... Ergo summum bonum quod est homini possibile debetur sibi secundum intellectum.* L'edizione critica di riferimento è quella contenuta in N.G. Green-Pedersen (a cura), *De aeternitate mundi; De summo bono; De somnis*, GAD, Hauniae 1976.
- 27 Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, p. 198: *Questo movimento, come si è più volte rilevato, era sinceramente rispettoso della fede e non intendeva mettere in questione il primato della sapienza teologica.*
- 28 Per quanto riguarda il *De summo bono* e il modello di concezione etica che se ne ricava, cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, pp. 159-63; per un'analisi dei rapporti di Boezio con il pensiero albertino e per una decisa confutazione della presenza nella sua opera di una teoria della doppia verità si veda invece L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, pp. 41-47, in particolare pp. 41-44 sul *De aeternitate mundi*. La lettura del pensiero rušdiano alla luce di una dottrina della doppia verità, per quanto sconfessata a suo tempo già da M. Asín Palacios, *El Averroísmo teológico de Sto Tomás de Aquino*, in *Homenaje a D. Francisco Codera*, Zaragoza 1904, è riproposta ad esempio in P. Merlan, *op. cit.*, *The Double Truth Theory and the Problem of Personal Immortality in Averroes*, pp. 102-13, a cui rimando anche per più specifiche indicazioni bibliografiche sull'argomento.

- 29 Cfr. R. A. Gauthier (a cura), *Aristoteles latinus, XXVI 1-3, fasc. tertius, Translatio Grosseteste, Textus Purus*, E. J. Brill, Leiden-Bruxelles 1972, cap. VIII, 7, p. 360.
- 30 Nel suo *Tractatus de anima*, composto in ambiente oxoniense non più tardi del 1204 sotto il chiaro influsso della psicologia di Ibn Sīnā, John Blund, *magister artium* ad Oxford e a Parigi, poi arcivescovo di Canterbury, reclama lo studio dell'anima come ambito di ricerca dell'indagine filosofica, concedendone alla teologia solo gli aspetti etici e – per così dire – *soteriologici*. Cfr. D. A. Callus, R. W. Hunt (a cura), *Tractatus de anima*, British Academy-Oxford University Press, London 1970: *Theologus habet inquirere qua via contingat animam mereri et demereri et quid sit ad salutem, quid ad penam ... Ex quo ergo theologus solum habet docere qualiter sit merendum et demerendum, non habet ipse proprie docere quid sit anima nec quid sit eius essentia*.
- 31 Questo meccanismo di appropriazione è chiarito da M. Gardinali, *Da Avicenna ad Averroè: Questiones super librum de Anima, Oxford 1250 c. a. (ms. Siena Com. L.III.21)*, in "Rivista di storia della filosofia" 2 (1992), che lo riconduce alla contesa fra filosofia e teologia di un monopolio non solo sulla noetica, ma sulla psicologia in genere; è evidente però che questa apologetica volta alla nobilitazione in senso divino dell'anima intera si basa in fondo sull'estensione a tutte le parti di quest'ultima di uno stato che – almeno per quanto riguarda la filosofia peripatetica – può essere riconosciuto in massimo grado al solo intelletto. Cfr. in particolare ivi, p. 378: *Poiché l'anima è immagine di Dio, la natura dell'anima è tanto lontana dall'oggetto della filosofia naturale quanto Dio lo è dalla natura; di conseguenza l'indagine sull'anima, come quella su Dio, è di competenza dei soli teologi*. Particolarmente emblematico di questo genere di rivendicazioni dei teologi è il *Tractatus de anima* di Guglielmo d'Alvernia: cfr. in particolare Guglielmo d'Alvernia, *Tractatus de anima*, Praland, Paris 1674, Suppl., p. 65, citato in M. Gardinali, *op. cit.*: *Qui scientia de anima de aliis scientiis annumerant, eamque unam de undecim partibus philosophiae naturalis esse dixerunt atque scripserunt, non arbitror eos id ipsum sensisse de ea quae de anima humana specialiter ac per se sit scientia ... Quod enim causata vel facta sit ad imaginem Dei, sicut in lege legitur Hebraeorum, quod et divinae similitudinis forma, sicut ait Mercurius Aegyptius in libro de Deo deorum, naturalis Philosophus non attingit*.
- 32 Come già accennato in precedenza, nel *Prologus* del *Sillabo* di Tempier i *Parisiis studentes in artibus* vengono indicati come i principali destinatari

della condanna. Occorre a questo proposito precisare che il termine *studentes* è da rendersi con *studiosi* piuttosto che con *studenti*: si tratta infatti di quegli stessi *magistri artium* (probabilmente baccellieri) cui si è fatto ampiamente riferimento nel corso di questo articolo. Cfr. K. Flasch, *op. cit.*, p. 89: *Magnarum et graviarum personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedula, presentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt ...* Cfr. L. Bianchi, *Students, Masters, and 'Heterodox' Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s*, in "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales", 76 (2009) pp. 75-109.

- 33 Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, p. 58: *Che la condanna del 1277 fosse animata dalla preoccupazione di colpire le forme "estreme" tanto dell'"aristotelismo laico" che della "teologia filosofica" appare indubitabile.*
- 34 Benché Tommaso, seguendo una prassi per lui consueta (e comune fra i suoi contemporanei), non nomini mai esplicitamente il suo bersaglio polemico quando ne cita le *auctoritates*, nondimeno molte delle posizioni avversate dall'Aquiniate sono riconducibili a quelle sostenute da Sigieri di Brabante nelle *Quaestiones in tertium de anima*. Secondo P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1911, vol. I, p. 110, nota 3, il nome del maestro brabantino viene menzionato già nel codice monacense latino 8001 del *De unitate intellectus*, redatto alla fine del XIII secolo, che reca il seguente titolo: *Tractatus fratris Thome contra magistrum Sogerum de unitate intellectus*. Anche B. Nardi (a cura), *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Sansoni, Firenze 1938 ritiene che l'avversario di Tommaso sia senz'altro da identificarsi con Sigieri; più recentemente A. Ghisalberti (a cura), *Tommaso. Unità dell'intelletto*, Bompiani, Milano 2000 riporta a p. 36: *L'ipotesi più comune è che il maestro a cui Tommaso fa riferimento sia Sigieri di Brabante e che in particolare vengano discusse le sue Quaestiones in tertium de anima, non nella redazione definitiva dell'autore ma sulla base di Reportationes o di appunti presi alle lezioni di Sigieri.*
- 35 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus*, I, 2. L'edizione critica di riferimento è *De unitate intellectus contra Averroistas, editio Leonina*, vol. XLIII, Editori di San Tommaso, Roma, 1976; la traduzione consultata è invece quella contenuta in A. Ghisalberti (a cura), *op. cit.*

Sempre a proposito del *De unitate intellectus* si veda anche A. De Libera, *L'unité de l'intellect: commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004.

- 36 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus*, IV, 101. Si veda anche oltre, dove Tommaso prosegue, motivando la scelta di un argomento tanto *tranchant* con la necessità di salvaguardare l'onnipotenza di Dio e la sua possibilità di compiere miracoli: *Quod dicimus non propter propositum, sed magis ne haec argumentandi forma ad alia extenditur: sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur.*
- 37 Cfr. *ivi*, II, 59.
- 38 L'opinione più diffusa è che l'Aquinate stia in questi casi facendo riferimento non già ai testi pubblicati da Sigieri, quanto piuttosto ad alcune *reportationes*. Cfr. A. Ghisalberti (a cura), *op. cit.*, p. 36. È però anche possibile pensare – e già la scelta di Tommaso di basare la sua confutazione del pensiero del brabantino sugli appunti dei suoi studenti piuttosto che sulle pubblicazioni dello stesso spinge in questa direzione – che l'Aquinate stia tendenziosamente deformando le argomentazioni del suo avversario, piegandole alle esigenze apologetiche della propria invettiva. L'offensiva calunnia rivolta a Sigieri in *explicit* del *De unitate* – l'accusa cioè di evitare lo scontro aperto – si ritorcerebbe in questo modo contro lo stesso Tommaso, che preferisce avversare alcune anonime e in fondo innocue *reportationes* piuttosto che le posizioni, certamente di maggiore spessore intellettuale, del *magister artium* incriminato. Circa l'accusa rivolta da Tommaso a Sigieri, cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus*, V, 120: *Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat; et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius error resistetur, vel ignorantiae consulatur.*
- 39 Cfr. *ivi*, V, 119, tradotto in A. Ghisalberti, *op. cit.*, p. 185: *Né manca di grande temerarietà il fatto che egli presuma di trattare cose che non riguardano la filosofia, ma sono di pura fede, come che l'anima patisca dal fuoco dell'inferno, e di asserire che le dottrine dei dottori a questo riguardo sono da rifiutare: infatti, con identici argomenti potrebbe disputare della Trinità, dell'Incarnazione, e di altro del genere, di cui non saprebbe parlare se non procedendo alla cieca.*

- 40 Cfr. Sigieri di Brabante, *Quaestiones in tertium de anima*, q. XI: *Quaeritur consequenter de anima in statu separationis, et est quaestio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata possit pati ab aliqua natura elementari, ut ab igne*. L'edizione critica di riferimento è quella contenuta in B. Bazán (a cura), *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972.
- 41 Cfr. Sigieri di Brabante, *op. cit.*, q. XI, 33: *Ad quaestionem istam dicunt quidam [scilicet Gregorio Magno] quod anima separata potest pati ab igne: non autem patitur quia comburitur, sed quia videt se in igne esse. Contra hoc arguitur. Et licet anima videat se in igne, non tamen percipit quod ei noceat ignis. Quare ergo patitur ab igne? Secondo A. Petagine (a cura), Sigieri di Brabante. *Anima dell'uomo*, Bompiani, Milano 2007, p. 329, nota 102, il passo di Gregorio a cui Sigieri fa qui riferimento è Gregorio Magno, *Liber dialogorum*, IV, c. 29.*
- 42 Cfr. Sigieri di Brabante, *op. cit.*, q. XI, 33: *Propter quod addunt alii [scilicet Agostino e Ibn Sīnā] quod anima patitur ab igne quia videt se esse in igne: videtur ei quod comburatur ab igne; et ideo sic patitur ab igne, sicut somnians aliquando multum patitur ab igne, quia videtur sibi per somnium quod sit in igne et quod comburatur. Sed hoc nihil est. Nam, si anima patitur ab igne quia videtur ei quod comburatur ab igne, tunc anima non patitur ab igne, sed a specie ignis. Item passio non esset passio, sed deceptio, quod videtur esse falsum, nam Aristoteles in hoc tertio [scilicet il terzo libro del De anima: cfr. Aristotele, De anima, Γ, 6, 430 b 28] dixit quod intellectus ille, qui est sine materia, non est falsus, sed semper verus. Sempre secondo A. Petagine, *op. cit.*, p. 329, nota 104, il bersaglio critico sarebbero qui le posizioni tenute da Agostino e Ibn Sīnā rispettivamente in *De Genesi ad litteram*, XII, c. 32, nn. 60-61 e *Metafisica*, tr. 9, c. 7.*
- 43 Nella *determinatio* della *quaestio* Sigieri riconosce la vulnerabilità dell'anima dei dannati, destinata a patire le pene inflitte dal fuoco infernale secondo modalità non dissimili a quelle suggerite da Tommaso nel suo *Commento alle Sentenze*. Cfr. Sigieri di Brabante, *op. cit.*, q. XI, 34: *Qualiter autem [anima] unietur corpori? Dico quod unietur ei non sicut forma materiae, sed sicut locatum unitur loco, quia operatur in eo. Unietur ergo anima igni, quia erit operans in eo*.
- 44 Cfr., almeno, A. Illuminati, *op. cit.*

- 45 Cfr. K. Flasch, *op. cit.*, p. 115: *XIX. Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.*
- 46 Cfr. *ivi*, p. 190: *CXIII. Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur.*
- 47 Cfr. Sigieri di Brabante, *op. cit.*, q. XI, 34, dove il *magister* brabantino precisa che l'anima *post separationem* non si unisce al fuoco come la forma alla materia, ma piuttosto come ciò che si trova in un luogo rispetto al luogo in cui si trova. Questa posizione corrisponde perfettamente a quella sostenuta dall'Aquinate in Tommaso d'Aquino, *In IV Sent.*, d. XLIV, q. III: cfr. A. Petagine, *op. cit.*, p. 330, nota 113 e R. A. Gauthier, *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 67 (1983), p. 225.
- 48 Cfr. L. Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle ... cit.*, p. 172: *On n'a pas assez souligné que l'âpreté de l'invective du De unitate intellectus contre la discussion philosophique des matières de foi trahit aussi un certain embarras. L'Aquinate ne pouvait ignorer que, dans ses digression théologiques, Siger avait utilisé plusieurs textes se son Commentaire des Sentences, bien que "de manière subversive": il est donc probable qu'il se sente dans une certaine mesure co-responsable des excès de son adversaire artien.*
- 49 Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, p. 58: *L'ultimo provvedimento [scilicet la condanna del '77] colpisce anche Tommaso d'Aquino, celebre domenicano da poco scomparso. Per essere riabilitato, Tommaso dovrà attendere il 1325: dopo che nel 1323 Giovanni XXII, un papa conservatore, lo ha beatificato.*
- 50 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Tractatus de unitate intellectus*, IV, 101.
- 51 Cfr. L. Bianchi, E. Randi, *op. cit.*, p. 11: *Anche dal punto di vista della tradizione testuale l'aristotelismo scolastico non fu dunque una realtà unitaria, ma la complessa stratificazione di materiali eterogenei.*
- 52 Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi ... cit.*, pp. 197-201, in particolare p. 197.
- 53 La *Lectura* contiene gli appunti delle lezioni che Giovanni Duns Scoto tenne a Oxford come *baccalarius sententiarum* sui primi due libri delle *Sententiae* di Pier Lombardo. Secondo G. Sondag, (a cura), *Jean Duns Scot. La Théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, Vrin, Paris 1996, pp. 7-17,

tali lezioni si sarebbero svolte nell'anno accademico 1298-99, all'inizio del percorso del *Doctor Subtilis* presso la Facoltà di Teologia. Il computo di G. Sondag non tiene tuttavia conto dei particolari *curricula* seguiti dagli ordini mendicanti, spesso sensibilmente diversi rispetto a quelli adottati dai regolari: la datazione non è quindi da ritenersi necessariamente affidabile. Si veda a questo proposito T. Williams, *The Life and Works of John Duns the Scot*, in Id. (a cura), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2003, pp. 1-14, in particolare p. 3: *Indeed, the Franciscan educational system allowed enough flexibility at various levels of study that it is impossible to reconstruct a year-by-year chronology of Scotus's studies, or even to determine when they exactly began.*

- 54 Così P. Vignaux definisce la posizione assunta da Scoto nel difendere la teologia dalle accuse dei filosofi. Contro le tradizionali critiche secondo le quali il ricorso a una dottrina rivelata sminuirebbe la dignità dell'uomo, il *Doctor Subtilis* sostiene nel *Prologus* della sua *Ordinatio* che solo attraverso l'apporto del sapere teologico il *viator* può emanciparsi dal decaduto stato adamitico descritto dalla filosofia aristotelica e raggiungere un pieno sviluppo delle proprie capacità naturali. Cfr. P. Vignaux, *Philosophie au Moyen-Âge*, A. Colin, Paris 1958, pp. 150-65. Se pure l'entusiasmo con cui P. Vignaux propone l'idea di un *umanesimo teologico* ne tradisce l'orientamento e i presupposti ideologici, questa categoria rimane senza dubbio utile nel sottolineare la persistenza *trasversale* nel pensiero di un teologo del tardo Duecento di certe tematiche care agli *artistae* parigini della metà del XIII secolo.
- 55 Una sistematizzazione degli argomenti fondamentali dei vari commenti alle *Sentenze* è fornita dall'*Ordinatio* o *Opus oxoniense*, cui il francescano lavora dal 1300 fino alla morte nel 1308, lasciandola tuttavia incompiuta. Il confronto della produzione giovanile di Scoto con l'*Ordinatio* risulta estremamente utile; l'argomentare chiaro ed esaustivo di quest'opera è infatti d'aiuto a sciogliere i dubbi che possono sorgere dallo studio dei commenti precedenti, la cui esposizione è più densa e compressa a causa dell'origine performativa. Manterremo perciò costante il riferimento all'*Opus oxoniense*, concentrandoci, però, in primo luogo, sulla *Lectura*, che ci interessa proprio in quanto opera giovanile di Scoto. Per un'analisi del prologo dell'*Ordinatio* vedi A. Ghisalberti (a cura), *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995.

- 56 Scoto definisce *communis* la rivelazione offerta dal testo biblico per distinguerla dall'estasi: mentre quest'ultima è concessa a pochissimi (Scoto menziona l'esempio di Paolo in *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 33 e pars II, q. III, n. 104), la lettura delle Sacre Scritture permette indistintamente a tutti gli uomini di accostarsi all'insegnamento divino.
- 57 Si può ricordare, per fare solo due esempi, il proemio del *Commentarius in I librum Sententiarum* di Bonaventura (q. 3: *utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica*) e quello di Tommaso d'Aquino (la *quaestio* 1 dello *Scriptum super Libros Sententiarum* è divisa nei seguenti cinque articoli: 1. Se oltre alle discipline naturali sia necessaria all'uomo un'altra scienza o dottrina; 2. Se ci debba essere una sola dottrina oltre a quelle naturali; 3. Se questa dottrina sia pratica o speculativa; 4. Se Dio sia il soggetto di questa scienza; 5. Se il modo di procedere sia derivato dall'arte). Infine, lo stesso Scoto nel prologo dell'*Ordinatio* pone nuovamente la domanda sulla necessità della teologia con parole molto simili: *utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari*. Per la discussione sulla natura, l'oggetto e il metodo della teologia, cfr. M. D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995; B. Mondin, *Storia della teologia*, vol. 2, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997 (in particolare pp. 243 sgg.).
- 58 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 5.
- 59 Come già sottolineato si tratta del persistente paradigma storiografico inaugurato da E. Renan su Ibn Rušd, frutto più della creativa fantasia del suo autore che di un'accurata indagine storica.
- 60 In *Etica Nicomachea* X, 7 Aristotele rintraccia nella vita contemplativa (*theoria*) il massimo bene cui può aspirare l'uomo. Per ogni essere vivente la pratica e lo sviluppo delle facoltà più affini alla propria natura è l'azione più virtuosa e, allo stesso tempo, la più piacevole; dunque la felicità dell'uomo – animale razionale – consiste nell'attività contemplativa, che porta a completo dispiegamento la sua parte più nobile e caratteristica, cioè l'intelletto. *Se la felicità è attività conforme a virtù, è logico che lo sia conformemente alla virtù più alta: e questa sarà la virtù della nostra parte migliore ... L'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria sarà la felicità perfetta. S'è già detto, poi, che questa attività è attività contemplativa* (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 11-22). Questo passo viene reinterpretato alla luce della tradizione cristiana, che concepisce la *visio nuda et*

fruitio Dei come somma beatitudine: l'attività contemplativa più alta, e perciò più soddisfacente, è quella rivolta agli oggetti più nobili, ne consegue che la massima felicità risiede nella contemplazione di Dio. Esempi di quest'interpretazione sono il commento di un anonimo *magister artium* all'Etica Nicomachea noto come commento di Parigi, la *Divisio scientiarum* di Arnolfo di Provenza e, più tardi, la *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino. Si veda a questo proposito R. Lambertini, *Felicità, virtù e "ragion pratica": aspetti della discussione sull'etica*, in L. Bianchi (a cura), *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, La nuova Italia, Firenze 1997. Accanto a questa tendenza se ne sviluppa invece un'altra, che – pur nel rispetto della religione rivelata – reclama per l'etica una dimensione immanente e un ambito autonomo di indagine, relativamente indipendente dal dogma della Chiesa. Classici esempi di questo genere di interpretazione sono due testi di Boezio di Dacia, il *De summo bono* e – per quanto riguarda la definizione per ogni disciplina di uno statuto proprio, svincolato dalla sudditanza alla teologia – il *De aeternitate mundi*. Alla luce di una linea interpretativa (tradizionalmente imputata agli *artista* parigini dal *Sillabo* di Tempier nel 1277), che rivendica per l'etica un'attività teoretica squisitamente filosofica e immanente, la lettura che Scoto fornisce nel *Prologus* della *querelle* tra *artista* e *theologi*, secondo la quale entrambe le parti in causa converrebbero nell'assumere la *visio beatifica* come *subiectum* ultimo della *theoria*, si configura come eccessivamente concordista: conformemente alla sua volontà di decostruire la troppo rigida bipartizione tra *magistri artium* e *theologiae*, il *Doctor Subtilis* trascura quello che senza dubbio gli pare essere uno dei principali punti d'attrito fra le due *fazioni*. Al contrario, proprio attraverso una più accurata disamina del discorso sull'etica, si deduce ancora una volta l'estrema permeabilità delle due categorie.

- 61 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 6: *Prima controversia inter illos est quod philosophi negant omnem cognitionem supernaturalem, quia ponunt quod dignitas naturae est quod possit acquirere suam perfectionem; ideo nulla est cognitio supernaturalis hic necessaria, sed intellectus potest acquirere omnem cognitionem necessariam ex naturalibus. Et quod haec sit intentio Philosophi, primo apparet ex hoc quod dicit III De anima: "Intellectus agens est quo est omnia intelligibilia facere, et intellectus possibilis quo est omnia intelligibilia fieri", sed ista duo sunt naturaliter in anima. Tunc arguitur sic: agente et patiente approximatis, sequitur necessario actio; intellectus agens, qui est activus omnium intelligibilium, et intellectus possibilis, qui est omnium intelligibilium passivus, sunt simul in anima disposita; ergo etc. [nulla est cognitio supernaturalis hic necessaria].*

- 62 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 5.
- 63 Come rileva G. Sondag, è poco probabile che, nel momento in cui Scoto scrive, sia realmente in atto una *querelle* tra filosofi e teologi circa la necessità della teologia: le condanne di Tempier (1270, 1277) pesano da almeno vent'anni sui *philosophi* e hanno ormai definitivamente mitigato i tratti più spigolosi del cosiddetto averroismo latino. Ciò non vuol dire che queste teorie siano scomparse o che non esercitino più alcuna influenza, ma soltanto che il dibattito di cui si parla non è più di forte attualità. Il motivo per cui Scoto decide di mettere di nuovo in scena uno scontro ormai superato è, secondo lo studioso francese, la volontà di fornire al lettore un resoconto esaustivo dei dibattiti intervenuti in materia di teologia dal momento in cui Lombardo raccoglieva le sue Sentenze fino alla fine del XIII secolo. Cfr. G. Sondag, *op. cit.*, pp. 30-33.
- 64 Averroè, *Physica* VIII, com. 64: *Omne quod est in potentia aliquid, necessario exhibit in actum, et si non, tunc natura ageret otiose*. Cfr. Averroè, *De Coelo* I, com. 20.
- 65 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 7.
- 66 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* VI, 5-7 e X, 7.
- 67 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, nn. 6-7.
- 68 Ivi, nn. 12-30.
- 69 Ivi, n. 12.
- 70 Enrico di Gand, *Summa quaestionum ordinariam*, a. 4, q. 5.
- 71 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 14.
- 72 Ivi, n. 3.
- 73 È facile notare che in queste pagine il nome di Enrico di Gand ritorna davvero con molta frequenza, e in effetti il maestro parigino è uno dei partecipanti più attivi della *querelle* (figura infatti fra i membri della commissione istituita da Tempier nel 1277 per la stesura del *Sillabo*), nonché la principale fonte di cui si serve Scoto per recuperare le varie

posizioni teoriche che si erano confrontate qualche anno prima; infine, come vedremo, proprio a Enrico sono rivolte le principali osservazioni polemiche di Scoto.

- 74 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 30.
- 75 Ivi, n. 35.
- 76 Il sole è elemento indispensabile alla vita e garantisce il persistere delle condizioni che permettono la generazione del neonato.
- 77 Le *Quaestiones super secundum et tertium de anima* sono di incerta attribuzione, nonostante l'esistenza di circa venti manoscritti che attestano la paternità di Duns Scoto sull'opera. Sono state espressi alcuni dubbi circa la presenza di talune difformità dottrinali tra le *Questioni* e le opere teologiche di Scoto, che riguardano in particolare l'intellezione e lo statuto ontologico dell'animo umano. H. Mac Caghwell e L. Wadding rassicurano sull'autenticità del testo (le discordanze teoriche sono infatti almeno parzialmente comprensibili in relazione al fatto che le *Quaestiones*, composte tra il 1290 e il 1295, sono opera ancora giovanile, precedente l'elaborazione dottrinale matura, che ha inizio con la *Lectura*); C. Bérubé, invece, mantiene una posizione più dubbiosa e suggerisce l'ipotesi che l'opera, composta per dovere istituzionale, sia stata rimaneggiata alla morte di Scoto, allo scopo di renderne le teorie più conformi alla tradizione di pensiero francescana. R. Plevano – dal cui articolo sono tratte le informazioni qui riportate – sembra propendere per l'autenticità delle *Quaestiones de anima*, ma avverte che esse non necessariamente rispecchiano in ogni punto il pensiero dell'autore, dato che sono volte all'insegnamento presso la Facoltà delle Arti più che a un'esposizione puntuale delle proprie posizioni. (R. Plevano, *La conoscenza sensibile nelle Quaestiones super libros De Anima Aristotelis di Giovanni Duns Scoto*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale" 29 (2004).
- 78 Giovanni Duns Scoto, *Quaestiones super libros secundum et tertium De Anima*, q. 12, nn. 4 e 41.
- 79 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 32: *Primo modo non est cognitio aliqua supernaturalis, nec visio Dei, comparando potentiam tantum ad formam*. Cfr. n. 31.

- 80 L'esempio addotto da Scoto per spiegare la distinzione tra conoscenza evidente e conoscenza confusa è quello del triangolo: per chi conosce la scienza della geometria sono evidenti le proprietà del triangolo; invece per uno che non la conosca, ma si affidi a ciò che gli dice qualcun altro, quelle proprietà saranno una *fides*. Lo stesso avviene per il *viator*, che conosce Dio a partire dalla credenza in ciò che Dio stesso rivela di sé, ottenendo una conoscenza imperfetta e parziale di un oggetto che, di per sé, è in grado di causare una conoscenza chiara e perfetta nell'intelletto di chi può contemplarlo direttamente (come avviene nel caso dei beati). Cfr. *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 27.
- 81 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 35.
- 82 Ivi, n. 23. Cfr. n. 25.
- 83 È bene qui ricordare che Duns Scoto sostiene che l'oggetto primo dell'intelletto (l'oggetto che l'intelletto è naturalmente ordinato a conoscere e in virtù del quale tutte le altre cose diventano intelligibili) è l'*ens inquantum ens*, dunque l'essere nella sua totalità. Quest'assunzione gioca un ruolo centrale nel determinare il tipo di conoscenza con il quale l'uomo, sia come *viator*, sia come beato, concepisce Dio: *È proprio in quanto costituisce un principio noetico e non una conoscenza ontica che la nozione di ens inquantum ens consente la conoscenza delle cose sovrasensibili e può essere considerata da Scoto, come tale, un oggetto di conoscenza: da un lato, una condizione trascendentale di pensabilità contenuta in ogni conoscenza ontica delle cose sensibili; dall'altro, un'oggettualità pura, noetica, che viene a coincidere nella sua assolutizzazione con l'oggettualità stessa delle cose sovrasensibili, con le essenze prime pienamente accessibili solo agli atti o alle intenzioni dell'intelletto divino.* (D. Buzzetti, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile* in p. S. Casamenti o.f.m. (a cura), *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Atti del Convegno di Studi Bologna, 18-20 febbraio 1993, Edizioni Francescane, Bologna 1994, p. 125). La nozione di *ens inquantum ens*, proprio perché non ha natura ontica, determina per l'uomo un orizzonte conoscitivo vasto, in cui sono abbracciate non soltanto le cose sensibili, ma anche quelle spirituali. All'interno di questo spazio d'intelligibilità si disegnano differenti modalità epistemologiche, in base alla natura dell'oggetto conosciuto e al suo modo di apparire al soggetto conoscente. Avremo così una conoscenza ontica che si rivolge alle cose terrene e una noetica, che coglie le realtà spirituali. Questa bipartizione non si sostituisce a quella tra *cognitio intuitiva* e *cognitio abstractiva*, ma vi si affianca: *Scoto*

ammette due forme di cognizione astrattiva, una per gli oggetti colti onticamente, l'altra per gli oggetti colti noeticamente – una, cioè, per gli oggetti propri dell'intuizione sensibile, l'altra per gli oggetti propri ex natura potentiae dell'intuizione intelligibile (*ibidem*, p. 140). Il quadro finale si prospetta perciò quadripartito: la conoscenza ontica è intuitiva se la *res sensibilis* è presente ed esistente, astrattiva se presente solo come fantasma; la conoscenza noetica, a sua volta, si declina in *cognitio intuitiva* nel caso della contemplazione dei beati, *cognitio abstractiva* se Dio si manifesta all'uomo nella Rivelazione.

- 84 Giovanni Duns Scoto, *Lectura, prologus*, pars 1, q. unica, n. 37.
- 85 Cfr. Giovanni Duns Scoto, *ivi*, pars 2, n. 52: *Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo eius subiecto*.
- 86 Cfr. *ivi*, n. 58: *Iuxta hoc: utrum [theologia] sit de Deo sub aliqua speciali ratione, aut sub ratione eius absoluta sit scientia*.
- 87 Cfr. *ivi*, n. 63: *Iuxta hoc: utrum ista theologia sit de omnibus entibus*.
- 88 Cfr. *ivi*, nn. 52-57; nn. 59-62; nn. 63-64.
- 89 Si tratta di un sistema composto dai tre stati di conoscenza propri rispettivamente del *viator*, dei beati e di Dio. Cfr. *ivi*, nn. 98-104.
- 90 Cfr. *ivi*, n. 65.
- 91 Cfr. *ibidem*.
- 92 Cfr. *ibidem*: ... *poiché, per quanto la geometria in sé sia una scienza, nondimeno per colui che non ha esperienza dei suoi principi, ma vi crede soltanto, essa non è una scienza* [traduzione di chi scrive].
- 93 Cfr. *ibidem*.
- 94 Cfr. *ivi*, n. 88.
- 95 Cfr. *ibidem*. Per questo motivo peraltro l'acquisizione del concetto di Dio non comporta per il *viator* un'immediata comprensione di tutte le verità teologiche.

- 96 Cfr. *ibidem*: *Quindi la nozione della Trinità di un ente infinito propria della nostra teologia è simile alla conoscenza di chi sappia che esiste un animale più nobile degli altri, pur ignorando la natura razionale che caratterizza l'uomo* [traduzione di chi scrive].
- 97 Cfr. *ivi*, n. 103.
- 98 Cfr. *ivi*, nn. 99-100.
- 99 Cfr. *ivi*, n. 100: ... *tunc intellectus divinus vilesceret*.
- 100 Cfr. *ivi*, n. 103. Qui Scoto parla di tre modalità epistemologiche distinte, proprie rispettivamente della conoscenza di Dio, dei beati e dell'uomo.
- 101 Cfr. *ibidem*.
- 102 Cfr. *ivi*, n. 104.
- 103 Cfr. O. Boulnois, *Ce dont Dieu n'a pas idée*, in O. Boulnois, J. Schmutz e J. L. Solère (a cura), *Le contemplateur et les idées*, Vrin, Paris 2002, pp. 50-51.
- 104 Per quanto riguarda l'edizione consultata si è fatto riferimento alla *Lectura I*, d. 39, in: Ioannis Duns Scoti, *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Praeside P. Carolo Balić, Typis Poliglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, vol., XVII, pp. 482-510. Circa la letteratura sulla produzione di Duns Scoto al tempo della stesura della *Lectura I*, si veda C. Balić, *The life and works of John Duns Scotus* in J. K. Ryan, B. M. Bonansea (a cura), *John Duns Scotus, 1265-1965*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1965, pp. 1-27; A. B. Wolter, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, ed. M. Mc Cord Adams, Cornell University Press, Ithaca-London 1990; C. K. Brampton, *Duns Scotus at Oxford, 1288-1301*, in "Franciscan Studies" 24 (1964), pp. 5-20; A. Vos Jaczn, *On the philosophy of the young Duns Scotus. Some semantical and logical aspects*, in E. P. Bos (a cura), *Mediaeval Semantics and Metaphysics, Studies dedicated to L. M. De Rijk, Ph.D. on the occasion of his 60th birthday*, Nijmegen 1985, pp. 195-220. Sulla polemica circa l'autenticità dell'attribuzione a Scoto della *Lectura I* e sulla datazione si veda, nella già citata edizione dell'*Opera Omnia*, il vol. XVII, *Prolegomena*, IV (par. 1 e 2); per l'inautenticità propende V. Richter nella serie di articoli raccolti in *Studien zum literarischen Werk von Johannes*

Duns Scotus, München 1988; contro la tesi di Richter si veda L. Modrić, *Osservazioni su una recente critica all'edizione vaticana dell'Opera Omnia di Giovanni Duns Scotus*, in "Antonianum" 58 (1983), pp. 336-357. Per la ricostruzione del dibattito si veda anche A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. H. Looman Graaskamp, E. Dekker, N. W. Den Bok, *Contingency and Freedom*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1994 (cura e traduzione in inglese della *Lectura I*, 39).

- 105 Cfr. Giovanni Duns Scotus, *Lectura, prologus*, pars 4, q. II, n. 172. Dietro l'apparente contraddizione di questa affermazione si cela in realtà, oltre alla difesa del carattere di scienza pratica della teologia, uno dei nuclei del compatibilismo di Duns Scotus. Come scrive G. Sondag (a cura), *La théologie comme science pratique* (traduzione e commento del prologo della *Lectura*), Vrin, Paris, 1996, p. 101: *dire qu'il est contingente qu'une pierre tombe, c'est dire que cela se peut. Dire que Jean aime Dieu est contingent, c'est dire qu'il l'aime librement. Resterait alors à expliquer pourquoi, en dépit de cette équivocité, qui ne pouvait lui échapper, Scot ne voit pas d'inconvénient à faire cette comparaison ... Bien que soit une grave, une pierre ne tombe pas toujours ni ne tombe partout, mais seulement quand le causes de sa chute sont reunies, à tel moment et en tel lieu. De même, si l'on prend aimer au sens d'une dilection actuelle ... Jean n'aime pas Dieu toujours, mais seulement lorsqu'àtel moment, en telle circonstances à jamais ignorées de nous, et connues de lui seul et de Dieu seul, sa volonté exprime une volition droite, c'est à dire un acte d'amour et de louange ayant Dieu pour objet, et obéit a ses comandements. En ce sense la volition est contingente, parce qu'elle n'est pas toujours émise en acte par la volonté ... C'est telle pierre qui tombe à tel moment à tel endroit, et c'est tel homme qui, en telle circonstances, émet telle volition ... en tant que événement, la volition est contingente comme la chute de la pierre, ce qui n'empêche pas que la cause de l'une et de l'autre soient de nature opposée: lorsqu'elle est emise, la volition de l'homme est émise librement, et lorsque elle a lieu, la chute de la pierre a lieu nécessairement. Un événement qui se produit dans le monde ou dans une âme est dit contingent dans le sens qu'il peut ou non se produire, mais il voudrait mieux dire qu'il est contingent parce qu'il est produit, ce qui revient à ceci que tout ce qui est produit ou causé, que ce soit librement ou nécessairement, est contingent. La contingence est un caractère intrinsèque commun à tout ce qui est causé es existe hors de sa cause ... La chute de la pierre n'est pas donc nécessaire en tant qu'elle est produite par sa cause ... Ce qui est nécessaire, c'est la conclusion qui établit que tout grave tombe en ligne recte s'il n'est pas empêché par rien, conclusion qui s'applique a la chute d'une pierre quand elle à lieu et quand elle n'a pas lieu ... Qu'il y ait de veritates necessariae de*

contingentibus ne signifie pas que les actes de la volonté son objet de science pour l'homme, en ce sens qu'il porrai le prévoir sans erreur, mais qu'il est possible de déduire de vérités nécessaires qui, en tant que conclusions de syllogismes pratiques, forment autant des règles auxquelles la volition doit être conforme si elle doit être droite, ce qui revient à dire qu'il n'existe pas d'imperatif autre qu'hypothétique. Que la volition soit droite o non, bonne ou mauvaise, ne dépend pas de l'intendement ni des règles qu'il connaît, mais de la seule faculté à même d'émettre une volition, à savoir la volonté.

- 106 Giovanni Duns Scoto, *Lectura I*, d. 39, n. 82: *Ad rationem opinionis praedictae, quae ponit quod contingentia est respectu causae proximae et necessitas respectu causae primae, quod probant per Boethium, dicendum quod – sicut patet ibidem intuenti ipsum – capit necessitatem consequentiae, et non necessitatem consequentis.* Per il riferimento a Boezio, si tratta del libro V della *Consolatio*, e in particolare prosa 6, 27-32 (91-109). Rispondendo poi all'argomento per cui la causa prima è perfetta e, quindi, non è causa della contingenza nelle cose, Scoto scrive (*op. cit.*, n. 83): *Ad aliud dicendum est quod possibile non est privatio entis nec peccatum, sed est vera passio entis et immediate a Deo sicut necessitas.* In merito alle due risposte di Scoto e al riferimento a Boezio cfr. A. Vos Jaczn, H. Veldhuis, A. H. Looman Graaskamp, E. Dekker, N. W. Den Bok, *Contingency and Freedom ... cit.*, p. 173: *Scotus now suggest we read the first part of the sentence [scil. la citazione di Boezio] as a description of an implicative necessity: it is necessary that, if something future is known by God, it will happen. The future thing itself (the consequent of this implication) is not necessary then. [N(gKp→p) from which Np cannot be deduced however]. This interpretation can be affirmed, according to Scotus, by a passage on the same page of De Consolatione, in which Boethius distinguishes between two kinds of necessity. The second argument stated that the first cause is perfect and therefore cannot cause contingency in things. For contingency is something imperfect and as such is on a par with sins (peccata) and deficiencies (privaciones); when they occur, then another, second cause must have caused them. Scotus alternative theory implies that contingency (possibile) is not a deficiency or a sin. Though he does not speak of a perfection either contingency must be positive ontological property, just as necessity is [in nota: possibile and necessarium, when disjunctively related, together form a disjunctive transcendental term (passio disiuncta) which is equivalent to the transcendental term "good" (bonum)]. He adds that contingency (possibile) immediately comes from God. We can understand this in the light of Scotus' view, that contingent beings, willed by God, owe their existence and thus their contingency as an essential property to God ...* Gli autori sottolineano poi

come anche in altri passi (Duns Scoto, *Opera Omnia*, ed. cit. Appendix A, 444) la contingenza (*contingentia*) è definita come un positivo modo di un'entità che vede in Dio la sua causa prima: *immo contingentia est modus positivus entis (sicut necessitas est alter modus), et esse positivum – quod est in effectu – principaliter est a causa priore; et ideo non sequitur 'sicut deformitas est ipsius actus a causa secunda, non a causa prima, ita et contingentia'; immo contingentia per prius est a causa prima quam secunda, – propter quod nullum causatum esset formaliter contingens nisi a causa prima contingenter causaretur, sicut ostensum est prius.*

- 107 Duns Scoto, *op. cit.*, n. 41. Circa le funzioni della mente divina, Scoto rigetta l'idea che sia l'intelletto divino la causa della contingenza, perché la conoscenza divina è sia necessaria sia precedente rispetto agli atti della volontà. E una conoscenza necessaria precedente non può corrispondere a uno stato di cose contingente.
- 108 Duns Scoto, *op. cit.*, nn. 45 e 46: *Ad videndum autem quomodo voluntas divina est causa contingentiae, primo videndum est ex parte voluntatis nostrae quomodo ipsa est causa aliquorum contingentium. Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiandum) et secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea, et tertio est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias executivas. Nunc autem in ista totali libertate voluntatis aliquid est imperfectionis et aliquid est perfectionis: quia quod habeat libertatem ad actus oppositos, hoc est imperfectionis, quia secundum hoc necessario est receptiva, et mutabilis per consequens (cum non simul habeat actus oppositos); libertas autem ad obiecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa obiecta opposita est imperfectionis sed perfectionis, sicut quod intellectus possit intelligere obiecta opposita est perfectionis; tertia autem libertas non est prima licet non dicat imperfectionem. Quomodo igitur est contingentia proveniens ex ista libertate voluntatis? Dico quod duplex contingentia et duplex possibilitas consequitur istam libertatem; non enim est libertas in voluntate nostra ut simul velit opposita obiecta, quia non sunt terminus simul unius potentiae, sed ex hoc quod habet libertatem ad actus oppositos, respectu obiectorum oppositorum consequitur duplex possibilitas et contingentia.*
- 109 Cfr. S. Knuutila, *Time and modality in Scholasticism*, in Id. (a cura), *Reforging the Great Chain of Being*, D. Reidel, Dordrecht 1981, pp. 212-214; si veda anche J. Söder, *Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den futura*

contingentia bei Johannes Duns Scotus, Aschendorff, Münster 1999, p. 98. Cfr. Duns Scoto, *op. cit.*, nn. 49-50: *Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis). Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re: et sic fuit haec vera antquam mundus esset mundus potest esse; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisse dixisse hoc, scilicet mundus posse esse, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis.*

110 Ivi, n. 50.

111 Ivi, n. 61.

112 Prima di un atto di volontà l'intelletto comprende che *questa cosa è da fare* come una proposizione neutrale, intensionale, cui non è associato un determinato valore di verità. È solo dopo l'azione della volontà che l'intelletto concepisce questa proposizione come determinata. Scoto è attento a sottolineare come questo processo non riguarda volontà divina e intelletto divino, e con ciò ritiene di aver dimostrato che Dio ha una conoscenza determinata ma infallibile, immutabile ma non necessaria di un oggetto/accadimento contingente. L'intelletto di Dio, infatti, riceve una conoscenza infallibile, indeterminata, solo dopo la determinazione della sua volontà, che è la facoltà suprema. Questa conoscenza è non necessaria poiché risulta dall'azione contingente della volontà di Dio ma è immutabile perché Dio ha una precedente comprensione, attraverso la soluzione delle proposizioni neutrali, puramente logiche e non soggette ad alcuna verifica fattuale, degli atti della volontà.

113 Riprendo dall'articolo di D. Buzzetti segnalato qui sotto la seguente definizione di chiasmo elaborata da M. Merleau Ponty ne *Il visibile e l'invisibile: Il chiasma non è solamente lo scambio tra me e l'altro ... è anche scambio tra me e il mondo, fra il corpo fenomenico e il corpo "oggettivo", fra il percipiente e il percepito: ciò che comincia come cosa finisce come coscienza di cosa, ciò che comincia come "stato di coscienza" finisce come cosa* (p. 229).

114 Cfr. D. Buzzetti, *Sulla fenomenologia del chiasmo ontico e noetico in Karl Barth e Anselmo d'Aosta*, dattiloscritto in corso di pubblicazione, maggio 2009: *Il discorso teologico non dice direttamente nulla sulla natura e gli attributi di Dio ma riguarda piuttosto il modo con cui Dio si rivela e il modo in cui, attraverso il suo rivelarsi, ci è data l'effettiva possibilità di conoscerlo.*

*La distinzione tra l'ontico e il noetico non riguarda però esclusivamente la determinazione dell'oggetto proprio della teologia, ma anche l'analisi delle strutture trascendentali e antropologiche dell'esperienza religiosa e della forma specifica del discorso con cui se ne può parlare in modo adeguato. Una forma trascendentale del conoscere, infatti non è assimilabile a un oggetto nel senso ordinario del termine e farne oggetti di discorso in modo appropriato ci espone al rischio di gravi errori categoriali, nel senso illustrato da Ryle, poiché solleva rilevanti problemi di natura logica e semantica. Sul rapporto tra psicologia filosofica e teologia, cfr. R. Fedriga, *Psicologia teologica e psicologia filosofica*, in "Rivista di Storia della Filosofia" 61 (2006).*

115 Cfr. A. De Libera, *La Querelle des Universaux*, Seuil, Paris 1996, p. 27.

116 Cfr. J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, edizione italiana consultata a cura di C. A. Viano, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma 2005 (ed. orig. 1685). In merito alla coesistenza delle libertà si veda C. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité*, Vrin, Paris 2007, p. 11 e 17. Si veda anche M. Cranston, *John Locke e il caso in difesa della tolleranza* in S. Mendus, D. Edwards, *Saggi sulla tolleranza*, trad. it. di D. Gobetti, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 145 (ed. orig. *On toleration*, 1987).