BIBLIOTHECA - MANUALIA
COMPLEMENTI

ERNESTO DEZZA – ANDREA NANNINI – DAVIDE RISERBATO

FARE COSE CON IL PENSIERO

L'ETERNA PRODUZIONE DELLE IDEE SECONDO DUNS SCOTO

INTRODUZIONE, TESTO E TRADUZIONE
DI *LECTURA* E *ORDINATIO*, I, dd. 35-36

ROMA 2019

Questo volume è pubblicato con il patrocinio e il contributo della Cattedra Marco Arosio di Alti Studi Medievali dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* (Roma)

Questo volume è stato sottoposto alla double blind peer review

© by Pontificio Ateneo Antonianum
Edizioni Antonianum
Via Merulana, 124 – I – 00185 ROMA
Tel. 06 70373461 - Fax 06 70373604
Web: www.antonianum.eu
Email: direzioneeditoriale@antonianum.eu

ISBN 978-88-7257-110-1

Impaginazione e stampa Tipografia Giammarioli – Via E. Fermi, 8-10 - Frascati (Roma)
Finito di stampare nel mese di luglio dell'anno 2019

INTRODUZIONE

Rilevare la multiforme diversità degli individui che appartengono a una medesima specie può essere relativamente semplice, più complesso è invece individuare l'elemento metafisico che garantisca la convergenza dei molteplici individui nell'unità determinata della loro specie. Non sorprende, dunque, che in passato la questione relativa alle idee divine sia stata oggetto di vivaci dibattiti e abbia a lungo goduto di una discreta fama[1].

---

[1] Cfr. tra gli studi più recenti: A.D. Conti, *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, «Vivarium» 38 (2000), pp. 99-116; O. Boulnois, *Ce dont Dieu n'a pas idées. Problèmes de l'idéalisme médiéval (XIII^e^-XIV^e^ siècle)*, in *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e^ siècle*, a cura di O. Boulnois, J. Schmutz, J.-L. Solère, Vrin, Paris 2002, pp. 45-78; T. Hoffmann, *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in *ibid*., pp. 129-147; Id., Creatura intellecta*: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Aschendorff, Münster 2002; A. Santogrossi, *La science divine du divin et du non-divin chez Duns Scot*, in *ibid*., pp. 107-127; R. Plevano, *Divine ideas and infinity*, in *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought. Studies in Memory of Jos Decorte*, a cura di G. Guldentops, C. Steel, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 177-197; A.D. Conti, *Paul of Venice's Theory of Divine Ideas and Its Sources*, «Documenti e studi sulla Tradizione filosofica medievale» 14 (2003), pp. 409-448; G.T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2008; É. Gilson, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli, D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, pp. 287-316; M. Vittorini, *La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici*, in *Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte*, a cura di M. Carbajo Núñez, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, II, pp. 214-255; T. Hoffmann, *Duns Scotus on the Origin of the Possibles in the Divine Intellect*, in *Philoso-*

Al di là delle più comuni riletture neoplatoniche e agostiniane circa il tema delle idee divine[2], che hanno il merito di situare il vasto cosmo delle forme platoniche *in* Dio, e procedendo oltre le interpretazioni connesse al concetto di immagine (*imago*), che si limitavano a riprodurre la funzione esemplante di ogni singola idea nei confronti dei suoi esemplati, la dottrina che Duns Scoto approfondisce nel quadro delle *distinctiones* 35 e 36 dei *Commenti alle Sentenze* presenta caratteristiche di elevata originalità.

Nel contesto di un riferimento storico-dottrinale preciso, in risposta cioè alla proposta formulata dal maestro secolare Enrico di Gand[3], Duns Scoto tenta di costruire la propria riflessione con l'intento di subordinare le idee all'essenza divina e creando uno spazio metafisico all'interno del quale

---

phical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century, a cura di S.F. Brown, T. Dewender, T. Kobusch, Brill, Leiden 2009, pp. 359-382; L. Sileo, De rerum ideis. *Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2011; M. Arosio, *Aristotelismo e Teologia. Da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, Liamar Editions, Monaco 2012, pp. 382-404; G.R. Smith, *The Origin of Intelligibilty according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 81 (2014), pp. 37-74; A. Nannini, *Pensiero creante: l'eterno fondamento delle idee. Tentativo di lettura globale ed aperture collaterali della dottrina di Duns Scoto*, «Antonianum» 92 (2017), pp. 227-273; A. Côté, *James of Viterbo on Divine Ideas and the Divine Cognition of Creatures*, in *A Companion to James of Viterbo*, a cura di A. Côté, M. Pickavé, Brill, Leiden - Boston 2018, pp. 70-96; D. Riserbato, Ut induit rationem ideae. *L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, a cura di I. Zavattero, J.F. Falà, Aracne, Roma 2018, pp. 177-201; A. Nannini, Immensa exemplaritas: *la dottrina delle Idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I* Sent., *d. 35*, in *ibid*., pp. 427-459; D. Riserbato, *Lo statuto ontologico dell'idea e la critica di William Alnwick all'esemplarismo delle Questioni disputate* de esse intelligibili *(*quaestio *IV)* di prossima pubblicazione in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 44 (2019).

[2] Cfr. S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005, in particolare pp. 17-39.

[3] Per i numerosi riferimenti ai testi di Enrico di Gand rimandiamo alle indicazioni presenti nelle note alla traduzione.

esse sono: (a) coeterne all'essenza divina, senza per ciò esserle coessenziali, (b) dipendenti da essa, senza essere propriamente create, (c) eternamente conosciute dall'intelletto divino, senza che la volontà divina ne sia in qualche modo necessitata.

Tale dottrina non è esente da difficoltà sulle quali i maestri posteriori al Sottile insisteranno particolarmente[4], ma il suo approccio rimane in ogni caso unico, e la dottrina delle idee da lui elaborata risulta non solo pienamente compatibile con altri fondamenti del suo pensiero (per esempio, l'univocità dell'essere, la dottrina delle perfezioni divine, o il particolare ruolo che la volontà divina riveste nel suo pensiero), ma coincide – almeno nella sua genesi storica – con una presa di posizione contro alcune precomprensioni che rischiavano, a giudizio del francescano, di offuscare la portata stessa di un discorso sulle idee. Se da un lato, infatti, non è possibile conoscere la natura comune a molteplici individui senza conoscere la loro più intima essenza, non è neppure possibile, dall'altro lato, concepire la natura delle essenze (o idee) senza conoscere Dio, la cui natura determina caratteri dai quali un discorso rigoroso sulle idee non può prescindere.

L'approccio di Duns Scoto alla questione delle idee è indubbiamente personale, non foss'altro perché non solo egli avverte come delicati i problemi che i maestri precedenti avevano faticato a risolvere o che avevano lasciato irrisolti, ma anche perché sembra ritenere imprescindibili e irrinunciabili le suggestioni che Enrico di Gand aveva lasciato in eredità[5].

È soprattutto nel dialogo a distanza con Enrico, infatti, che il Dottor Sottile perfeziona la sua proposta teoretica; eppure, come si evince dallo sviluppo testuale delle questioni,

---

[4] Cfr. G.R. Smith, *The Origin of Intelligibility*; D. Riserbato, Ut induit rationem ideae; A. Nannini, Immensa exemplaritas.

[5] Cfr. P. Porro, *Possibilità ed* esse essentiae *in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death (1283)*, a cura di W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.

sia in *Lectura* che in *Ordinatio*, egli ha sicuramente presenti – ancorché in misura meno rilevante – anche le posizioni di Bonaventura e Pietro di Giovanni Olivi[6], dai quali peraltro decide di differenziarsi, mostrando così una certa libertà dalla scuola di pensiero, quella francescana, a cui egli appartiene (nell'ipotesi, tutt'ora oggetto di dibattito storico, che si possa parlare di "scuola francescana"). In particolare, è degno di nota il distacco dall'esemplarismo bonaventuriano, in linea con un ridimensionamento del ruolo delle idee divine come mezzo di conoscenza. Non a caso, forse, Duns Scoto sente per questo l'esigenza di un "supplemento" di chiarificazione, dedicando alla confutazione dell'opinione bonaventuriana in *Ordinatio* un'argomentazione apposita in conclusione della questione[7].

La natura della presente introduzione, volta a mettere in luce la novità dell'apporto teoretico del Dottor Sottile nella dottrina delle idee divine considerata nel suo insieme, non ci chiede di addentrarci nelle differenze tra *Lectura* e *Ordinatio* o nella presentazione delle posizioni dei contemporanei di Duns Scoto, se non per quello che può essere utile per evidenziare la sua personale proposta, specialmente in ciò per cui si distanzia dal suo interlocutore privilegiato, Enrico di Gand[8].

L'enunciato stesso delle questioni scotiane, infatti, tradisce la preoccupazione di rileggere il problema delle idee

---

[6] In *Lectura*, Scoto si limita a rimandare a "tre opinioni" altrui (cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura*, I, dist. 35 [«Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», XVI], n. 8, p. 447), riconducibili a Enrico di Gand, Bonaventura e Olivi; in *Ordinatio*, Scoto presenta distintamente due opinioni, quella di Bonaventura (Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35 [«Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», VI], nn. 9-11, pp. 247-248) e quella di Enrico (Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, nn. 12-13, pp. 248-249), prima di esporre la propria soluzione.

[7] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, nn. 56-58, pp. 293-295; Bonaventura de Balneoregio, *In quatuor libros Sententiarum*, I, d. 35, a. un., q. 1, in corp., in Id., *Opera Omnia*, I, Quaracchi, 1882, p. 601ab; q. 3, in corp. e ad 1-5, pp. 608a-609b; q. 4, in corp. e ad 2, p. 610ab.

[8] Per una presentazione della genesi della proposta scotiana, si veda T.B. Noone - C.A. Vater, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, pp. 75-90.

divine alla luce della proposta avanzata nella *Summa quaestionum ordinarium* e nei *Quodlibeta* del maestro fiammingo: «utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita»[9], quesito che coinvolge l'esistenza o meno di relazioni di ragione eterne nei confronti di ogni singola idea (nel linguaggio di Duns Scoto: *scibile ut quiditative cognitum*), perché l'intelletto di Dio sia sollecitato a conoscere; e «utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu»[10], domanda che ci interroga, invece, sulla consistenza metafisica (*ratitudo*) di quel *relatum* intorno al quale si è precedentemente investigato, cioè l'idea stessa. *Relatio* ed *esse essentiae* sono dunque l'iniziale retaggio enrichiano che Duns Scoto si preoccuperà di armonizzare all'interno della propria proposta, rendendo l'una compatibile con la natura divina, e rifiutando l'altro che rischiava di introdurre nell'essenza divina un elemento per certi aspetti 'antagonista' rispetto alla primalità di questa[11].

1. I presupposti storico-dottrinali e teoretici della questione

La motivazione storico-filosofica che induce Duns Scoto a formulare la questione nei termini enunciati risiede

---

[9] Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, p. 245. *Lectura* aggiunge l'interessante periodo «ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia» (Id., *Lectura*, I, dist. 35, q. unica, p. 445).

[10] Id., *Ordinatio*, I, dist. 36, q. unica [«Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», VI], p. 271. Nella sua formulazione, *Lectura* attribuisce maggior rilievo alla *creatura*, oggetto dell'intera trattazione: «Utrum creatura, in quantum est fundamentum relationis idealis proximum (sicut suppositum est in quaestione praecedente), habeat verum esse essentiae» (Id., *Lectura*, I, dist. 36, q. unica [«Ioannis Duns Scoti Opera Omnia», XVI], p. 461).

[11] Per quanto riguarda la trattazione della questione in *Reportatio I-A* e il problema dell'apparente divergenza della sua soluzione rispetto a *Lectura* e *Ordinatio*, si vedano almeno: T.B. Noone, *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 24 (1998), pp. 359-453; G.R. Smith, *The Origin of Intelligibility according to Duns Scotus*, pp. 37-74.

– come accennato – nella particolare ricognizione che egli effettua sui testi di Enrico di Gand. Egli ne individua la tesi per la quale la conoscenza distinta delle idee divine sarebbe motivata, in Dio, dalla presenza *previa* di una relazione di ragione che si stabilisce tra l'essenza divina in quanto tale e l'essenza divina non considerata in quanto tale, bensì sotto l'aspetto di un'imitazione della sua infinita perfezione, entro la quale si troverebbe 'circoscritta' (*imitatio*/idea). È come se, per conoscere la creatura, l'essenza divina fosse necessitata a considerare sé stessa non nella propria infinità, ma in una versione 'depotenziata', adatta a costituire il calco di una precisa creatura, stabilendo così una relazione di ragione tra 'sé in quanto tale' e 'sé in quanto imitabile'. Duns Scoto è molto chiaro nel presentare la tesi che *non* intende avvalorare:

> In un altro modo si sostiene che queste relazioni si trovano nell'essenza divina in quanto è l'oggetto conosciuto assolutamente primo; [l'essenza divina] per mezzo di una intellezione assolutamente prima viene certamente conosciuta come totalmente indistinta, ma affinché sia conosciuta la creatura, l'intelletto [divino] compara in primo luogo la stessa [essenza divina] – conosciuta per prima –, *sotto l'aspetto di imitabile*, alla creatura, e allora, *conoscendo l'essenza in quanto imitabile, conosce la creatura per mezzo di quell'oggetto primo, considerato così sotto quella relazione di ragione*[12].

Questa relazione di ragione costituirebbe, pertanto, l'elemento iniziale o 'genetico' della conoscenza divina delle essenze, conoscenza che si troverebbe in posizione subordinata rispetto all'idea stessa, in certo modo già esistente (nel

---

[12] Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, dist. 35, q. unica, n. 12, pp. 248-249: «Ponitur quod istae relationes sunt in essentia divina ut est obiectum cognitum omnino primum: intelligitur quidem 'intellectione omnino prima' ut penitus indistincta, sed ad hoc ut intelligatur creatura, prius intellectus [divinus] comparat ipsam [essentiam divinam] – primo cognitam – ad creaturam, *sub ratione imitabilis*, et tunc *intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud obiectum primum, sic sub tali relatione rationis consideratum*» (corsivo nostro).

linguaggio di Enrico: nell'essere della sua essenza), proprio perché oggetto non solo della conoscenza divina distinta, ma ancor prima della relazione di ragione che si è previamente stabilita tra l'essenza divina in quanto tale e la stessa essenza divina *sub respectu alicuius particularis imitationis*. Il punto in questione, infatti, è proprio tale relazione di ragione, la quale presuppone l'esistenza dei due termini relati. Ora, mentre uno è l'essenza divina, l'altro è la creatura/idea che ne è l'imitazione sotto un particolare aspetto e in quanto dotata di *esse essentiae*[13]. E poiché Dio conosce eternamente le idee, se per conoscerle necessitasse di tale relazione di ragione, questa risulterebbe anteriore alla stessa conoscenza divina.

Tali rilievi consentono peraltro di comprendere meglio l'enunciato della due diverse redazioni della *distinctio* 36 (cioè se la creatura, in quanto fondamento prossimo della relazione ideale – di cui si è trattato nella *distinctio* 35 –, possieda un vero essere di essenza oppure no), intimamente legata al rifiuto non tanto della presenza di relazioni eterne verso le molteplici essenze o idee, bensì a quello del tentativo di rendere queste eterne relazioni di ragione causa od origine della conoscenza divina[14], e quindi, in quanto 'ante-

---

[13] Cfr. A.D. Conti, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1996, p. 158: «Per il maestro gandavense l'essere attuale o reale (*esse existentiae*) delle creature non è altro che l'essere proprio della loro essenza (*esse essentiae*) una volta che la volontà divina, agendo sulle essenze possibili come loro causa efficiente, ha operato il passaggio dalla potenzialità alla piena attualità. *Esse essentiae* ed *esse existentiae* si distinguono, allora, solo per via di una relazione (*respectus*), e cioè la dipendenza da Dio in quanto causa efficiente, che il primo tipo di essere non ha ed è invece costitutivo del secondo». Duns Scoto, come vedremo, non è particolarmente incline a concedere la validità teoretica del concetto di *esse essentiae* – o quantomeno non *sic et simpliciter* – perché nella sua lettura costituirebbe un termine 'già dato' (non prodotto/non pensato) per il pensiero divino, che dunque fonderebbe la propria conoscenza su qualcosa di anteriore a sé stesso.

[14] Omettiamo qui di discutere se questa fosse o meno la reale intenzione di Enrico di Gand.

riori' alla conoscenza stessa delle singole essenze, anche già terminate a un già consistente *esse essentiae*[15].

La tesi rifiutata, della quale Duns Scoto individua la presenza anche oltre il gandavense[16], sostiene appunto che

---

[15] Cfr. P. Porro, *Possibilità ed* esse essentiae *in Enrico di Gand*, pp. 238-239: «Secondo Enrico di Gand, allora, la scienza divina ha un oggetto primario (la stessa essenza divina assolutamente indivisibile), e un oggetto secondario, che è in qualche modo 'altro' da sé. Per evitare ogni passaggio eccessivamente brusco, la conoscenza di tale oggetto secondario viene a sua volta ulteriormente suddivisa in due distinti momenti: nel primo, ogni essenza creaturale viene considerata come coincidente con la stessa essenza divina, di cui esprime un semplice *respectus imitabilitatis*; nel secondo, essa viene invece considerata in modo distinto come dotata di un suo specifico modo di essere – l'*esse essentiae*, per l'appunto – che tuttavia, come già visto, le deriva sempre dal rapporto di partecipazione formale all'essenza divina. Nel lessico enrichiano, i due momenti individuano rispettivamente l'*exemplar* (l'idea divina) e l'*exemplatum* (o *ideatum*), l'essenza pienamente costituita nel suo contenuto quidditativo e tale perciò da poter essere posta in atto. Gli *exemplata* sono dunque gli oggetti secondari della conoscenza divina, e come tali sembrano poter godere di un essere puramente mentale. Si tratta cioè di *entia diminuta*, allo stesso modo dei nostri contenuti mentali. Il fatto è che l'intelletto divino non ha le nostre stesse caratteristiche [...], è esso stesso causa dei suoi contenuti. Da ciò deriva che il livello di esistenza mentale che i contenuti hanno nell'intelletto divino non è in alcun modo paragonabile a quello che essi hanno nel nostro intelletto. Le essenze sono dunque *entia diminuta*, ma non così *diminuta* da non essere anche qualcosa in sé». Noone individua con chiarezza il punto cruciale della proposta di Enrico di Gand, cfr. T.B. Noone, *Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation*, «Franciscan Studies» 56 (1998), pp. 307-324, in particolare p. 312, in un passaggio del *Quodlibet*, IX che egli traduce così: «The idea is nothing else in its formal structure than the relation of (*respectus*) imitability arising from the consideration on the part of the divine intellect within the divine essence»; cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet*, IX, q. 2, in corp., ed. R. Macken, Leuven University Press, Leuven 1983 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, XIII), pp. 28-29.

[16] Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio I-A*, d. 36, n. 30, in T.B. Noone, *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36*, p. 406: «Sed in modo ponendi istam relationem esse necessariam in essentia est triplex opinio. Quidam [*sc.* Henricus Gandavensis, *Quodlibet*, VIII, q. 1, e q. 8] enim ponunt eas in essentia divina ut rationem cognoscendi sive intelligendi creaturam. Alii [*sc*. Iacobus de Viterbio, *Quodlibet*, I, q. 5] ponunt eas ut obiectum cognitum. Tertii [*sc*. Petrus Iohannis Olivi, *Responsio quam fecit ad litteram ma-*