

# Indice

p. 7 Introduzione

*Scriptum*

*Distinctio XXXV. Quaestiones secunda et tertia*

79 Nota al testo

85 *Distinctio XXXV. Quaestio secunda*

*Utrum obiectum verum adaequatum intellectionis divinae sit essentia Dei vel ens universale, 86*

Se l'oggetto adeguato della conoscenza divina sia l'essenza di Dio o l'ente universale, 87

213 *Distinctio XXXV. Quaestio tertia*

*Utrum omnes creaturae secundum proprias suas naturas et rationes quidditativas sint in Deo vita et in verbo ipsius, 214*

Se le creature secondo le loro proprie nature e le loro essenze siano vita in Dio e nel Verbo, 215

331 Bibliografia



## Introduzione

Almeno fino alla seconda metà del XIII secolo, i pensatori medioevali consideravano il mondo come ordinato e intelligibile perché Dio (inteso come causa esemplare) lo aveva creato sulla base di modelli archetipi esistenti dall'eternità nella sua mente (le idee divine). Questa visione del mondo affondava le sue radici nella *Questione 46* del libro delle *83 questioni diverse* di Agostino, questione che aveva lo scopo di fornire uno schema di risposta alla domanda intorno all'ordine e all'intelligibilità del mondo. La teoria di Agostino può essere riassunta come segue: i modelli immutabili, o le idee di tutte le cose, sono contenuti nell'essenza divina. Dio ha creato il mondo e tutte le creature sulla base di quegli esemplari, che riconosce all'interno di se stesso. In questo modo Agostino aveva fornito le basi per quella discussione che si sviluppò nel Medioevo intorno alla dottrina delle idee divine e a tutte le difficoltà che vi erano connesse<sup>1</sup>.

La difficoltà principale consisteva nel conciliare l'unità di Dio e dell'intelletto divino con la molteplicità delle idee, perché le idee divine dovevano dare origine alla molteplicità delle cose che si distinguono l'una dall'altra, ed essere tuttavia tutte identiche a Dio. Altrimenti avrebbero posto alterità e molteplicità in Dio, che invece è assolutamente uno e semplice.

La difficoltà della conciliazione tra unità divina e pluralità delle idee non era affatto un capriccio medioevale ed era molto più in-

1. In generale sulla discussione intorno alla causalità esemplare nel Medioevo cfr. Hoenen 1997; Falà, Zavattono 2018.

sidiosa di quanto possa apparire oggi a un primo sguardo. Più che di un discorso teologico sulla natura divina, infatti, si trattava, di fatto, di un discorso sul modo di concepire il cosmo, inteso come un insieme ordinato, e le leggi che lo regolano. È su questo piano, infatti, che aveva le sue ricadute più importanti: Agostino aveva affermato che in Dio esistono dall'eternità idee, ovvero modelli archetipi, sulla base delle quali Dio crea il mondo; ma – si chiedevano gli autori medioevali – queste idee sono identiche all'essenza divina o sono qualcosa di diverso? Ammettere che le idee siano uguali all'essenza divina equivale di fatto ad annullarle, perché se diciamo che due cose sono identiche fra di loro, allora stiamo dicendo che queste due cose coincidono in un unico oggetto e quindi sono di fatto la stessa cosa; ma ammettere che siano qualcosa di diverso porta con sé altri problemi non meno gravi, perché allora sorgono le domande seguenti: dove vengono a collocarsi esattamente queste idee? E che tipo di consistenza ontologica hanno? Ammettere che le idee siano qualcosa di diverso da Dio potrebbe condurre all'instaurazione di un mondo costituito da entità per così dire *virtuali* (dato che, chiaramente non potrebbero essere esistenti in atto), che occupano un loro proprio posto nell'impalcatura metafisica del mondo. Ma questo conferirebbe loro un carattere di eternità e necessità, che metterebbe a rischio il principio stesso della libertà divina e darebbe origine all'idea di un cosmo chiuso, in cui le essenze di tutte le creature sono prodotte necessariamente dalla mente divina e pertanto sono esistite, esistono ed esisteranno per l'eternità. Questo vorrebbe dire che Dio con la sua volontà non potrebbe ridurle al nulla, né potrebbe creare nuove specie o modificare quelle già esistenti.

Intorno a questi e ad altri problemi a essi connessi si interrogarono gli autori che fecero seguito ad Agostino, in particolare a partire da Tommaso d'Aquino, la cui teoria valeva come modello per molti dei suoi contemporanei e dei suoi successori, in poi. Nell'intenzione di salvaguardare il più possibile il principio dell'unità divina, e contemporaneamente assicurare a Dio la conoscenza del mondo che lui stesso ha creato, Tommaso d'Aqui-

no cercò di risolvere il problema concependo le idee come tutti i possibili modi in cui l'unica essenza divina poteva essere imitata dalle creature – modi che Dio riconosce in se stesso attraverso il suo processo di auto-conoscenza. In questo modo, la diversità delle idee-esemplari non pregiudica la semplicità di Dio, poiché le idee sono e rimangono identiche a Lui. Esse non avevano una loro propria consistenza ontologica, ma erano definite come *relazioni di conoscenza* che venivano prodotte dall'intelletto divino nell'atto di conoscere un unico oggetto di conoscenza: la sua propria essenza<sup>2</sup>.

La discussione sulle idee divine, tuttavia, non si arrestò al tentativo di spiegazione di Tommaso, che non risultò del tutto soddisfacente agli occhi degli autori successivi. Essa non poteva chiarire sufficientemente quale fosse la natura propria delle idee, così che la necessità di definire la loro consistenza ontologica divenne con il tempo sempre più urgente. A partire dalla seconda metà del XIII secolo, le idee acquisirono uno *status* ontologico sempre più definito, avviandosi a diventare, da pure relazioni di conoscenza, anche *oggetti della conoscenza* divina, vale a dire entità dotate di una modalità di esistenza *oggettiva* (*esse obiectivum*) nella mente di Dio.

Indipendentemente dal diverso modo in cui poteva essere e fu effettivamente declinata dai diversi autori, e dalle difficoltà che anch'essa portava con sé, la concezione delle idee divine come oggetti di conoscenza di Dio consentiva a tutti di uscire dall'*impasse* originario insito nella teoria di Agostino: quello della conciliazione tra il principio dell'unità di Dio e la pluralità delle idee esistenti dall'eternità nella mente divina. Infatti, l'interpretazione delle idee come oggetti di conoscenza (aventi un essere oggettivo) permetteva di spiegare in che modo Dio potesse avere conoscenza sin dall'eternità di tutta la sfera creaturale, conoscendola però *non* al modo in cui essa, per così dire, si trova effettivamente al di fuori della mente di Dio, cioè nel suo essere reale e concreto,

2. Per una descrizione più dettagliata della teoria delle idee divine di Tommaso d'Aquino si veda più avanti. Tra i molteplici studi sulla sua teoria, si vedano in particolare Nicolas 1991; Boland 1996; Doolan 2008; Weed 2009.

ma unicamente al modo in cui si conoscono i puri pensieri. Detto altrimenti: conoscendo le idee come i suoi propri oggetti di conoscenza, Dio *non* conosce le creature come esistono “soggettivamente”, cioè come esistono, sono esistite o esisteranno fuori di Lui nel mondo creato, ma come esistono “oggettivamente”, cioè come semplici oggetti di pensiero che si trovano nell’intelletto divino. Nella misura in cui le idee sono pensieri puri, non sono soggette al tempo, e Dio può quindi conoscerle dall’eternità nella sua mente (e tramite esse le creature). Inoltre, nella misura in cui sono puri pensieri, non possiedono un loro proprio modo di essere autonomo. L’interpretazione delle idee come oggetti della conoscenza divina si troverà al centro delle teorie più significative elaborate tra tredicesimo e quattordicesimo secolo, come quelle di Enrico di Gand (1217 ca. – 1293), di Duns Scoto (1265-1308)<sup>3</sup> e di Pietro Aureoli (1280-1322), nonché di alcuni autori del quattordicesimo e quindicesimo secolo, come ad esempio quella di Walter Burley<sup>4</sup> (1275-dopo il 1343) e quella di Paolo Veneto<sup>5</sup> (1369-1429).

L’autore che è al centro di questo studio è il filosofo francescano Pietro Aureoli. Aureoli è ricordato soprattutto per il fatto che svolse un ruolo chiave all’interno delle discussioni sorte tra il XIII e il XIV secolo sulle modalità della conoscenza umana e le condizioni per la sua validità, in quanto favorì il passaggio da una concezione realista della verità e della conoscenza (fondata tradizionalmente su presupposti ontologici) ad una fondata su presupposti gnoseologici (cioè la validità delle nostre operazioni intellettuali). Aureoli infatti criticò duramente quello che era il principio cardine di tutte le tradizionali teorie realiste, vale a dire la convinzione dell’esistenza nella realtà extra-mentale di nature comuni, che determinavano la struttura interna delle cose e in ragione di cui ciascuna cosa era conoscibile dall’uomo per ciò che è in se stessa.

3. Per una descrizione delle teorie di Enrico di Gand e Duns Scoto si veda più avanti.

4. Paladini 2021, in corso di pubblicazione.

5. Conti 2003.

Nel sistema di Aureoli, la conoscenza non si realizza più solo attraverso una azione dell'oggetto sensibile sulle facoltà conoscitive; nell'intento di rivalutare il ruolo dell'intelletto, contro le spiegazioni precedenti (di stampo aristotelico), che avevano attribuito alla mente il ruolo di ricezione della specie<sup>6</sup>, Aureoli insiste sul fatto che le facoltà conoscitive giocano nella conoscenza un ruolo più attivo. Esse infatti sono in grado di dirigersi verso gli oggetti della nostra esperienza e "farli apparire" (cioè renderli presenti a noi), e persino di produrre (nel vero senso della parola) oggetti mentali o di percezione. La conoscenza vera si realizza, quindi, nel momento in cui l'oggetto, verso cui si dirige l'atto intenzionale della mente, appare al conoscente e cambia per così dire la sua condizione, diventando oggetto conosciuto e dando luogo ad un concetto oggettivo, cioè un nuovo modo di essere che sopraggiunge all'oggetto reale stesso: un essere oggettivo (*esse obiectivum*)<sup>7</sup>.

Meno noto è invece il ruolo chiave svolto da Aureoli in un altro ambito di discussione, che è quello della causalità esemplare e delle idee divine<sup>8</sup>. Il filosofo francescano non si limitò a rivoluzionare

6. Secondo le concezioni tradizionali, l'oggetto proprio dell'intelletto umano (in questa vita) era l'essenza (o forma) delle realtà corporee, considerata a prescindere dalla materia in cui essa si trovava ad essere incorporata e dai molteplici modi in cui si realizzava in tutti gli individui essenzialmente simili tra di loro. Il processo di riconoscimento delle essenze esistenti nelle cose si sviluppava, dunque, a partire dalle *impressioni* sensibili (*intentiones sensibiles*) prodotte dalle proprietà (gli accidenti) delle cose singolari sulle nostre facoltà conoscitive e prevedeva tutta una serie di passaggi volti ad ottenere una sorta di depurazione dei dati sensibili per mezzo della quale l'immagine globale dell'oggetto, cioè il *phantasma*, veniva liberata da tutte le condizioni individualizzanti date dalla materia sensibile. La fase conclusiva di questo processo aveva luogo nell'intelletto, il quale poteva dar vita alla specie intelligibile, ovvero al concetto universale che riproduceva a livello mentale la struttura interna dell'essenza della cosa o delle cose che avevano dato il via al processo conoscitivo. Avendo riconosciuto in questo modo la natura comune presente in ciascun singolare, l'intelletto umano poteva comporre le definizioni, e concludere per esempio «dal momento che questa cosa qui partecipa della natura comune dell'umanità, è un uomo».

7. Sulla teoria dell'*esse obiectivum* in Aureoli e in generale sulla sua teoria della percezione e della conoscenza si veda in particolare: Prezioso 1950; 1963; 1978; Michalski 1924; Vanni Rovighi 1960, pp. 675-678; 1978; Tachau 1988, p. 112; Friedman 1999; Perler 2002, pp. 253-317; 2006, in particolare pp. 239-245, 316-317, 266-272; Licka 2016 (con la letteratura citata all'interno); Taieb 2018; Fornasieri 2021, in corso di stampa.

8. Sulla teoria della causalità esemplare in Aureoli cfr. Conti 2000; Paladini 2018a; 2019.

soltanto la visione tradizionale della verità e delle modalità della conoscenza umana, ma criticò invece duramente anche i presupposti di quella visione, vale a dire la tradizionale teoria delle idee divine. Ed è proprio questo, a ben guardare, a dare la misura della portata innovativa dell'indagine filosofica di Aureoli, che non si estendeva solo ad un singolo ambito della filosofia (quello della conoscenza umana), ma si proponeva piuttosto il ripensamento dell'intera visione del mondo tipica del suo tempo.

La visione tradizionale del mondo di stampo realista si fondava sul principio della duplice omologia di struttura tra pensiero divino, mondo e conoscenza umana: Dio crea il mondo sulla base dei modelli ideali immutabili presenti nella sua mente, esemplari di tutto ciò che esiste. A loro volta gli enti creati e i loro componenti metafisici sono ad un tempo la causa e il modello dei concetti e dei giudizi che la nostra mente, quando conosce, elabora in riferimento a cose e stati di cose della realtà extra-mentale. Le idee divine, esistenti dall'eternità nella mente di Dio, erano, insomma, gli archetipi garanti dell'ordine e dell'intelligibilità del mondo, la causa degli universali realmente esistenti negli oggetti extramentali, e il fondamento della possibilità di tutte le nostre conoscenze vere. Ora, Aureoli non si limitò unicamente a sostenere che non ci sono universali realmente esistenti negli oggetti extramentali, ma operò una rivoluzione radicale dell'intera struttura a tre livelli appena descritta: le nature universali nelle cose non esistono proprio perché non esistono le idee divine intese come archetipi eterni per la creazione.

Aureoli riteneva che le teorie dei suoi predecessori, nel tentativo di spiegare il passaggio dall'unità di Dio alla molteplicità delle creature, avessero posto di fatto la molteplicità nella stessa essenza divina, in quanto dal suo punto di vista avevano in qualche modo o, meglio, ciascuna a suo modo, reificato le idee divine, le avevano rese cioè oggetti realmente esistenti nella sfera divina, contraddicendo in questo modo il principio dell'assoluta unità e semplicità divina. E aveva così stabilito che in Dio non c'è una pluralità di idee divine, che esistano come distinte l'una dall'altra nella forma di esemplari o modelli e svolgano il ruolo di principi pratici per la creazione,

ma c'è solo un'unica idea che funge da esemplare per la creazione, che è l'essenza divina; e poi ci sono diverse *connotazioni*, che non possiedono nessun'altra forma di esistenza all'infuori di quella *oggettiva* (cioè come oggetti del pensiero), che non svolgono il ruolo di principi pratici per la creazione, ma servono a Dio unicamente per conoscere le creature. La sua strategia consisteva nel porre un unico oggetto diretto della conoscenza divina, che funge effettivamente da esemplare: l'essenza di Dio; questa rimanda ad una molteplicità di connotazioni, e quindi alle creature. Per spiegare come possa un oggetto fungere da unico esemplare per la creazione di numerose creature differenti tra loro, Aureoli deve ripensare il concetto stesso di imitabilità, ed elaborare un nuovo modello di causalità esemplare che spieghi la relazione tra Dio e le sue creature. Il modello usato tradizionalmente era quello dell'*analogia*, secondo cui la causa produce un effetto che è in parte simile e in parte diverso rispetto a lei. Aureoli ricorre invece al concetto di *equivocità*. Aureoli sostiene che non è necessario porre alcuna somiglianza (*similitudo*) particolare tra la causa e il suo effetto. Al contrario: perché un unico oggetto possa fungere da esemplare per una moltitudine di cose differenti tra loro, è necessario che non somigli in maniera particolare a nessuna di esse. Così, per mezzo del modello dell'*aequivocatio*, Aureoli può rifiutare il modello tradizionale di creazione: l'*aequivocatio* non prevede alcuna conformità tra *idea* e *ideatum*, così che non c'è alcuna contraddizione nell'affermare che un unico oggetto (l'essenza divina) sia in maniera equivoca (*aequivoce*) la causa esemplare di una moltitudine di oggetti differenti tra loro. Per mezzo del concetto di *esse obiectivum*, invece, Aureoli può spiegare qual è la modalità di esistenza propria delle idee divine, attribuendo loro lo *status* di puri pensieri e svuotandole di qualsiasi consistenza ontologica propria. E può, in questo modo, garantire la conoscenza da parte di Dio delle sue creature, salvaguardando così il principio teologico della provvidenza.

Le *Questioni* 2 («Utrum obiectum verum adaequatum intellectio-  
nis divinae sit essentia Dei, vel ens universale») e 3 («Utrum omnes  
creaturae secundum proprias suas naturas et rationes quidditativas

sint in Deo vita et in verbo ipsius») della *Distinzione 35* dello *Scriptum super primum Sententiarum* di Aureoli, di cui di seguito si riporta il testo, sono il luogo a partire da cui possiamo ricostruire analiticamente la sua teoria delle idee divine, e costituiranno il supporto testuale principale a cui si farà riferimento qui, tramite l'indicazione delle pagine e delle linee di questo volume. Per facilitare al lettore il confronto del testo proposto da me con quello delle vecchie edizioni, ho indicato tra parentesi i riferimenti a quelle edizioni<sup>9</sup>.

## 1. Le fonti di Aureoli

La proposta filosofica di Aureoli si poneva come punto di rottura nei confronti della tradizionale dottrina delle idee divine, derivata da Agostino. Nel presentare la sua teoria, Aureoli procede attraverso la critica serrata alle concezioni dei suoi predecessori – critica che ci permette, oggi, di inserire la teoria Aureoliana all'interno del contesto storico e ideologico a cui Aureoli vuole contrapporsi e di comprendere così le esigenze e le ragioni più profonde che lo avevano mosso a sviluppare la sua personale alternativa. Per capire come e perché il francescano giunge a sostenere che non esistono in Dio le idee divine nella forma in cui erano state tradizionalmente intese, è utile, quindi, ripercorrere alcune delle tappe principali della discussione medioevale sull'esemplarismo divino, all'interno di cui le idee avevano acquisito uno *status* ontologico sempre più definito, diventando, da pure relazioni di conoscenza (secondo l'interpretazione che ne aveva fornito Tommaso d'Aquino), veri e propri *oggetti della conoscenza* divina.

Di seguito illustrerò alcune delle teorie con cui Aureoli sceglie di confrontarsi esplicitamente, per prenderne le distanze: le teorie di Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Duns Scoto, che rappresentano tre figure chiave all'interno della discussione sulla

9. Per tutte le informazioni relative all'edizione dello *Scriptum* di Aureoli si veda la nota al testo.

causalità esemplare nel tredicesimo secolo. Queste teorie erano acquisite, secondo Aureoli, dall'errore di aver introdotto la molteplicità all'interno della sfera divina. Per il filosofo francescano l'oggetto della conoscenza di Dio non può essere nient'altro se non la sua stessa essenza. Questa deve rimanere una e indivisa e non può contenere una molteplicità di idee, né in forma di relazioni di imitabilità, come aveva sostenuto Tommaso d'Aquino, né in forma di oggetti della conoscenza divina, come avevano sostenuto Enrico di Gand e Duns Scoto.

### 1.1. Tommaso d'Aquino

Alla base della concezione della conoscenza divina di Tommaso d'Aquino c'è il principio che essa si compone di due momenti logicamente diversi: in primo luogo, secondo Tommaso, Dio conosce se stesso immediatamente in modo assoluto, e in secondo luogo come imitabile<sup>10</sup>. In quest'ultimo senso, Egli conosce se stesso come imitabile in modi diversi da cose diverse (anche se sempre in modo imperfetto e in misura diversa), e quindi come *similitudo* di tutti gli esseri. Questo significa che Dio riconosce in se stesso tutti i modi possibili in cui può essere il modello esemplare delle creature. In questo modo, Dio riconosce anche la sua stessa essenza come in qualche modo moltiplicata in idee diverse.

In *S. Theol.* I q. 15 Tommaso spiega come questo deve essere inteso esattamente<sup>11</sup>. Dal momento che l'essenza di Dio viene conosciuta da Dio stesso sotto il carattere dell'imitabilità, essa viene come moltiplicata in una pluralità di idee diverse tra loro e dall'essenza divina per una differenza di ragione (con le parole di Tommaso: *secundum rationem*). In questo modo l'intelletto divino conferisce alle idee (in quanto imitazioni dell'essenza di Dio) la stessa natura divina della sua essenza.

10. Thomas de Aquino, *In Sent.* I, d. 27, q. 2, a. 3, co., p. 663.

11. Thomas de Aquino, *S. theol.* I q. 15 a. 1 ad 3: «Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia».

Di conseguenza, lo *status* ontologico delle idee è a metà strada tra quello reale e quello puramente logico. Esse condividono con Dio la stessa realtà e quindi non sono affatto diverse dall'essenza divina, che è assolutamente una e semplice e non contiene in sé nulla di estraneo. E questa è anche la ragione per cui, secondo Tommaso, le molteplici relazioni di ragione che risultano dall'atto dell'intelletto divino non vengono a contraddire il principio dell'unità divina: perché, in ultima analisi, non pongono in Dio una vera molteplicità. Queste relazioni di ragione (*respectus rationis*), che vengono poste in essere dall'atto conoscitivo di Dio, non comportano alcuna moltiplicazione reale, perché viene conferita loro la stessa natura dell'origine da cui scaturiscono. Per Tommaso, a questa moltiplicazione di ragione non corrisponde, quindi, alcuna molteplicità reale.

Né tantomeno tali relazioni di ragione mettono in discussione l'autonomia della conoscenza divina, perché si fondano sulla conoscenza di un unico oggetto, che è la stessa essenza divina. Come Tommaso spiega in *S. c. Gent.* I, q. 46, è l'essenza divina stessa (e nient'altro al di fuori di essa) a svolgere, in questo processo di conoscenza dei modi in cui può essere imitata dalle creature, il ruolo di specie intelligibile<sup>12</sup>. Quindi, Dio non ha bisogno di altri principi di conoscenza, a lui estranei, per giungere alla conoscenza delle idee.

Per garantire a Dio una certa possibilità di scelta nella creazione, così che Egli possa decidere cosa porre effettivamente in essere e cosa no, Tommaso distingue tra una conoscenza speculativa e una conoscenza pratica in Dio, e quindi anche tra due diversi modi di intendere le idee divine<sup>13</sup>: 1. La conoscenza speculativa (*no-*

12. Thomas de Aquino, *S. c. G.*, I, cap. 46, p. 137: «Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia»; *ibidem* I c. 53, p. 151: «Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi».

13. Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 15 a. 1 co., 199a: «necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur for-

*titia simplicis intelligentiae*) non è orientata all'azione; essa riguarda indistintamente tutto ciò che fa parte dell'onniscienza di Dio, indipendentemente dal fatto che i suoi oggetti vengano o meno posti effettivamente in essere da Dio. In questo senso, le idee sono ancora pure *rationes*, cioè puri concetti/principi di conoscenza di tutto ciò che è pensabile<sup>14</sup>. 2. Le idee così intese diventano veri e propri esemplari (*exemplaria*) solo quando la libera volontà di Dio decide di utilizzarle come modello per la creazione. Gli esemplari sono quindi le idee di quelle cose che sono *terminus creationis*, vale a dire che diventano oggetti dell'atto creativo di Dio e che sono esistite, esistono o esisteranno effettivamente. Queste idee svolgono una funzione "pratica" nella misura in cui sono i modelli archetipi in base ai quali Dio si orienta per la creazione degli esseri concreti, determinando la loro struttura metafisica interna<sup>15</sup>. Inte-

mae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae».

14. Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 15 a. 3 ad 2, 204b: «eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem».

15. Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 15 a. 3 co., 204a: «cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis».

se in questo senso, le idee-esemplari garantiscono che il mondo è stato creato da Dio – l'*artifex* – secondo un ordine predeterminato, sia nel suo insieme che nelle sue parti, perché tutto ciò che esiste ha il suo modello archetipo in Dio, e ogni essere concreto è stato creato sulla base di un'idea di cui partecipa.

La sua concezione porta Tommaso a negare l'esistenza di esemplari di quelle cose che non possiedono un certo grado di realtà (come i concetti logici) o che non verranno mai ad esistere, e della materia, che è un qualcosa solo potenziale che non può venire ad esistere né tantomeno essere conosciuto senza la forma<sup>16</sup>.

In che misura si possa invece parlare di veri e propri esemplari per i singoli individui resta invece un punto problematico all'interno degli studi sulla teoria di Tommaso. Da un lato, Tommaso afferma in diversi luoghi della sua opera che lo scopo della natura non consiste nella realizzazione dell'individuo né in quella del genere (che si determina solo nella specie), ma solo nella realizzazione delle specie; dall'altro, Tommaso insiste sul fatto che Dio deve necessariamente possedere idee degli individui, perché questi sono l'oggetto della causalità divina e quindi della sua conoscenza pratica. In un altro luogo, ancora, Tommaso afferma esplicitamente che la conoscenza puramente speculativa della materia (indeterminata), insieme alla conoscenza delle singole forme, è più che sufficiente a Dio per conoscere anche il composto, cioè l'individuo<sup>17</sup>. È precisamente questa la ragione per cui Scoto e molti dei suoi successori accusarono Tommaso di aver negato che in Dio ci fossero idee degli individui, così che Dio sarebbe stato ignaro di gran parte della sua creazione.

16. Cfr. Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 15 a. 3 ad 3, 204b. Né ci sono idee del genere, che è un principio formale e costituisce la specie solo unitamente alla differenza; né tantomeno ci sono idee degli accidenti inseparabili, che possiedono un'esistenza *in alio* (Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 15 ad 3 ad 4, 204b); né esistono idee di tutto ciò che esiste nella misura in cui fa parte di un composto. Dal momento che tutte queste cose non possono essere create attualmente e/o avere un'esistenza autonoma, vengono conosciute da Dio esclusivamente come puri concetti (*notiones*), che sono contenuti implicitamente nelle idee vere e proprie – il genere, ad esempio, è conosciuto nelle idee delle sue specie.

17. Thomas de Aquino, *S. Theol.* I q. 14 a. 11 co., 183a.

La dottrina di Tommaso, infine, non prevedeva ancora una precisa collocazione metafisica per le idee divine. Le idee risultano dall'atto dell'intelletto divino, per mezzo del quale Dio conosce se stesso come imitabile da più oggetti, e trasmettono così a Dio la conoscenza delle creature che lo imitano. Il tentativo di definire più precisamente la loro natura e la loro collocazione viene intrapreso solo dai successori di Tommaso.

## 1.2. Enrico di Gand

La teoria di Enrico di Gand rappresenta, si potrebbe dire, la transizione dalla concezione di Tommaso delle idee divine intese come relazioni di imitabilità a quella di Duns Scoto. Sebbene, infatti, Enrico di Gand descriva ancora le idee divine come relazioni di imitabilità, conferisce loro anche un altro carattere: quello di oggetti di conoscenza. Con la sua dottrina delle idee, mirava a spiegare in che modo Dio conosce le cose *non* solo in quanto sono precontenute in lui, come imitazioni di sé; ma anche e soprattutto come sono veramente in se stesse, in quanto distinte da lui, cioè nel loro *esse essentiae*. Per Enrico, come per Tommaso, Dio (che è uno e semplice) ha notizia della molteplicità delle creature unicamente tramite se stesso, e precisamente conoscendo tutti i possibili modi in cui la sua propria essenza può essere imitata. Ma all'essenza divina bisogna attribuire, secondo Enrico, anche un *respectus imitabilitatis* che consenta a Dio di acquisire la conoscenza degli esseri non solo per come essi sono presenti alla sua mente, ma per come essi sono al *di fuori* di Dio<sup>18</sup>. Comprendendo che la sua essenza può essere imitata in molti modi (se pure in misura limitata) da molteplici esseri diversi da se stesso, Dio conosce la molteplicità delle idee, che sono, per Enrico di Gand, nient'altro che tutte le creature *creabili o possibili*.

18. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 2, 1983, p. 32,73-79: «si in deo divina essentia non haberet nisi rationem essentiae et absoluti, absque omni ratione respectus et imitabilis ad extra, nihil deus cognosceret nisi suam essentiam et se ipsum et illa quae intra se sunt, ipsa essentia, et nihil eorum quae sunt extra».

## Utrum obiectum verum adaequatum intellectionis divinae sit essentia Dei vel ens universale

“Scientia vero vel sapientia, etc.” Postquam magister enunciavit nomina quibus unica Dei scientia diversimode appellatur, hic exequitur in speciali de nominibus illis. Et circa hoc tria facit. Agit namque primo de nomine scientiae vel sapientiae. Secundo vero  
5 de nomine praescientiae. Tertio autem de nomine praedestinationis seu dispositionis. Secunda ibi distinctio 38, “Nunc igitur ad propositum.” Tertia ibi distinctio 40 “Praedestinatio vero.”

Circa primum duo facit. Primo enim agit de scientia seu sapientia Dei. Secundo incidentaliter quaedam inquit. Secunda ibi  
10 distinctio 36, “Solet hic queri.”

Adhuc circa primum duo facit. Primo enim agit de scientia vel sapientia Dei ostendendo respectu quorum sit. Secundo vero correlativa duo concludit. Secunda ibi capitulo sequenti: “Propterea omnia.” Dicit itaque primo quod Dei scientia et sapientia non tantum ad temporalia se extendit, quinimmo ad aeterna, unde scivit  
15 Deus ab aeterno omne aeternum et omne quod futurum erat, et scivit non minus praeterita quam futura. Ita quod omnis ratio supernae terrenaesque sapientiae in eo est; et breviter immensa sua scientia scit ipse omnia quae sciuntur.

20 Haec est sententia.

## Utrum obiectum adaequatum intellectionis divinae sit essentia Dei vel ens universale.

Et quia Magister agit hic de obiecto divinae scientiae, ostendens quod Deus novit non solum se, immo omnia quae sunt extra  
25

11-12 agit *post* Dei VW

16 omne] esse VX

18 immensa sua *inv.* BVW

19 scit] sit VW

23 Dei] divina BV

## Se l'oggetto adeguato della conoscenza divina sia l'essenza di Dio o l'ente universale

“La conoscenza o sapienza, invece, etc.”. Dopo aver elencato i nomi con cui viene appellata l'unica conoscenza di Dio in modi diversi, in questa parte il Maestro esamina ciascuno di quei nomi singolarmente. E a questo riguardo fa tre cose. In primo luogo tratta del nome “conoscenza” o “sapienza”. In secondo luogo <tratta> del nome “prescienza”. In terzo luogo invece <tratta> del nome “predestinazione” o “disposizione”. Il secondo argomento viene affrontato nella Distinzione 38: “Ora, dunque <tornando> a quanto ci eravamo proposti”. Il terzo nella Distinzione 40: “La predestinazione, invece”.

Quanto al primo punto, fa due cose. Innanzitutto tratta della conoscenza o sapienza di Dio. In secondo luogo indaga alcuni problemi a seconda dell'occasione <offerta dal discorso>. Il secondo punto viene trattato nella Distinzione 36: *Si suole chiedere qui*.

Inoltre, quanto al primo punto fa due cose. Dapprima tratta della conoscenza o sapienza di Dio, illustrando quali sono gli oggetti verso i quali si dirige. Secondariamente, invece, pone due conclusioni correlate. Il secondo punto viene trattato nel capitolo successivo: *Per questa ragione tutte le cose*. E così, dice innanzitutto che la conoscenza o sapienza di Dio non si estende tanto alle cose temporali, ma piuttosto a quelle eterne, quindi Dio ha conosciuto dall'eternità tutto ciò che è eterno e ciò che era futuro, e ha conosciuto le cose passate non meno di quelle future. Così che tutti i principi di conoscenza del cielo e della terra si trovano in Lui; e, detto in breve, nella sua immensa conoscenza egli conosce tutte le cose che possono essere conosciute.

Questa è la sentenza.

## Se l'oggetto adeguato della conoscenza divina sia l'essenza divina o l'ente universale.

E dato che il Maestro tratta in questo luogo dell'oggetto della conoscenza divina, mostrando che Dio non conosce soltanto se

se, quia novit cuncta temporalia et aeterna, ideo inquirendum occurrit utrum sua sola essentia sit obiectum adaequatum intellectus divini vel potius ens universale in toto ambitu suo.

30 Et videtur quod ens universale et non sola essentia. Nulla enim potentia attingit ad quod non participet formaliter rationem sui obiecti, ut patet quod visus non cognoscit nisi coloratum vel luminum. Sed divinus intellectus attingit creaturas, quae non sunt formaliter sua essentia. Ergo sua essentia non est obiectum adaequatum ipsius intellectus.

35 Praeterea, nulla potentia cognitiva ponit differentiam inter suum formale obiectum et alia; visus enim non distinguit inter colorem et dulcedinem vel saporem, sed hoc pertinet ad sensum communem, qui cognoscit utrumque. Sed divinus intellectus differentiam ponit inter essentiam et omnia creata. Novit enim  
40 Deus quod differt per essentiam ab eis. Ergo sua essentia non est obiectum adaequatum suae scientiae vel intellectionis suae.

Praeterea, nullus intellectus angelicus vel humanus est nobilior intellectu divino. Sed ens secundum totum ambitum suum est obiectum intellectus angelici vel humani, ut ex supradictis apparet. Ergo multo fortius erit obiectum intellectus divini, cum potentia nobilior habeat universalius et latius obiectum, sicut patet quod sensus communis habet obiectum latius quolibet sensu particulari, et imaginatio latius quam sensus communis, et intellectus universalius quam imaginatio sive sensus.

50 Praeterea, habitus metaphysicae est maxime proprius ipsi Deo. Dicit enim Philosophus, I *Metaphysicae*<sup>1</sup>, quod hanc maxime Deus habet, unde dea scientiarum est. Sed constat quod metaphysica habet totum ambitum entis pro obiecto adaequato, ut patet ex IV et VI *Metaphysicae*<sup>2</sup>. Ergo et divina scientia habet illud pro obiecto,  
55 et non solum essentiam suam.

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Met.* I, c. 2, 983a 5-10.

<sup>2</sup> ARISTOTELES: *Met.* IV, c. 1, 1003a 20-32; VI, c. 1, 1026a 30-32.

stesso, ma anche tutte le cose che si trovano fuori di Lui, perché conosce tutte le cose temporali e le cose eterne, bisogna chiedersi se l'oggetto adeguato della sua conoscenza sia la sua sola essenza o piuttosto tutta la sfera dell'ente universale.

E sembra che <l'oggetto adeguato della sua conoscenza> sia l'ente universale, e non la sua sola essenza. Nessuna facoltà, infatti, può afferrare qualcosa che non partecipa dei principi formali del suo oggetto, come risulta evidente dal fatto che la facoltà della vista conosce unicamente ciò che è colorato o luminoso. Ma l'intelletto divino afferra le creature, che non sono formalmente la sua essenza. Quindi l'essenza divina non è l'oggetto adeguato del suo stesso intelletto.

Inoltre, nessuna facoltà cognitiva distingue tra il suo oggetto formale e gli altri oggetti; la vista, infatti, non distingue tra il colore e la dolcezza o il sapore, perché ciò spetta al senso comune, che conosce entrambi. Ma l'intelletto divino distingue tra l'essenza e tutte le cose create. Infatti, Dio riconosce che si distingue da esse per essenza. Quindi la sua essenza non è l'oggetto adeguato della sua conoscenza o del suo atto di conoscenza.

Inoltre, nessun intelletto, né angelico né umano, è più nobile dell'intelletto divino. Ma la sfera dell'ente nella sua totalità è oggetto dell'intelletto angelico e di quello umano, come risulta chiaro da quanto detto sopra. Quindi a maggior ragione sarà oggetto dell'intelletto divino, dato che la facoltà che è più nobile ha un oggetto più universale e più ampio <rispetto alle facoltà inferiori>, come risulta evidente per il fatto che il senso comune ha un oggetto più ampio rispetto a tutte le facoltà sensitive particolari, e l'immaginazione <ha un oggetto più ampio> rispetto al senso comune, e l'intelletto <ha un oggetto> più universale rispetto all'immaginazione o al senso.

Inoltre, l'abito della metafisica è proprio di Dio stesso al massimo grado. Infatti, il Filosofo dice, nel libro I della *Metafisica*, che essa appartiene massimamente a Dio, ragion per cui <la metafisica> è la regina di tutte le scienze. Ma è noto che la metafisica ha come suo oggetto adeguato l'intera sfera dell'ente, come risulta evidente dal quarto e dal libro VI della *Metafisica*. Quindi anche la conoscenza divina ha come suo oggetto <l'intera sfera dell'ente> e non solo la sua essenza.