© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

58e année 2016

BULLETIN
DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

ÉDITÉ PAR LA
SOCIÉTÉ INTERNATIONALE
POUR L'ÉTUDE
DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
(S.I.E.P.M.)

58

General Editor Kent Emery, Jr.
Assisted by Antonio Punzi
the Medieval Institute
University of Notre Dame (USA)

Secretary-General Maarten J.F.M. Hoenen
Assisted by Christoph Sander,
Carina Pöhl and Katharina Baier
Secretariat, Philosophisches Seminar
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (D)

BREPOLS

The Bulletin de philosophie médiévale *publishes articles and reports in English, French, German, Italian and Spanish, and—exceptionally—in Latin or Portuguese. All articles submitted to the* Bulletin *are reviewed by members of the Bureau of the* Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, whose names are listed on the inside front cover of each issue of the* Bulletin*, and by experts who are members of the* Société*. Potential contributors should be aware that their submissions will be scrutinized with utmost care by the Editorial Office and expert readers, so they themselves should consult the SIEPM Style-Sheet, published in the* Bulletin 45 (2003), xiii-xxiv*, and posted on the SIEPM Web-site (www.siepm.uni-freiburg.de) and on the Brepols Web-site (www.brepols.net), and take care even with the smallest details.*

© 2017, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2017/0095/101

ISBN 978-2-503-57162-1 (print)

Printed in the EU on acid-free paper

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

The Study Day concluded with a general discussion about the way forward, and the possibility of marking the 750th anniversary of John Duns Scotus's birth with a publication based on the papers presented during the Study Day, supplemented with contributions by other scholars. Such a publication would represent a fitting commemoration both of the local festival and of the achievements of the philosopher and theologian John Duns Scotus himself. It was agreed that discussions on the possibilities of such a publication would be taken forward with Edinburgh University Press (EUP) in the first instance by Janet Starkey, Paul Starkey and Philip Tonner.

Paul STARKEY (Durham)

* * *

(11) 7-8 novembre 2016, Roma (Italia): Pontificia Università Antonianum. *Organizzato da* Pontificia Università Antonianum in collaborazione con Centre Pierre Abélard (Université Paris-Sorbonne). *Comitato organizzatore*: Leonardo SILEO, Coordinatore (Pontificia Università Urbaniana-Pontificia Università Antonianum), Josif PERCAN (Presidente della Commissio Scotistica), Augustin HERNÁNDEZ (Pontificia Università Antonianum), Alvaro CACCIOTTI (Pontificia Università Antonianum), Pietro MESSA (Pontificia Università Antonianum). *Comitato scientifico*: Pasquale PORRO (Presidente, Università di Bari-Université Paris-Sorbonne), Olivier BOULNOIS (EPHE Paris), Stephen D. DUMONT (University of Notre Dame), Tobias HOFFMANN (CUA Washington).

«Una nuova metafisica per una nuova teologia. Giovanni Duns Scoto a 750 anni dalla nascita»

Nel convegno, dedicato alla figura di Giovanni Duns Scoto nella commemorazione dei 750 anni dalla nascita, sono state presentate dieci relazioni in quattro sessioni. La prima relazione della prima sessione, dal titolo «*De dubio et certo*. An Argument for Analogy or Univocity?», presentata da Pasquale PORRO (Università degli studi di Bari-Université Paris-Sorbonne), è stata dedicata al celebre argomento scotiano *de dubio et certo*, utilizzato dal Dottor Sottile in contesti e per scopi differenti all'interno della sua produzione. In particolare, in *Quaestiones super libros Metaphysicorum* IV q.1, Scoto introduce l'argomento attribuendolo ad Avicenna, e lo annovera tra quelli a favore dell'univocità: è possibile concepire il concetto di ente dubitando del fatto se si tratti di una sostanza o di un accidente, così come possiamo concepire la luce dubitando se si tratti di una forma sostanziale o

accidentale. Effettivamente, nell'*Avicenna latinus*, nel contesto dell'esposizione della dottrina secondo la quale *ens* (*mawĝūd*) è un concetto assolutamente primo e noto immediatamente all'intelletto umano, troviamo un passaggio nel quale si afferma che «tutti gli uomini immaginano la certezza (*certitudinem*) di 'ente', ma ignorano se deve essere agente o paziente». Tuttavia, va notato come questo brano sia frutto di una errata traduzione dall'arabo al latino: *certitudo* è infatti il termine utilizzato per rendere *ḥaqīqa*, espressione araba che significa non 'certezza', ma piuttosto 'essenza'. L'argomento *de certo et dubio* non sembra dunque a tutti gli effetti avicenniano.

Ad ogni modo, Scoto in questo testo ne mette in discussione la validità. La confutazione dell'argomento avviene nel contesto di una considerazione di 'ente' in quanto ente categoriale, creato. Una critica che risulta essere funzionale rispetto alla considerazione del concetto di ente come equivoco per il logico (ovvero, dal punto di vista della predicazione) e analogo per il metafisico (ovvero, da un punto di vista reale). Nei commenti alle *Sentenze*, invece, nel contesto di una discussione di tipo teologico che considera l'ente in quanto concetto comune a Dio e alle creature, Scoto sostiene un'altra posizione: sia in *Lectura* che in *Ordinatio* 'ente' è considerato come concetto univoco per il logico ed analogo per il metafisico. Corrisponde a questa diversa posizione una differente valutazione dell'argomento *de certo et dubio*, che è qui ritenuto valido ed utilizzato a sostegno dell'univocità logica. Secondo la celebre esposizione che troviamo in *Ordinatio* I d.3 p.1 qq.1-2 (ed. Vaticana nn.26-29) il concetto di ente va considerato come univoco proprio perché l'intelletto umano può essere certo a proposito di Dio che sia un ente, pur dubitando nello stesso momento se si tratti di un ente finito o infinito, creato o increato.

Ora, secondo Porro è necessario rivedere lo scarto che molti studiosi hanno notato tra lo Scoto del commento alla *Metafisica* e lo Scoto dei commenti alle *Sentenze*. Pur senza negare l'evidenza di una evoluzione nel pensiero e nell'argomentazione tra le due opere, non c'è una vera *retractatio*, ma solo un mutamento di prospettiva: si utilizza lo stesso argomento ma in contesti differenti e a proposito di differenti concetti di ente, uno categoriale, l'altro metafisico. D'altronde, anche Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand propongono considerazioni non unitarie del concetto di ente: entrambi distinguono infatti un concetto di ente creato e finito da un concetto di ente increato ed infinito. Questa concezione bipartita del concetto di ente è comune ad entrambi: Enrico, in particolare, che è l'interlocutore principale di Scoto nei commenti alle *Sentenze* a proposito

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

dell'univocità, distingue un concetto di ente privativamente indeterminato, ovvero indeterminato ma determinabile, corrispondente al concetto di ente creato; da un concetto di ente negativamente indeterminato, ovvero indeterminato ed indeterminabile, corrispondente al concetto di ente increato. Scoto, al contrario, propone una considerazione tripartita: il primo concetto di ente è il concetto di ente finito e creato; il secondo, il concetto di ente infinito e increato; il terzo, è il concetto logico di ente, che è univoco ed indifferente rispetto ai due concetti precedentemente elencati. Oggetto della discussione nel commento alla *Metafisica* è il concetto di ente finito; mentre nei commenti alle *Sentenze* è tematizzato il concetto logico univoco di ente.

La seconda relazione, presentata da Richard CROSS (University of Notre Dame) e intitolata «Duns Scotus, the Trinity, and Sameness with and without Identity», ha avuto per oggetto la dottrina che Giovanni Duns Scoto offre della Trinità. Per spiegare come sia possibile che ci siano tre Persone e un solo Dio il maestro francescano ricorre ai concetti di unità e distinzione. Scoto distingue sei gradi di unità, ossia di aggregazione, di ordine, per accidente, del composto, di semplicità e infine l'identità formale. Il Dottor Sottile mette, infatti, nella categoria 'unità' anche l'*identitas*, in quanto ne costituisce una particolare tipologia che si differenzia dagli altri significati prima esposti. Ai fini della speculazione trinitaria particolarmente rilevanti sono le ultime due categorie; a questo proposito, Cross ha proposto di tradurre *identitas* con il termine *sameness*, che può essere reso in italiano con 'identicità'. Scoto individua tre tipologie di *identitas*: identicità reale, identicità formale e identicità adeguata. Ad ognuna di esse corrisponde poi anche una distinzione. Ora, il nostro concetto di identità, chiamata da Cross 'identità leibniziana', corrisponde ad un solo senso scotiano di *identitas*, ovvero alla *identitas adaequata*. Questo perché l'identicità reale è non qualificata nel senso che si instaura tra le cose concrete e i costituenti astratti, tra gli oggetti astratti e i loro costituenti e tra le cose concrete che condividono un costituente comune. Nel caso specifico della Trinità l'essenza divina e le proprietà personali che costituiscono le Persone divine non sono assolutamente identiche nel senso leibniziano. Secondo invece l'*identitas formale* – che, come afferma Cross, non è propriamente una forma di identicità ma un modo di definire la costituzione interna degli oggetti singolari concreti – si può affermare che la proprietà personale è un costituente della Persona, cioè è una sua parte, che non appartiene alla nozione formale dell'altra parte, ossia dell'essenza. L'identicità adeguata invece consente di chiarire maggiormente lo statuto della unitrinità divina poiché descrive l'identità assoluta autoriflessiva e risponde pienamente al senso leibniziano in quanto, in senso stretto, identifica una sola cosa. Da

questo punto di vista, si può affermare che le Persone divine sono non adeguatamente e non realmente identiche. Ogni proprietà personale, insieme all'essenza divina, costituisce un supposito e quindi ognuna è distinta formalmente dalla Persona, mentre quest'ultima non è formalmente distinta dalle proprietà in quanto ne è costituita. Secondo Cross, per poter spiegare come sia possibile un solo Dio e tre Persone è dunque necessario isolare alcuni sortali sotto i quali contare in base all'identità leibniziana e altri sotto i quali enumerare in base all'identicità senza identità, cioè secondo l'identicità reale.

Questa distinzione tra le diverse identicità è utilizzata da Scoto anche per chiarire la produzione dello Spirito Santo (*spiratio*) da parte del Padre e del Figlio, secondo la dottrina cristiano-cattolica del *filioque*. Secondo Scoto, esistono due soggetti di questa produzione (*spirantes*), ovvero il Padre ed il Figlio, ma una sola *spiratio*. Contando in base al sortale *identitas reale* vi è una sola azione produttiva, nonostante si possano individuare due costituenti astratti, ovvero l'azione produttiva del Padre e quella del Figlio. Come per la unitrinità divina, infatti, anche la *spiratio* non è una, ma, in questo caso, è duplice, se contiamo in base ai sortali *identitas formale* e *identitas adaequata*.

La terza e ultima relazione della prima sessione, «Duns Scotus on Certain Knowledge», presentata da Giorgio PINI (Fordham University), ha riguardato la critica di Scoto alla dottrina dell'illuminazione divina sostenuta da Enrico di Gand. Mentre per Enrico è necessario uno speciale atto di illuminazione per attingere la *sincera veritas*, per Scoto alla verità si può giungere in modo puramente naturale. Tuttavia, il più grave elemento di dissenso tra Enrico e Scoto in materia di teoria della conoscenza riguarda piuttosto il grado di autonomia che i due autori assegnano all'intelletto in rapporto ai sensi: mentre per Enrico l'intelletto dipende totalmente dai sensi ai fini della conoscenza, Scoto è disposto ad assegnare ad esso una piccola ma importante autonomia. Secondo Enrico, le cose di cui facciamo esperienza attraverso i sensi non sono sufficienti a categorizzare la realtà in modo verace: a ciò è richiesto l'intervento divino che garantisce la conformità dei nostri concetti agli esemplari eterni. Questo perché i nostri sensi non possono che rendere conto della mutabilità delle cose mondane e trasmettere di conseguenza questa informazione all'intelletto: il cane, ad esempio, è mutabile in sé come oggetto di percezione, e la flessibilità del nostro concetto naturale di 'cane' potrebbe eventualmente farcelo confondere con un agnello che però ha tutte le proprietà esterne di un cane. Basandoci sui nostri mezzi puramente naturali, non abbiamo strumenti per

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

discernere le caratteristiche accidentali da quelle sostanziali: solo attraverso un intervento divino esterno i nostri concetti naturali mutabili possono essere stabilizzati. In ciò consiste l'illuminazione divina, che rende le nostre categorizzazioni infallibili ed eternamente valide. Nonostante la matrice agostiniana della dottrina dell'illuminazione, la teoria della conoscenza enrichiana è profondamente aristotelica: anche per Enrico nell'intelletto in modo naturale c'è solo ed esclusivamente ciò che c'è nei sensi, e proprio per questo i contenuti dell'intelletto sono tutti accidentali e mutabili.

Contro Enrico, Scoto fa invece notare come alcuni principi primi possono essere conosciuti in modo infallibile grazie al solo intelletto, senza che vi sia bisogno di alcun intervento dei sensi. Prendiamo ad esempio l'affermazione secondo la quale "il tutto è maggiore della parte": la verità di una tale proposizione è dovuta solo al significato dei termini che la compongono. Anche in presenza di informazioni non corrette date dai sensi – che possono certamente ingannarci, ad esempio facendoci sembrare alla vista una fetta di torta vicina a noi nello spazio più grande di una torta intera posta però lontano dai nostri occhi –, conoscendo intellettualmente i termini 'tutto' e 'parte' possiamo immediatamente sapere che è vero che "il tutto è maggiore della parte". Inoltre, per Scoto non è vero che il nostro intelletto non è capace di distinguere le qualità sostanziali da quelle accidentali. Le qualità sostanziali sono infatti ricorrenti nei vari individui, mentre quelle accidentali no: ad esempio, posso sapere naturalmente, senza bisogno di illuminazione divina, che tutti i cani abbaiano, mentre solo alcuni cani sono neri. Gli aspetti ricorrenti che incontriamo in ogni cane sono sufficienti a far giungere l'intelletto alla conoscenza della loro causa, ovvero la caninità (essenza del cane). I sensi sono certamente mutabili, ma i nostri concetti non ereditano questa mutabilità: l'intelletto, per Scoto, è capace di superare la limitazione dei sensi solo grazie alle proprie forze.

La prima relazione della seconda sessione, presentata da Timothy B. NOONE (Catholic University of America, Washington) ha preso in considerazione il problema del primo oggetto conosciuto dalla mente dell'uomo («God as First Known in the Thought of Scotus: Reconsiderations»). Dopo un'introduzione che spiega l'origine di tale discussione, Noone espone dapprima la posizione di Tommaso d'Aquino per il quale Dio è il *primum cognitum* dell'intelletto umano e poi la rielaborazione proposta da Gilberto di Tournai e da Enrico di Gand. In particolare, secondo Enrico il nostro intelletto conosce prima ciò che è indeterminato rispetto a ciò che è determinato. Nel caso del concetto di ente, ciò implica che lo conosciamo nella sua forma più indeterminata, ma che si rivela essere Dio. Il Gandavense

distingue allora tra un concetto indeterminato negativamente, in quanto non ammette qualificazioni, e un concetto indeterminato privativamente, che invece necessita di successive determinazioni. Di questi il primo è la descrizione logica di Dio, mentre il secondo punta alle creature. E dunque Dio, in quanto principio e termine di ogni conoscenza, non è solo conoscibile al termine del percorso cognitivo come supremo oggetto ricercato, ma è anche da sempre conosciuto, pur se inconsapevolmente, dall'uomo che può conoscere qualsiasi creatura solo in quanto già preconosce il concetto di Dio, pur se in modo massimamente indeterminato. Solo pochi uomini sono in grado, tramite accurata analisi, di distinguere questi due concetti.

L'oggetto principale della relazione del prof. Noone è stata però la critica mossa da Duns Scoto alla dottrina di Enrico di Gand. Il Dottor Sottile non può permettere che Dio sia contenuto nella nostra mente come semplice concetto, ma deve essere conosciuto come Ente Infinito. La nostra conoscenza di Dio richiede che noi pensiamo il concetto di ente al quale dobbiamo aggiungere il concetto modale di infinito. La risposta di Scoto al problema del *primum cognitum* è in realtà più complessa poiché distingue tre oggetti primi: nell'ordine di adeguazione, primo è l'ente perché è un concetto sufficientemente universale da coprire tutti gli oggetti che noi conosciamo; primo nell'ordine di perfezione è Dio perché è l'oggetto più alto verso il quale il nostro pensiero è diretto; infine, primo può essere anche nell'ordine di generazione o del tempo, ma in quest'ultimo caso la risposta è più complessa. In quest'ultimo ordine, infatti, Scoto distingue il primo oggetto conosciuto attualmente e potenzialmente, tra conoscenza confusa e di ciò che è confuso, tra conoscenza distinta e di ciò che è distinto e tra conoscenza attuale e abituale. In quest'ultimo modo, quello 'abituale', il nostro intelletto conosce solo in potenza il concetto di ente come incluso in qualsiasi altra conoscenza; nel secondo modo, quello 'attuale', il nostro intelletto può invece tematizzare esplicitamente il concetto di ente e coglierlo in atto in quanto tale, cioè separato dalla conoscenza di altri oggetti.

La conclusione di Noone tende a rivalutare il legame tra l'insegnamento di Scoto e quello di Enrico. Nonostante le critiche mosse, il Dottor Sottile, come il Gandavense, assicura all'uomo una perfetta conoscenza, sia per quanto concerne quella attuale dell'ente sia per quel che riguarda Dio. Questa conoscenza è presente nella mente dell'uomo, sebbene sia raggiungibile solo da poche persone. La dottrina di Scoto mostra dunque tratti sorprendentemente simili a quella esposta da Enrico di Gand.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

La seconda e ultima relazione della seconda sessione, dal titolo «Scotus on Creation and Divine Concurrence» e presentata da Jean-Luc SOLÈRE (Boston College), ha analizzato la critica che Scoto in *Ordinatio* IV d.1 q.1 muove alla dottrina di Tommaso d'Aquino a proposito della creazione, della conservazione e del ruolo attribuito alle cause strumentali. Per l'Aquinate solo Dio in quanto Causa Prima può creare e di conseguenza le cause seconde non danno l'essere alle creature, ma possono essere usate da Dio come strumenti. Le cause strumentali, infatti, agiscono solo su di un substrato preesistente per prepararlo all'azione della causa principale. Secondo il Dottor Angelico né l'anima né l'intelligenza danno l'essere, se non in quanto operano per l'operazione divina. Ciò va inteso nel senso che solo all'azione creatrice divina compete il dare l'essere in modo assoluto, mentre all'azione dell'anima o dell'intelligenza compete il dare l'essere determinato, che non coincide con una vera dazione dell'essere.

Anche Scoto ritiene che solo Dio sia capace di creare, ma, a differenza di Tommaso, sostiene che Dio non è il solo responsabile della dazione dell'essere. Nella generazione, infatti, l'essere è dato all'effetto dall'agente naturale che lo causa, non a partire dal nulla, ma a partire da qualcosa di preesistente. Ciò che Scoto contesta a Tommaso è prevalentemente una concezione riduzionista degli agenti naturali che producono effetti tramite causalità efficiente. In ogni processo naturale di generazione c'è infatti in gioco una causa efficiente che causa l'esistenza dell'effetto prodotto. L'esistenza dell'effetto naturale non deriva direttamente da Dio, ma dalla causalità efficiente che appartiene a ciò che l'ha prodotto. Se così non fosse, le creature non avrebbero alcun ruolo nella causazione naturale, il che è assurdo: le cause creaturali sono invece in grado di porre in essere i loro effetti. Inoltre, l'anima e l'intelligenza danno l'essere alle creature e ciò è possibile perché operano secondo l'operazione divina.

Per quanto concerne il ruolo delle cause strumentali, il punto nodale della differenza di opinione tra Tommaso e Scoto sta in una diversa considerazione del rapporto tra cause strumentali e cause dispositive: secondo Tommaso, tutte le cause strumentali sono dispositive, ovvero sono cause in vista di qualcosa, che preparano un substrato per l'azione dell'agente principale. Proprio per questo le cause strumentali non hanno alcun ruolo nella creazione, perché in quest'ultima non c'è niente da preparare: l'azione di Dio non è eseguita su un substrato preesistente. Secondo Tommaso, inoltre, le cause strumentali agiscono mediante qualcosa di proprio: è questa azione propria che si combina con l'azione strumentale che è operata dall'agente principale producendo l'azione causatrice totale. Secondo Scoto, invece,

non tutte le cause strumentali sono dispositive: ci sono cause dispositive attive, che hanno la forma o principio attivo prima dell'azione, e cause strumentali passive, che agiscono solo per la causa principale. Le cause strumentali passive non agiscono mediante qualcosa di proprio, ma sono solo intermediarie dell'azione dell'agente principale. Per chiarire la propria concezione di causa strumentale non dispositiva, Scoto fa l'esempio dell'ascia: l'azione del tagliare non proviene dall'ascia, ma dalla mano dell'agente che taglia la legna. Essa è mossa passivamente dall'agente. Non è causa efficiente, poiché è in realtà l'impenetrabilità degli oggetti a muovere le particelle del legno tagliato fuori dal tronco.

In conclusione, secondo Solère il disaccordo tra Scoto e Tommaso a proposito della creazione è solo sulle prove per giungere ad una conclusione che essi condividono, ovvero che solo Dio è il responsabile della creazione in quanto dazione dell'essere dal nulla.

La prima relazione della terza sessione, «Duns Scot et l'indétermination de la volonté», presentata da Olivier BOULNOIS (École pratique des hautes études, Paris), ha affrontato la questione dello statuto della volontà in Giovanni Duns Scoto, in particolare rispetto alle caratteristiche dell'infinità, dell'indeterminazione e della illimitazione (*illimitatio*). La riflessione di Scoto è all'origine di una concezione della libertà del volere come indeterminata. Innanzitutto, egli considera l'intelletto come una potenza naturale (*cadit sub natura*): l'intelletto è in sé stesso irrazionale e necessitato, incapace di autodeterminarsi, ma determinato dalla volontà. La volontà stessa, al contrario, è una potenza razionale che, agostinianamente, non ha ragioni che la determinino. In secondo luogo, Scoto ritiene la volontà dotata sia della libertà di contraddizione, sia della libertà dei contrari: in altri termini, può sia scegliere in assoluto se fare o non fare A (libertà di contraddizione), sia scegliere tra A e non-A (libertà dei contrari). Inoltre, riprendendo l'indicazione di un intervento censorio di Tempier del 1277 secondo cui l'indeterminazione propria della materia differisce da quella propria della volontà, cerca di delineare con estrema precisione in che senso la volontà possa dirsi indeterminata. Egli distingue a questo proposito due sensi di 'indeterminazione' (*indeterminatio*): in un primo senso, è indeterminato per eccesso sulla forma ciò che è autosufficiente; in un secondo senso, è indeterminato per difetto sulla forma ciò che è insufficiente, ovvero in sé incapace di determinarsi. Va da sé che la volontà è indeterminata nel primo senso (per eccesso sulla forma), in quanto è capace di autodeterminarsi, ed è sufficiente, illimitata e sovrabbondante rispetto alla forma stessa; la materia, al contrario, è indeterminata nel secondo senso (per difetto sulla forma),

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

in quanto la sua indeterminazione è per potenzialità rispetto alla forma. L'indeterminazione propria della volontà, poi, si distingue a sua volta dall'indeterminazione propria di Dio, in quanto massimamente indeterminato (*summe indeterminatus*), in senso positivo. Contro l'interpretazione di Loiret, che aveva considerato come coincidenti volontà e infinitezza, Boulnois sostiene come la volontà sia dotata di una indeterminazione finita, differente da quella divina che è infinita. La volontà umana è infatti illimitata (*illimitata*), ma non infinita, in quanto ha sempre bisogno dell'altro da sé, ovvero dell'oggetto della volontà che la volontà umana non può produrre. Boulnois insiste proprio sull'ambiguità di questo termine: '*illimitatio*', che egli ritiene non coincidere né con 'infinità', né con 'indeterminazione'. Vi è infatti una *illimitatio* del finito, come nel caso della causa del volere umano, che prevede sempre come cause concorrenti sia l'oggetto del volere che la volontà stessa, ed una *illimitatio* dell'infinito, quella divina, che trascende qualsiasi determinazione.

La conclusione di Boulnois è suggestiva: la volontà è l'immagine di Dio nell'uomo, in quanto essa è assolutamente trascendente rispetto alla natura. Proprio il fatto di disporre di una volontà che agisce contingentemente e può scegliere *ad utrumlibet* distingue l'uomo dagli altri agenti naturali, e costituisce il segno della sua elezione da parte di Dio.

La prima relazione della terza sessione, presentata da Tobias HOFFMANN (Catholic University of America, Washington) e intitolata «Duns Scotus on the First Cause of Evil», ha indagato le differenti posizioni di Agostino, Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto a proposito della prima causa del male, ovvero di come sia per la prima volta occorso il male morale. Secondo Agostino il male non è in senso proprio causato, ovvero ha una causa 'deficiente', non nel senso di una causa parziale o debole, ma nel senso che non ha una causa efficiente né di altro tipo. Il male è infatti in sé una pura privazione (*privatio*), come il silenzio è una privazione del suono e il buio una privazione della luce. Questa è la posizione standard sostenuta da Agostino nel *De civitate Dei* XII 7, dove afferma l'impossibilità di trovare motivi precedenti per spiegare la volontà cattiva (*mala voluntas*). Tuttavia, in altri testi, nel contesto della polemica antimanichea, contro una concezione del male come principio autonomo, Agostino afferma anche che i mali nascono (*orta sunt*) da qualcosa di buono. Pietro Lombardo riprenderà quest'ultima posizione, trascurando invece l'opinione esposta nel *De civitate Dei*, trasmettendo a tutto il Medioevo latino un'immagine deformata della posizione agostiniana circa la prima causa del male.

A causa della mediazione non corretta del Lombardo, paradossalmente Tommaso d'Aquino invocherà proprio l'autorità dell'Ipponate a sostegno della propria dottrina, secondo la quale c'è una causa del male, ed è qualcosa di buono. Secondo Tommaso, il male è originato come effetto inatteso da una causa efficiente in sé buona. Questa causa è la debolezza della volontà in quanto libera, intesa come potenza dell'anima, e non, agostinianamente, come atto occorrente. La preesistente deficitarietà della volontà non coincide con il male, in quanto è rispetto ad esso logicamente anteriore. Cercare una causa precedente è del tutto inutile: non si può infatti procedere all'infinito e bisogna prendere atto della capacità della volontà di porre un atto che è un "nuovo inizio" senza essere a sua volta causato da null'altro.

Anche secondo Scoto il male è causato da una causa efficiente *per accidens* a partire da qualcosa di buono. Tuttavia, rispetto a Tommaso il Dottor Sottile ha una differente concezione della volontà in quanto origine del male: mentre Tommaso aveva sostenuto la preesistente deficienza innocente della volontà che causa il male, per Scoto la volontà può causare il male anche se non precedentemente deficiente, ed il suo non considerare la regola causando, anche se non volendolo, il male è in se stesso un fatto peccaminoso. La differenza tra Scoto e Tommaso è dovuta ad una diversa concezione della volontà: mentre per Tommaso essa è un appetito razionale, che può commettere il male solo in quanto non conosce il bene esattamente; per Scoto essa è assolutamente libera, e perciò capace di peccare pur avendo una conoscenza esatta del male.

Ad ogni modo, pur nelle evidenziate differenze, secondo Hoffmann – e questa è la sua tesi originale – sono più i punti di contatto che non le divergenze tra questi tre autori, in quanto tutti concordano su un punto essenziale, ovvero che un individuo è libero di porre un atto che, in un certo senso, è un nuovo inizio, nella misura in cui la sua "deficienza" non può essere ricondotta a cause anteriori.

La seconda relazione della terza sessione, presentata da Guido ALLINEY (Università degli Studi di Macerata), è stata incentrata sull'analisi del rapporto tra volontà e beatitudine in Giovanni Duns Scoto («Come si diviene beati? Meriti umani e accettazione divina»). Per Riccardo di Mediavilla il beato ama Dio con necessità naturale e libertà, per Francisco Suárez il beato ama Dio con necessità e perciò senza libertà, perché vi possono essere azioni volontarie non libere: come è cambiato il concetto di libertà e come si colloca Scoto in questo cambiamento?

In primo luogo, è stata proposta una ricostruzione della storia del pro-

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

blema della libertà, che sembra apparire nei termini in cui lo consideriamo oggigiorno come questione sulla capacità di scelte indifferenziate da parte dell'uomo solo a partire dal XIII secolo. Nell'unità psichica senza conflitti che caratterizza l'uomo aristotelico, che sceglie pensando e pensa scegliendo, non pare affatto profilarsi la questione sulla possibilità del libero arbitrio, mentre sembra molto più solidamente attestato in Aristotele un determinismo psicologico che non prevede scelte indifferenziate. Per Plotino e gli Stoici, poi, la libertà non descrive una scelta, ma uno stato di perfezione che non tutti gli uomini raggiungono. La scelta *ad utrumlibet* si pone fuori da questa concezione estatica della libertà, descrivendo piuttosto lo stato di non-perfezione da cui l'uomo dovrebbe liberarsi per raggiungere la vera libertà. Questa concezione della libertà come stato è ribadita, ma con nuovi contorni teologici, da Agostino, che la considera come un bene dono di Dio da conservare, o, meglio, da riconquistare dopo che Adamo, con la caduta, lo ha perduto. Con Agostino si affaccia anche un concetto di volontà fortemente innovativo: essa è per l'Ipponate causa prima del proprio movimento, ed agisce sospinta dal suo peso (il *pondus animae*), secondo un modello fisico. Anselmo, in termini non troppo distanti da quelli agostiniani, definisce la libertà come la capacità di conservare la rettitudine. Il libero arbitrio non è la libertà stessa, ma una libertà decaduta, che va usata per conservare la libertà come dono divino. Anselmo rifiuta inoltre di considerare la capacità di peccare (*potestas peccandi*) come parte della definizione di libertà, in quanto la definizione di libertà deve essere comune a Dio e alla creatura, e Dio non può peccare.

Su questo quadro dottrinale si innesta nel XIII secolo latino la riscoperta dei testi aristotelici, grazie ai quali l'attenzione dei medioevali inizia a rivolgersi anche al tema della libertà nel suo aspetto potestativo, come capacità di scelta che caratterizza gli agenti razionali. Una considerazione cui si connette un'opposizione inedita tra libertà e natura: la libertà diviene la caratteristica di una volontà intesa come potenza attiva che in quanto tale si differenzia dagli agenti naturali. Molti teologi del XIII secolo, tra i quali Enrico di Gand, cercheranno di elaborare dottrine della libertà capaci di rendere conto di entrambe queste concezioni di libertà apparentemente difficilmente compatibili: senza abbandonare la concezione estatica della libertà come stato di perfezione, inseriranno anche elementi della nuova concezione potestativa.

Questa considerazione vale anche per Scoto, che compie tuttavia passi ulteriori e decisivi nel senso di una maggiore valorizzazione della concezione potestativa rispetto a quella estatica, che non viene però del tutto

abbandonata, ma piuttosto viene integrata in una teoria di più ampio respiro che ha come chiave di volta il concetto trascendentale di libertà. Il caso particolare utilizzato per illustrare come la concezione di libertà in Scoto si modifica rispetto al passato è quello della beatitudine. Secondo il Dottor Sottile, in profonda e "scandalosa" discontinuità rispetto alla speculazione precedente, il comprensore che vede Dio può non volerlo. Il motivo sta in ciò: la volontà umana può agire solo ed esclusivamente per una causalità interna, il cui modo intrinseco è quello della libertà, che non cambia mai. La tendenza naturale al bene non rende infatti l'atto necessario, in quanto si tratta di una tendenza passiva che non esaurisce la struttura essenziale del soggetto umano, caratterizzata invece in sé dalla capacità di peccare: non c'è alcuna direzionalità necessaria che orienta la volontà umana, che può dunque anche poter non volere Dio nella *visio beatifica*. Scoto non accetta l'idea anselmiana della necessità di un'unità definitoria tra libertà umana e divina, alla quale contrappone l'univocità trascendentale del concetto neutro di libertà. Per questo motivo, egli considera la *potestas peccandi* come costitutivo essenziale della libertà umana, senza essere perciò costretto ad attribuirla anche a Dio, in quanto posto su un livello ontologico diverso e superiore rispetto alla creatura. Impostando la questione secondo il metodo metafisico della trascendentalità, Scoto propone due differenti coppie di concetti trascendentali: la prima è libertà/natura; la seconda contingenza/necessità. L'opposizione tra i due membri di ciascuna coppia è insuperabile, ma non quella tra membri di coppie diverse: ne è un esempio l'azione divina *ab intra*, che è allo stesso tempo libera e necessaria. Non può invece esistere, per Scoto, qualcosa di allo stesso tempo naturale e libero, o contingente e necessario. Tuttavia, pur essendo compatibile con la libertà increata, la necessità non è compatibile con la libertà creata: in questo senso la perpetuità che viene attribuita alla volontà finita del beato non coincide con la necessità, in quanto non è causata dalla struttura intrinseca della volontà del beato, ma dalla contingenza dell'atto divino che subentra a quello del beato, attraendolo 'irresistibilmente' tramite l'ostensione della propria divina essenza. Almeno teoricamente, ad ogni modo, nel caso in cui questo atto divino venisse meno, il beato potrebbe 'distogliere il proprio sguardo' da Dio: la *peccabilitas* non viene del tutto eliminata nemmeno dalla *visio Dei*.

In conclusione, secondo Alliney Scoto è un pensatore originale che cerca un equilibrio nuovo tra tradizione e innovazione. Da un lato, egli fa certamente largo uso del nuovo concetto di libertà di derivazione (in senso lato) aristotelica come potere dinamico sui propri atti: lo dimostra il fatto che il suo problema non è più quello, anselmiano, di come può l'angelo

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

perdere la propria libertà come stato, ma è piuttosto quello di come "fermare" la libertà creata nella *visio beatifica*. Dall'altro lato, egli non collega indissolubilmente libertà e contingenza, come farà Ockham e con lui molta parte del pensiero moderno. Il fatto che per Scoto possono effettivamente esistere azioni libere non contingenti, ma necessarie, come l'azione divina *ab intra*, ci fa comprendere come la metafisica dei concetti trascendentali sia anche probabilmente un modo per 'salvare' una concezione tradizionale di libertà come stato che viene comunque conservata, pur se solo in un contesto del tutto speciale. Dio non agisce *ab intra* in base al proprio libero arbitrio, ma in base ad una necessità libera: la libertà non si esaurisce dunque per Scoto nel solo libero arbitrio, ma mantiene ancora in qualche modo uno spazio di compatibilità con la necessità, contrariamente a quanto sosterranno Ockham e i 'moderni'.

L'ultima relazione della terza sessione, presentata da Stephen D. DUMONT (University of Notre Dame), ha risolto due problemi fondamentali per l'edizione del primo libro della *Reportatio parisiensis* di Scoto («The Solution to Some Long-Standing Literary Difficulties in the Parisian Lectures of John Duns Scotus»). Entrambe le questioni riguardano quello che è stato tradizionalmente considerato come il più importante manoscritto della *Reportatio parisiensis*, ossia Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 1453. L'importanza di tale manoscritto riguarda l'*explicit*: *Explicit reportatio super primum sententiarum sub magistro iohanne scoto,* ***et examinata cum eodem venerando doctore***. A partire dall'interpretazione di questo passaggio proposta da Auguste Pelzer e in seguito da Karlo Balić, fino al 2005 fu unanimemente ritenuto che il testo del ms. Vienna 1453 fosse stato rivisto e corretto dallo stesso Scoto in persona, e venne dunque considerato come il più autorevole testimone della *Reportatio* definita di conseguenza *examinata*. Nel 2005 Klaus Rodler, pubblicando l'edizione critica del *Prologo* della *Reportatio*, contesta questa interpretazione per due motivi. Innanzitutto, egli sostenne che il testo del *Prologo* contenesse alcuni errori inconciliabili (errate citazioni delle autorità, omissioni di repliche alle obiezioni, incorretta disposizione del testo ecc.) con la revisione e correzione di Scoto annunciata nell'*explicit*. Secondariamente, notò come diversi paragrafi provenienti da una versione successiva delle lezioni parigine di Scoto, le *Additiones magnae*, furono interpolati nel testo del *Prologo* tramandato da Vienna 1453. Il problema è che le *Additiones magnae* sono considerate comunemente come una compilazione successiva alla morte di Scoto ad opera del suo segretario, Guglielmo di Alnwick. Non è certamente possibile che Scoto abbia rivisto qualcosa scritto dopo la sua morte, opinò Rodler, che propose addirittura di considerare il famoso *explicit* come uno

pseudografo, rigettando contestualmente l'autorevolezza dello stesso codice Vienna 1453.

Dumont propone una nuova interpretazione diversa sia da quella di Pelzer e Balić, sia da quella di Rodler. Lo studioso mostra, infatti, che l'*explicit* non indica che Scoto abbia esaminato le *reportationes* delle sue lezioni parigine, altrimenti il testo avrebbe recitato ***ab*** *eodem doctore* e non ***cum*** *eodem doctore*. Piuttosto, esso testimonia l'esame e l'approvazione dell'opera da parte delle autorità dell'Ordine francescano, incaricate dal ministro generale o provinciale di esaminare ogni opera prima di permetterne la pubblicazione. In generale, il termine *examinare* nel contesto dei testi universitari si riferisce all'investigazione dottrinale. A sostengo di questa tesi Dumont richiama diverse epistole, atti e statuti dell'Ordine francescano e domenicano. Inoltre egli presenta anche la testimonianza di una simile *examinatio* condotta sul testo del commento alle *Sentenze* di Guglielmo di Rubione da parte di una commissione formata da Pietro d'Aquila, Simone di Spoleto ed altri che, avendo comprovato l'ortodossia dottrinale riguardo alla fede e ai costumi, concedono la *licentia pubblicandi et copiandi*. Da notare come questo tipo di esame non prendesse in considerazione l'organizzazione del testo o gli eventuali errori di copiatura in esso presenti, ma solo la conformità all'ortodossia: non è dunque contraddittorio pensare ad un testo non perfettamente ordinato pur se approvato dall'*examinatio*. In base a questa ipotesi Dumont riesce a dar conto del perché il testo reciti ***cum*** *eodem doctore*: l'esame venne infatti svolto dalla commissione, non da Scoto, ma alla presenza del maestro scozzese. La testimonianza di Vienna 1453 torna così, contro l'ipotesi di Rodler, ad assumere una rilevante importanza, se non per quanto riguarda la qualità editoriale del testo, certamente per essere stato approvato ufficialmente dall'Ordine.

Il secondo problema posto da Rodler riguardava la presenza di alcuni passaggi delle *Additiones magnae* nella versione del *Prologo* della *Reportatio* tramandata dal manoscritto viennese. Dumont mostra a questo proposito come il termine *Additiones* si riferisce ad una tecnica usata dai mendicanti per costruire i loro commentari sulle *Sentenze*. Le *Additiones magnae* scotiane al I libro sarebbero allora opera di Scoto, come affermato dallo stesso Alnwick, in quanto formavano parte integrante del testo della *Reportatio*, e furono solo in seguito inserite nelle *Additiones* insieme alle altre, come quelle al II libro, queste sì effettivamente opera di Alnwick. In conclusione, la relazione di Dumont apre prospettive del tutto nuove sia sulla *Reportatio parisiensis IA* che sulle *Additiones magnae*, prospettive che potrebbero

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

radicalmente mutare il corso degli studi sull'opera di Scoto.

L'unica relazione della quarta sessione, dal titolo «La *cognitio theologica* scotiana e le sue valenze epistemologiche», è stata presentata da Leonardo SILEO (Pontificia Università Urbaniana-Pontificia Università Antonianum) ed ha riguardato la concezione scotiana della teologia come espressa nelle questioni proemiali presenti nel I libro dei *Reportata parisiensia*, che testimoniano il commento che Scoto dedicò alle *Sentenze* a Parigi tra 1301 e 1303. Qual è il compito del teologo? Quale lo statuto della *theologia nostra*, ovvero della teologia cui possiamo umanamente attingere, diversa dalla conoscenza che Dio ha di se stesso (*theologia in se*)?

In primo luogo, Sileo ha cercato di ripercorrere le tappe principali della storia di alcune tra le principali concezioni della teologia nel XIII secolo, a partire dai primi tentativi di delineare la teologia come una vera e propria scienza, dotata di tutte le caratteristiche che Aristotele assegna alla scienza negli *Analitici secondi*. Protagonista di questo processo di assimilazione della *cognitio theologica* ad una *scientia conclusionum*, che, a partire da principi certi, è capace di raggiungere tutte le dovute conclusioni tramite una metodologia scientifica rigorosa, è anzitutto Tommaso d'Aquino. La sua teoria della subalternazione della *theologia nostra* rispetto alla *theologia in se* va inquadrata proprio in un tentativo di scientizzazione della teologia sul modello aristotelico: da questo punto di vista, egli cerca di delineare uno statuto del teologo ben preciso, che si differenzia da quello del semplice credente. Questa impostazione tommasiana del problema della scientificità della teologia sarà ripresa, pur se con modifiche significative, da Enrico di Gand, che giunge a distinguere fede e scienza in base alla coppia oscurità/chiarezza: la conoscenza per fede è una conoscenza oscura, in qualche modo inferiore e meno perfetta rispetto alla *cognitio theologica*, che è invece caratterizzata dalla chiarezza, garantita dal suo modo di procedere scientifico. Contro Tommaso ed Enrico si schiera invece un altro importante teologo, operante a Parigi a cavallo di XIII e XIV secolo e riferimento centrale per Duns Scoto: Goffredo di Fontaines. Goffredo, al contrario, ha un concetto 'debole' di teologia, considerandola come una disciplina che non produce evidenza scientifica e non dotata di un preciso soggetto. La teologia, per il *Doctor Venerandus*, non si sostituisce alla fede e può solo avere la funzione 'difensiva' di protezione rispetto agli attacchi che potrebbero essere mossi alla fede stessa.

Venendo a Scoto, va notato come il Dottor Sottile non solo prende nettamente le distanze da Goffredo, accusandolo di aver trascurato le capacità naturali della ragione, ma anche va oltre Tommaso ed Enrico, proponendo

una concezione 'forte' della *cognitio theologica*, ritenuta capace con i soli mezzi naturali di cogliere Dio astrattivamente, anche se non intuitivamente. Il teologo, per Scoto, deve anzitutto essere un metafisico, capace di superare il mondo sensibile per librarsi nella speculazione delle cose divine. Pur non sostituendosi alla fede, in quanto dotata di uno statuto autonomo, la teologia ha un peso molto rilevante nella vita della comunità cristiana, costituendo la forma più alta dell'approssimazione dell'uomo a Dio.

A Pasquale PORRO è stato affidato il compito di trarre le conclusioni del convegno. Nel farlo, egli ha proposto quattro punti attraverso i quali ha cercato di riassumere i risultati emersi dai lavori svolti: (1) In primo luogo, è apparsa dalle relazioni la necessità di liberare Scoto dalla lettura neoscolastica che lo ha considerato per lungo tempo prevalentemente in comparazione con Tommaso. In realtà, Scoto dialoga principalmente con le figure del suo tempo: Egidio Romano, Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand, Riccardo di Mediavilla, Pietro di Giovanni Olivi, Guglielmo di Ware, Riccardo di Conington. Tommaso è solo uno dei riferimenti, e forse non il più significativo, per comprendere il contesto dell'elaborazione scotiana. (2) Inoltre, è risultata evidente l'importanza dell'accessibilità ai testi in edizione critica ai fini della nostra comprensione di Scoto. Con l'avanzamento dei molti progetti che hanno messo in cantiere edizioni critiche di testi scotiani (University of Notre Dame, Commissio Scotistica, Università degli Studi di Macerata) cambierà di certo la nostra percezione dell'opera del Dottor Sottile. (3) In terzo luogo, è stata mostrata la crescente importanza che gli studi su Scoto vanno acquisendo per la medievistica internazionale. (4) Infine, è stata sottolineata l'originalità della posizione di Scoto circa il rapporto teologia/fede. Se Gilson aveva parlato nello scorso secolo di una "fine della luna di miele tra filosofia e teologia" agli inizi del XIV secolo, gli interventi presentati nel convegno hanno dimostrato come Scoto proponga in un certo senso un nuovo "patto matrimoniale", basato sulla libertà. Dalla lettura del *Prologo* dell'*Ordinatio* possiamo renderci conto di come Scoto consideri il dialogo tra il teologo ed il filosofo come capace di aiutare entrambi.

Marina FEDELI e Jacopo Francesco FALÀ (Macerata)

* * *

(12) 10-12 novembre 2016, Bari (Italia): *Sponsored by:* Dipartimento degli studi umanistici (Università degli studi di Bari "Aldo Moro"), Centre Piérre Abelard (Université Paris-Sorbonne). *In collaboration with*: Centro Culturale Agostiniano (Roma), Institut Catholique de Paris (Paris). *Organizers*: Marienza BENEDETTO, Francesco MARRONE and Pasquale PORRO.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.