

M. T. BEONIO BROCCIERI
FUMAGALLI
Durando di S. Porziano.
Elementi filosofici della terza
redazione del “Commento
alle Sentenze”

Firenze, La Nuova Italia, 1969
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 53)

Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che

- *la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- *l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- *l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITA DI MILANO

LIII

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

17

M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI

DURANDO DI S. PORZIANO

Elementi filosofici della terza redazione
del "Commento alle Sentenze"



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

DIRITTI RISERVATI

Tutti i diritti di traduzione e di riproduzione (anche di semplici brani riprodotti per radiodiffusione) sono riservati per tutti i paesi, compresi i Regni di Norvegia, Svezia e Olanda.

Questo volume è stato stampato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche (Gruppo di Studio su «La filosofia medievale dalla metà del secolo XIII alla metà del secolo XV»).

Printed in Italy

© Copyright 1969 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

I N D I C E

<i>Premessa</i>	Pag. IX
<i>Avvertenza</i>	» XXII
PARTE PRIMA - LA TEOLOGIA È UNA SCIENZA?	Pag. 1
I - La scientificità della teologia	» 5
II - Unità e oggetto del sapere teologico	» 28
III - La teologia nei suoi rapporti con le altre scienze	» 41
PARTE SECONDA - LA TEORIA DELLA CONOSCENZA	Pag. 53
I - Le due conoscenze	» 55
II - L' intelletto agente, il concetto e la critica della <i>species</i>	» 65
III - La <i>distinctio realis</i> e la <i>distinctio formalis</i>	» 76
IV - La verità	» 82
V - L'anima	» 87
PARTE TERZA - LA DISCUSSIONE DELLE NOZIONI FONDAMEN- TALI	Pag. 91
I - Essenza, relazione e individuo	» 93
II - Intelletto e volontà	» 113
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	Pag. 133

PREMESSA

L'aspetto piú immediatamente sconcertante del personaggio Durando è dato dalla fama che il Nostro godette almeno fino al secolo XV, fatto che contrasta vivamente con i giudizi contraddittori e incerti e lo spazio modesto che gli è attribuito dai moderni storici della filosofia dell'ultimo Medio Evo.

Oggi uno studio sull'opera durandiana — come è noto — non può prescindere dal lavoro del Koch¹, che ha, da un lato, ricostruito il quadro storico della vita e della produzione del nostro Autore e, dall'altro, ha già impostato nitidamente alcuni dei maggiori problemi.

La prima notizia su Durando² (nato non si sa in quale anno a S. Pourçain nella diocesi di Clermont) riguarda la sua presenza al convento parigino di S. Giacomo nell'anno 1303.

Siamo informati che ottenne la *licentia docendi* nel 1312, ma già nell'anno 1308 Erveo, nel suo secondo *Quodlibet*, critica una posizione di Durando presente nel Commento al I libro delle Sentenze (che dunque era già in atto e forse già del tutto compiuto).

¹ J. KOCH, *Durandus de S. Portiano*, Münster 1927; il volume, come è noto, doveva essere seguito da un altro dedicato all'analisi del pensiero di Durando.

² Le fonti per la conoscenza della vita di Durando e delle sue opere sono citate dal KOCH (op. cit., pp. 395-396) alla quale rimando. Si vedano inoltre: le voci *Durand de s. Pourçain* e *Jean Duèse* a cura di P. FOURNIER nella *Histoire littéraire de la France*, Paris 1938, vol. XXXIV e vol. XXXVII; *Scriptores O. P. recensiti*, Paris 1719, p. 589; la voce *Frères prêcheurs* di P. MANDONNET nel *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1924, pp. 863-923; la voce *Durand de S. P.* di A. GODET, *ibidem*, pp. 1969-76; e per le opere piú recenti E. MULLER, *Quaestiones der ersten Redaktion von I und II Sententiarum des D. de S. P.* in *Divus Thomas*, Freiburg 1941, pp. 435-440; J. KOCH, *Zur der D. Hs. der Antoniana in Padua*, *ibidem*, 1942, pp. 409-415.

A proposito di questa prima versione abbiamo una testimonianza dello stesso Durando (nella prefazione alla terza redazione)³ che si lamenta che la sua prima opera gli sia stata sottratta da *curiosi* prima di essere corretta e riveduta. Il divieto espresso a Metz nel Capitolo Generale nell'anno 1313 ci aiuta nella individuazione di questi *curiosi*: erano senz'altro domenicani, dal momento che il divieto vige per gli appartenenti all'Ordine, che si impadronirono e fecero circolare il commento durandiano⁴.

Ma già nell'anno 1309 c'era stata una interessante presa di posizione al Capitolo Generale di Saragozza: dopo aver dichiarato la dottrina di Tommaso d'Aquino « norma comune di insegnamento » si prescrivevano punizioni per coloro « che facessero il contrario e ammoniti non recedessero dalle loro posizioni »⁵. Era questo uno specifico richiamo all'atteggiamento durandiano? In risposta ecco la seconda redazione del Commento, ridotta e purgata (1310-11): la prima stesura continua tuttavia a circolare e da essa viene tratta una prima lista di 91 errori nel 1314 e una seconda di 235 nel 1316.

Ma nel 1313 al Capitolo Generale di Metz l'Ordine aveva fatto un altro passo — e non sarà l'ultimo⁶ — nell'indicazione della dottrina tomistica come dottrina ufficiale e nella conseguente svalutazione e censura delle teorie divergenti. Il Capitolo stabilisce infatti — dopo aver indicato la posizione tomista come « la piú sana e comune » — che la lettura e lo studio delle teorie contrarie e critiche del tomismo siano possibili solo se accompagnati — per così dire — da un *correctorium* che rispondesse alle obiezioni mosse a Tommaso⁷. L'irrigidimento dell'Ordine di fronte alla presenza di critiche antitomiste (delle quali non si può quindi sottovalutare la portata), è alla base delle due compilazioni di errori del '14 e del '16. Le tesi durandiane dovevano essere giudicate — come si

³ DURANDUS DE S. P., *Commentarium in Sententias...*, Lion 1558, f. 1.

⁴ *Acta Capitulorum Generalium O. P.*, v. II, Roma 1899, p. 65 (15).

⁵ *Ibidem*, p. 38 (25).

⁶ *Ibidem*, pp. 81 e 93. I Capitoli di Montpellier e Bologna continuano infatti la linea politica tracciata dai precedenti.

⁷ *Ibidem*, p. 64 (30), 65 (2).

ricava dalle note della commissione dell'Ordine — piú pericolose e atte ad incrinare quella unità dottrinarìa in cui i Predicatori trovavano oramai la legittimazione della loro autonomia intellettuale, che dannose alla Chiesa perché contrarie ai principi della fede e della morale.

Giova però ricordare che formalmente la lista degli errori non era che una *peritia* — come richiedeva la lettera e lo spirito del Capitolo di Metz — sull'opera di un confratello; ma anche che l'evolversi della situazione, ossia la affermazione del tomismo avrebbe posto in diversa luce — senz'altro piú drammatica — la critica durandiana e il contrasto con la *doctrina communis*.

E ciò viene in luce nella seconda lista degli errori, che dobbiamo agli stessi compilatori della prima, Giovanni da Napoli e Pietro della Palude (piú tardi ricompensati dall'Ordine per la loro opera di difesa del tomismo, il primo con la cattedra napoletana, già dell'Aquinate, il secondo con la carica di Vicario Generale).

In questa lista l'accusa piú frequente a Durando è ancora quella di essere *contra doctrinam communem*; non solo, ma la compilazione stessa (che, tra l'altro, getta ampia luce sul contenuto della prima stesura del Commento di Durando, data la scrupolosità delle citazioni soprattutto di Giovanni da Napoli) è fatta sulla base quasi esclusiva della divergenza delle teorie durandiane da quelle tomiste⁸.

Il dialogo Durando-Ordine è ben lungi dall'essere esaurito. Prese di posizione piú particolari, ma sempre inquadrare nell'indirizzo stabilito dall'Ordine, sono quelle di Durandello, nelle *Evidentiae*, contro le *Additiones* durandiane al primo libro del Commento, dopo il 1310, e di Erveo nelle *Refutationes* (del 1314) contro le *Excusationes* di Durando⁹.

Frutto delle diverse pressioni dell'autorità dell'Ordine e dell'interno sviluppo del pensiero durandiano è quella terza stesura, per la quale sono stati fissati come *terminus a quo* il 1317, e *terminus ad quem* il 1327, anno in cui Bernardo Lombardi lesse a

⁸ J. KOCH, op. cit., p. 204 e ss.

⁹ *Ibidem*, p. 222 e ss. e p. 340 e ss.

Parigi le Sentenze citando appunto la terza redazione durandiana ¹⁰.

Non meno pregna di interrogativi è la vita ufficiale del Nostro che nel 1313 viene nominato dal papa Clemente V lettore del Sacro Palazzo, posto lasciato allora vacante dal tomista Pietro da Godino divenuto cardinale. La data è significativa nella vita di Durando (è l'anno del Capitolo di Metz) e, d'altra parte, il pontefice aveva già altre volte mostrato di non essere d'accordo con le prese di posizione dell'Ordine. Giovanni XXII (papa nel 1317) sembra dapprima propenso ad indirizzare Durando alla carriera politico-diplomatica affidando al Nostro un incarico con potere di scomunica. A missione felicemente compiuta Durando viene eletto vescovo di Limoux e, come tale, liberato dalla obbedienza all'Ordine. Nello stesso anno il papa rimuove dalla carica il Generale dell'Ordine, quel Berengario di Landorra che nel 1313 aveva radunato la commissione di censura a Durando, nominandolo vescovo di Compostella.

È certamente di difficile valutazione questa serie di atti — e i seguenti — di Giovanni XXII nei riguardi di Durando ¹¹, ma sarà bene tuttavia tener presente che il pontefice doveva essere ben interessato alla unità e alla pacificazione dell'Ordine che lo sosteneva nella polemica contro i Francescani e nella lotta contro Luigi di Baviera.

L'elevazione al vescovato di Limoux segna una svolta importante nella produzione scientifica di Durando: se il periodo parigino era stato fecondo di opere (i *Quodlibeta*, le *Quaestiones de habitibus* e quelle *de libero arbitrio*, la *Retractatio* del '12-'13, oltre alle già citate), non meno lo era stato il soggiorno avignonese, prolungatosi per quattro anni e mezzo, durante i quali Durando aveva composto, oltre ai tre *Quodlibeta* ¹², la seconda redazione del primo *Quodlibet* parigino.

La produzione scientifica del Nostro, oramai vescovo, si pola-

¹⁰ *Ibidem*, p. 72 e ss.

¹¹ *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXVII, voce *Jean Duèse*, pp. 452, 591 e ss., 599 e ss.

¹² Vedi P. T. STELLA, *Introduzione*, in *Quodlibeta Avenionensia tria*, Zürich 1965.

rizza sull'ultima stesura del suo *Commento*: gli affari della curia vescovile dovevano essere onerosi a Puy dove, trasferito nel 1318, trovò una situazione caotica, e poi a Meaux (1326). Solo nel '29 Durando poté metter mano ad una nuova breve opera: il trattato *De Origine iurisdictionum quibus populus regitur* (steso dopo che il Nostro prese parte a Vincennes ad una conferenza che discuteva il rapporto fra potere spirituale e potere temporale).

Alla autorità di teologo di Durando (che già interpellato dal pontefice nel 1318 a proposito dei beni e della povertà si era pronunciato contro le tesi francescane) Giovanni XXII ricorre nel '26 nominandolo membro della commissione delegata ad esaminare le tesi dell'Occam. Nel documento conclusivo la firma di Durando manca a proposito di un punto molto rilevante, una accusa di pelagianesimo, censura che, come è noto, era stata mossa a Durando fin dal primo indice degli *e r r o r i*. La presenza di Durando nella commissione, secondo Ehrle, doveva assicurare la imparzialità del giudizio, fatto del resto confermato dalla presenza di due vescovi degli Eremiti di S. Agostino, non lontani *a priori* dalle tesi di un francescano.

Del 1333 è l'altra, e l'ultima di tutta la sua produzione, opera nuova di Durando vescovo, il trattato *De visione Dei*. Interpellato dal pontefice perché esprimesse un giudizio sulla teoria della visione beatifica, Durando risponde con il suo trattato dove sostiene una tesi antitetica a quella del pontefice. Per tutta risposta Giovanni XXII deferisce ad una commissione di tredici membri (in verità varia per composizione e indirizzi) il compito di esaminare il trattato durandiano. La commissione (che doveva giudicare anche Tommaso Walleis) estrae undici articoli dal *De visione Dei* di Durando, mentre sedici sono gli *e r r o r i* (ossia le divergenze dalla tesi papale) indicati in una discussione anonima, forse composta su richiesta del papa.

Ma — come è noto — tutt'altro che univoche erano le opinioni e le posizioni a proposito della validità della tesi pontificia: il futuro Benedetto XII (interpellato dallo stesso Giovanni XXII) dà un sostanziale appoggio alla tesi durandiana criticando anche il metodo di esame della commissione, che aveva preso in considera-

zione proposizioni isolate dal contesto. Anche il confratello O. P. Armando *de Pulchro Visu*, allora maestro del Sacro Palazzo, difende la tesi durandiana. Del resto non mancavano voci — numerose e per noi anonime — che pur dando ragione alla teoria pontificia invocavano tolleranza per i dissenzienti: la articolazione delle varie opinioni oltre che la autorevole presa di posizione di molti portarono la polemica alla conclusione nota.

Ciò va però oltre la vita del Nostro che si chiude nel 1334, il 10 settembre, come registrano i necrologi della Chiesa di Meaux.

* * *

Gli interrogativi che scaturiscono e si affollano dalla pur schematica serie di fatti che abbiamo elencato si possono unificare in più direzioni:

a) la posizione durandiana nel quadro della politica pontificia avignonese;

b) il peso della influenza di alcuni personaggi, soprattutto dell'ambiente parigino, contemporanei o immediatamente precedenti, ma soprattutto

c) la esistenza, il rilievo e la unitarietà di una *via Durandi* (come alternativa alla *via Thomae*) nel quadro generale della critica al tomismo all'esterno e all'interno dell'Ordine.

Quanto al primo punto la nomina di Durando a maestro del S. Palazzo dopo il tomista Pietro Godino, la già ricordata rimozione di Berengario e la elevazione al vescovato, ma soprattutto l'essere interpellato per tre volte (nel '18, nel '26, nel '33) su problemi specificamente teologici e in forma ufficiale dal pontefice sono tutti elementi che sembrano indicare non solo un indiscusso rilievo del personaggio, ma anche una utilizzazione di certe qualità dell'atteggiamento durandiano. Alludo alla particolarità della sua posizione rispetto alla linea dell'Ordine e quindi ad una certa garanzia di imparzialità (o almeno di non estremismo) che la sua presenza poteva offrire nelle commissioni e nei giudizi.

Più complessa e — allo stato attuale — più ricca di contrasti e

interrogativi che conclusioni appare la interpretazione della posizione durandiana in rapporto ad altri atteggiamenti di maestri contemporanei o immediatamente precedenti che ebbero con il Nostro una qualche connessione per ambiente o analogia di pensiero.

Primo fra tutti Duns Scoto, il piú noto dei maestri parigini dell'epoca, il cui pensiero è senz'altro ben presente al Nostro sia per ciò che riguarda la linea della problematica e la struttura della discussione sia per alcuni specifici interrogativi che ritornano nella meditazione e nella polemica durandiane.

Nel presente lavoro si sono indicati per lo piú i passi corrispondenti del commento scotista al fine di agevolare la decifrazione delle analogie piú puntuali. Ma se il riferimento allo Scoto è possibile, il confronto con altri è arduo e qualche volta si riduce — allo stato presente — ad una semplice indicazione o persino ad un *s o s p e t t o*¹³.

Di Raoul il Bretone, ad esempio, sappiamo soltanto che a cavallo dei due secoli condusse una critica alla dottrina tomista della *species* che potrebbe non essere estranea a quella durandiana. Ma anche personaggi come Pietro d'Alvernia e Giacomo di Metz (per i quali il Gilson ha stabilito una ideale genealogia che sfocerebbe in Durando)¹⁴ rimangono ancora in gran parte ignoti, mentre è chiaro che risulterebbe soprattutto interessante stabilire con piú precisione la posizione del secondo, ospite del convento di S. Giacomo, dove fu anche Durando, e assai polemico verso il pensiero tomista.

Vi sono poi almeno tre personaggi — senz'altro piú noti dei precedenti — che per alcuni versi sembrano inserirsi nella medesima problematica con atteggiamenti a volte analoghi e a volte contrari a quelli di Durando: Goffredo da Fontaines¹⁵, Enrico di Gand ed Egidio Romano¹⁶. Il primo e l'ultimo pur essendo di formazione tomista recano contributi dialettici all'interno di questo indirizzo, mentre di Enrico di Gand, molto spesso bersaglio o punto

¹³ *Histoire litt. de la France*, vol. XXXVI, p. 69 (voce a cura di P. Fournier).

¹⁴ E. GILSON, *La philosophie au M. Age*, Paris 1947, p. 623.

¹⁵ Si veda ad esempio F. J. ROENSH, *Early Thomistic School*, Dubuque 1964, pp. 104-106.

¹⁶ *Ibidem*, p. 284.

di riferimento della critica durandiana, sono ben note sia la fondamentale ispirazione agostiniana che la influenza di Giacomo di Metz per quello che riguarda la teoria dei *modi essendi* che ha tanta parte nella discussione durandiana sulla *relatio*¹⁷.

Netta opposizione al tomismo presentano due carmelitani — Gerardo da Bologna¹⁸ e Guido Terrena¹⁹ — che tuttavia polemizzarono anche contro il *primum scriptum* e il primo *Quodlibet* parigino del Maestro Risolutissimo: analogie e continuità con l'atteggiamento durandiano sembrano però reperibili nella dottrina dell'essere e dell'essenza e in quella della astrazione.

Mi limito qui — dato il carattere di questo lavoro — a queste indicazioni estrinseche: nella maggior parte dei casi ricordati non si potrà averne conferma se non dopo che una lettura analitica dei testi (e qualche volta attendiamo persino l'edizione delle opere) ci avrà dato accesso ad un materiale piú ampio e solido.

Il rapporto piú interessante da illuminare resta però quello fra la posizione durandiana e il quadro generale del tomismo dell'Ordine.

Come è noto la fama prevalente e piú antica di Durando è quella di antitomista. Ciò fa sorgere degli interrogativi almeno sin da Antonio Florentino²⁰. A questa fama è connessa l'indicazione di un passato tomista del Nostro. Il Koch spiega l'affermazione del mutamento durandiano, da un atteggiamento tomista alla posizione di *impugnator*, rifacendosi alla esistenza della seconda e della terza redazione e alla probabile scomparsa della prima redazione che cessò di circolare abbastanza presto (alla fine del XIV secolo). A chi dunque non conosceva la prima redazione il confronto tra la seconda e la terza doveva far nascere la impressione di un passaggio da posizioni tomiste ad una chiara polemica contro il *Doctor*

¹⁷ Si veda ad esempio J. PAULUS, *Henri de Gand*, Paris 1938.

¹⁸ J. KOCH, op. cit., p. 384.

¹⁹ *Ibidem*, p. 388 e K. MICHALSKI, *Le criticisme e le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle*, « Bulletin de l'Academie polonaise de sciences et lettres », Krakow 1925, p. 74.

²⁰ V. la citazione riportata dal KOCH (op. cit., p. 187 nota 1) e *Scriptores O. P. recensiti*, Paris 1719, p. 589.

Angelicus. La argomentazione tuttavia, da un lato, si basa sulla supposizione che la prima redazione non fosse piú nota nemmeno nel suo contenuto generale (antitomista), che aveva suscitato tanto scalpore e, d'altro lato, tende a identificare quella *Summa notabilis* (il cui manoscritto il Quetif cercò invano) con la seconda redazione (*notabilis* appunto nel XV secolo)²¹.

È forse possibile indicare un'altra via di spiegazione alla affermazione di un *p a s s a t o t o m i s t a* del Nostro; e questa è fondata: *a*) sulla sostanziale fedeltà al linguaggio aristotelico-tomista di Durando, *b*) sulla permanenza di classiche tesi tomiste e impostazioni particolari di problemi²². I due punti si possono riassumere nella fondamentale estraneità di Durando all'agostinismo e ad una sua particolare collocazione nel quadro storico della opposizione al tomismo. Questo punto apre un altro problema. Di che tipo è l'antitomismo di Durando? Si può attribuirgli una direzione precisa?

La piú nota reazione al tomismo all'interno dell'Ordine dei Predicatori è quella della generazione contemporanea a Tommaso che sembra aver avuto il suo centro in un fondamentale anche se controverso agostinismo²³. Ma i Capitoli Generali dell'Ordine parlano chiaro anche per ciò che riguarda una reazione al tomismo del XIV secolo: i Predicatori che hanno trovato la legittimazione della loro autonomia intellettuale nel *corpus* tomistico continuano con fermezza il lavoro di difesa della *via Thomae* colpendo ogni deviazione. In questa *escalation* la prima tappa è quella del Capitolo Generale di Saragozza (1309) nella quale — come si è visto — si procede ad una identificazione dell'insegnamento dell'Ordine con la dottrina tomista²⁴. La scientificazione della teologia operata dal-

²¹ J. KOCH, op. cit., p. 180.

²² V. p. 87 e ss.

²³ Si vedano ad esempio F. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin...*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 1913, p. 266 e ss. e il già citato libro del Roensch, p. 170 e ss.

²⁴ *Acta...*, p. 38: «Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino...». Ma già nel 1286 il Capitolo Generale di

l'Aquinate è il punto piú rilevante della struttura della sua dottrina: non solo l'Ordine ma anche la Chiesa (come testimonia la canonizzazione di Tommaso nel 1323) interviene quindi ad assicurare la egemonia della dottrina tomistica. Ma le repliche e le resistenze non vanno minimizzate anche se non costituirono forse mai una vera alternativa: la *via* di un Durando (come forse di un Giacomo di Metz) si presenta proprio per questo piú come una opposizione che una realizzazione di un sistema completamente decifrabile e organico. In sede storiografica è dunque spiegabile la assimilazione dell'atteggiamento durandiano a quello francescano-agostiniano (il che chiarisce inoltre la attribuzione al Nostro del *Correctorium* di Guglielmo di La Mare)²⁵ o al generico agostinismo della prima generazione domenicana contraria a Tommaso²⁶ o, persino, la proiezione ad un senso nominalista-occamista dell'antitomismo del Nostro²⁷.

Queste assimilazioni non sembrano — e la lettura del testo durandiano ne darà credo conferma — storicamente e criticamente corrette: la sostanziale estraneità (e qualche volta l'opposizione) di Durando alle varie tesi agostiniane sarà perlomeno illuminata dal rapporto fra la sua posizione e quella di Enrico di Gand e dalla estesa critica a quest'ultimo in sede di teoria della conoscenza.

Quanto all'interpretare l'antitomismo durandiano in direzione occamista mi pare che si possa notare sin d'ora, come ha già rilevato il Koch, che gli interessi del Maestro Risolutissimo sono (come

Parigi aveva esortato « ogni domenicano, per quanto gli fosse possibile a dedicarsi, a promuovere o, nel caso, a difendere la dottrina del fratello Tommaso d'Aquino di celebranda memoria » (*Acta*, p. 235).

²⁵ J. KOCH, op. cit., p. 189.

²⁶ V. ROENSH, op. cit., pp. 170-189. Il GILSON (op. cit., p. 626) insiste sull'agostinismo del Nostro.

²⁷ Per la qualifica di *nominalis* attribuita cosí chiaramente a Durando nella tradizione della Scolastica della Controriforma (qualifica che è alla base dell'accostamento all'Occam), si veda P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma*, Firenze 1968, v. indice analitico alla voce Durando.

Le voci *Durand de S. P.* e *Frères Prêcheurs* (la prima del Godet e la seconda del Mandonnet) nel *Dictionnaire de théologie catholique*, entrambe del 1924 riprendono questa assimilazione alla linea nominalismo-occamismo, rispecchiata poi anche da N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Torino 1949, vol. I, p. 519.

dello Scoto e di altri prima di Occam) prevalentemente di tipo metafisico-gnoseologico e non logico. Questo d'altra parte non deve farci concludere ad un realismo durandiano²⁸, se vogliamo tener fede ad una prospettiva storica e quindi dinamica del nominalismo (affermazione della realtà individuale ed empirismo come teoria della conoscenza), ma rende piú critica e meno fatale la direzione *occamista* della sua polemica al tomismo. A questa visione d'insieme delle varie resistenze al tomismo si deve aggiungere anche quella delle varie interpretazioni o fedeltà al tomismo.

Qual è il limite del tomismo dei contemporanei di Durando? La difesa delle tesi dell'Aquinate *quoad omnes conclusiones*, o una specifica volontà di essere tomista, o, piú particolarmente, la fedeltà alla dottrina della unicità della forma sostanziale?²⁹ Nel primo senso non è tomista neppure un Erveo Natale, nel terzo lo è anche Durando.

Ma è chiaro almeno il peso e il senso globale della opposizione al Nostro di uomini come Erveo, Pietro della Palude, Giovanni di Napoli e Giacomo da Losanna³⁰.

I testi di questi attendono in parte di essere ancora editi e comunque di essere analiticamente esplorati ed esposti: solo in tal modo sarà possibile una piú precisa stima della dialettica delle opposizioni e della definizione storica di *tomismo*. Si potrebbe spiegare in tal modo anche l'accento al *passato tomista* del Nostro: agli occhi dello storico del XV secolo le puntate polemiche di Durando contro l'Aquinate dovevano risaltare da un contesto sostanzialmente alieno all'agostinismo di altre posizioni. Era quindi possibile congetturare il passaggio da una posizione di fedeltà al tomismo ad una *impugnatio* (gratuita e capricciosa per il

²⁸ Il DE WULF (*Storia della filosofia medievale*, trad. it., Firenze 1949, vol. III, p. 23) parla *significativamente* di affinità al realismo (!) abelardiano.

²⁹ V. ROENSH, op. cit., pp. 1-19.

³⁰ Si noti che anche fra questi personaggi, tomisti dichiarati, non mancarono opposizioni non solo marginali: Pietro della Palude è criticato da Erveo e da Giacomo da Losanna (v. ROENSH, op. cit., p. 131), Giovanni da Napoli dal tomista Bernardo d'Alvernia (*ibidem*, p. 106).

cronista)³¹. La posizione di Durando, in ultima analisi, appariva piú enigmatica e singolare di quella di un Robert Kilwardby (che proveniva da una formazione agostiniana): all'inizio del XV secolo rinnegare il tomismo già trionfante all'interno dell'Ordine e controbatterlo da parte di un domenicano allevato in questo clima, poteva essere spiegato sulla base di una *v o l u b i l i t à* psicologica. Il presente lavoro si propone di prescindere appunto da questa interpretazione (che finiva per attribuire a Durando esclusivamente doti di carattere) e di esaminare se esista una direzione all'aristotelismo antitomista del Nostro.

* * *

L'opera di Koch ha avuto — come è noto — il grande merito di mettere in rilievo la struttura dinamica dell'opera durandiana che si sviluppa in tre stesure dal 1303 al 1327. Inoltre sullo stesso argomento — e specchio della polemica con l'Ordine — Durando compose le *Excusationes* e le *Additiones*³².

Nel complesso della produzione sulle Sentenze è tuttavia da notare il particolare rilievo della terza redazione anche se si può non essere d'accordo sul significato *d e f i n i t i v o* o *c u l m i n a n t e* dell'opera.

Della diffusione e rilevanza storica dell'ultima redazione testimoniano infatti le numerose edizioni di questa stesura (l'unica stampata) e la stessa presentazione di Durando che la riconosce come sua diffidando dall'attribuirgliene altre: quando poneva mano alla terza redazione il Maestro, già vescovo, si trovava al di sopra delle ingiunzioni e delle censure dell'Ordine e, d'altra parte, aveva agio

³¹ Si veda il « ... nescio quo spiritu ductus... » di Antonino Florentino, ripreso da Trithemio (« Cuius mutationis causa quaedam fluctivaga fertur... »). I passi sono riportati dal KOCH (op. cit., p. 187). Anche in *Scriptores O. P. recensiti* (p. 586) si ribatte questa interpretazione (« ... hoc fraeno coerceri non patiens genio se totum permisit suo »). Le edizioni cinquecentesche del *Comento* riportano tutte nella prefazione il giudizio di Antonino Florentino.

³² Anche nei *Quodlibeta* Durando riprende alcuni temi del *Comento* (si vedano ad esempio le *quaestiones primae* dei tre *quodlibeta* di Avignone [*Quodlibeta Avenionensia tria*], Zürich 1965).

di rivedere e completare quel commento che lamentava gli fosse stato sottratto incompiuto³³.

Rimane tuttavia l'interesse e, direi, la necessità di uno studio longitudinale del Commento durandiano anche se alcuni dati di fatto si oppongono ancora al completamento di questo tipo di indagine. Al presente la stesura del 1308 (A) ci è nota solo per quanto riguarda il primo e il quarto libro (mentre il secondo si deve ricavare in gran parte indirettamente dalla analisi critica di Pietro della Palude e il terzo — come ha dimostrato il Koch — è identico a quello della terza redazione). Quanto alla seconda stesura (B) possediamo i manoscritti del II, III e IV libro ma non del I (il più filosoficamente impegnato)³⁴.

La tesi del Koch³⁵ — anche se questo sembra controvertibile³⁶ — è che della seconda redazione non sia mai esistito un primo libro effettivamente distinto da quello della prima stesura.

Il presente lavoro vuole rappresentare un primo, a mio parere, necessario studio per la conoscenza del pensiero di Durando: isolando il commento nella sua terza redazione non si propone di enuclearlo né dal contesto dello sviluppo del pensiero del Nostro né dal quadro della polemica dei contemporanei, ma di offrire una lettura analitica e strutturale delle questioni filosofiche (le più discusse e controverse) in modo da poter contare su un elemento sicuro di confronto.

Quanto alla scelta delle questioni è certo che potevano essere in numero maggiore come, d'altra parte, è chiaro che alcuni elementi filosofici sono contenuti in questioni strettamente teologiche.

Tuttavia mi pare che queste da me scelte possano già offrire un quadro unitario ed essenziale della filosofia di Durando a cominciare soprattutto dal Prologo che è un attacco diretto alla linea della politica culturale dell'Ordine.

³³ V. KOCH (op. cit., p. 68).

³⁴ Si veda lo specchietto del KOCH (op. cit., pp. 184-186).

³⁵ J. KOCH, op. cit., p. 71 e ss.

³⁶ Si veda nell'*Inventario dei libri della biblioteca di S. Domenico in Perugia*, Roma 1962, a cura di T. Kaeppli a p. 252 il riferimento: « *Commentum Durandi O. P. super primum librum Sententiarum et est secundum opus suum super dicto primo Sententiarum* ». Il testo non è fra i ritrovati.

AVVERTENZA

La edizione del Commento qui utilizzata, per le citazioni e la trascrizione del testo, è quella di Lione 1558, ma per alcuni passi contenuti in pagine deteriorate della copia lionese sono ricorsa ad una copia dell'edizione di Venezia 1589. Nelle note la edizione di Lione è indicata con *L*, quella veneziana con *V*.

PARTE PRIMA

LA TEOLOGIA È UNA SCIENZA?

Il Prologo al *Commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo* occupa nell'edizione di Lione 1558 undici folii. Esso è diviso in otto questioni estranee allo schema lombardiano¹ ma che si inseriscono, con grande ampiezza, nella polemica dell'epoca, seguendo, se non puntualmente, almeno molto da vicino la trama scotista².

Le otto *quaestiones* sono:

« *utrum theologia sit scientia* » — « *utrum lumine alio a lumine fidei supposito sit proprie scientia* » — « *utrum viatori possit communicari scientia de articulis fidei* » — « *de unitate theologiae* » — « *de subiecto theologiae* » — « *utrum theologia sit practica an speculativa* » — « *de subalternatione scientiae* » — « *de subalternatione metaphysicae* »³.

Possiamo ripartire le otto questioni in tre sezioni omogenee: la prima è una discussione sulla scientificità della teologia che prende in esame alcune tesi contemporanee (fra le quali quella di Enrico di Gand); la seconda è un esame della struttura della *theologia* a prescindere dal suo carattere scientifico (quarta e quinta *quaestio*); la terza è una disamina dei rapporti che, secondo la tesi tomista, collegherebbero la teologia alle scienze aristoteliche. Il punto focale della discussione — la scientificità della teologia — è problema ante-

¹ Il testo del Lombardo non fa cenno a nessuna problematica prima di iniziare la esposizione delle varie *auctoritates* della *distinctio prima* (sulle *res quibus fruendum est*), ma nella *distinctio tertia* (« *quomodo per creaturam potuerit cognosci creator* ») dopo aver accennato alle autorità religiose e filosofiche conclude « *per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis non potest haberi sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione* » (MIGNE, P. L., 192, ff. 530-6). In questa Prima Parte è utilizzata nelle note solo l'edizione di Lione 1558.

² DUNS SCOTO, *Opera omnia*, XIV, Civitas Vaticana 1950: Prologo: *I quaestio* « *utrum necesse sit viatori aliquam doctrinam sibi supernaturaliter revelari* »; *II q.* « *de subiecto theologiae* »; *III q.* « *de theologia ut scientia* »; *IV q.* « *de theologia quatenus scientia practica* ».

³ V. DURANDO, *In sententias*, Lion 1558, ff. 1-11.

riore alla metà del XIII secolo e la impostazione si può ritrovare in Guglielmo di Auxerre, forse il primo a porre il parallelo scienza-teologia (ossia *principia per se nota - articuli fidei*)⁴ che sta alla base della formulazione di Tommaso⁵ e di quella più schematica ed esemplare di Ulrico di Strasburgo⁶.

Il Guelluy, considerando la questione parallela nell'Occam, ne dà una rapida ma indicativa storia⁷; ma gioverà forse ricordare come il problema non si presenti semplicemente come un *a u t - a u t*.

Accanto alle voci riecheggianti il concordismo tomista, ve ne sono altre che pur mantenendo il concetto-cardine di *subalternatio* ne attenuano la rigosità di significato⁸, senza dimenticare poi i portavoce del tradizionalismo di tipo agostiniano tendente a sottolineare il divario fra scienze e sapere religioso⁹.

Erveo Natale — che dà un panorama delle varie posizioni sul problema¹⁰ — e Duns Scoto costituiscono la trama essenziale sulla quale si snoda la discussione durandiana che, come vedremo nei casi particolari, sembra anticipare qualche volta, anche terminologicamente, critiche e soluzioni occamiste.

Duns Scoto è il primo a inserire chiaramente la problematica teologica in un contesto più ampio e carico di suggestioni più propriamente filosofiche, connettendola alla teoria della conoscenza e alla discussione sulle possibilità della *ratio*¹¹.

Già da questi brevi cenni appare chiara la qualità e l'interesse filosofico della polemica forse più notevole del XIII-XIV secolo: la permeabilità della fede alla ragione e la autonomia della filosofia.

⁴ V. R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez G. d'Occam*, Paris 1947, p. 34.

⁵ GUELLUY, op. cit., p. 36 e ss.

⁶ V. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1944, p. 372.

⁷ GUELLUY, op. cit., cap. I.

⁸ GUELLUY, op. cit., p. 48 e M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1943, p. 91 e ss.

⁹ GUELLUY, op. cit., p. 35; la posizione di S. Bonaventura è esemplare in questo senso.

¹⁰ GUELLUY, op. cit., p. 60 n. 1.

¹¹ GUELLUY, op. cit., p. 67 e ss. e anche, per la portata del problema, p. 255.

I

LA SCIENTIFICITÀ DELLA TEOLOGIA

La discussione verte dapprima, in modo generale, sulla scientificità della disciplina teologica, ma come in altri commentari alle *Sentenze* dell'epoca¹², questo problema centrale costituisce il punto di partenza per una analisi più propriamente filosofica sul concetto di scienza, con digressioni ad una particolare teoria della conoscenza.

Theologia viene assunta secondo una definizione tripartita che sembra propria dello stesso Durando¹³ e verrà poi in seguito ripresa: *a*) la teologia è l'*habitus* di credenza nella Sacra Scrittura¹⁴; *b*) è la difesa e la chiarificazione di ciò che la Scrittura ci tramanda¹⁵; *c*) è la deduzione degli articoli di fede secondo un pro-

¹² È soprattutto nei commentari di DUNS SCOTO: *Opera omnia*, Civitas Vaticana 1950, XVI; v. GUELLUY, op. cit., p. 44 e ss.

¹³ V. GUELLUY, op. cit., p. 53.

¹⁴ DURANDO, *In sententias P. Lombardi libri quattuor*, Lion 1558, f. 2 r. 6: « Circa quaestionem istam proceditur sic: quia primo ponetur quaedam distinctio Theologiae: et secundo iuxta membra illius distinctionis respondebitur ad quaestionem. Quantum ad primum notandum est, quod Theologia videtur posse accipi tripliciter: uno modo pro habitu, quo solum vel principaliter assentimus his, quae in Sacra scriptura traduntur, et prout in ea traduntur. Et hoc rationabiliter. Si enim scire ea, quae continentur in libris Naturalibus Aristotelis, et quoruncumque aliorum Philosophorum, vocatur communiter naturalis Philosophia: multo magis scire ea quae in Sacra Scriptura continentur debet vocari Theologia quia Naturalis Philosophia non est scire quod Aristoteles vel alii Philosophi senserunt: sed quia habeat veritas rerum; unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia, scire quid Aristoteles senserit, sed potius error. Sed vere theologia dicitur scire eorum mentem qui sacrum canonem Spiritu Sancto inspirante tradiderunt: quia intellectus eorum numquam deviant a veritate rerum ».

¹⁵ DURANDO, op. cit., f. 2 r. 7: « Secundo accipitur Theologia pro habitu, quo fides, et ea quae in Sacra scriptura traduntur, defenduntur et declarantur, ex quibusdam principiis nobis notioribus. Et sic accipit eam Augustinus — li. de *Trinitate*. — dicit enim, quod huic scientiae tantummodo tribuitur illud; quo fides saluberrima gignitur, nutritur defenditur et roboratur. Et subdit immediate, qua scien-

cedimento affine a quello della *scientia*, « a principiis ad conclusiones »¹⁶.

Nella triplice accezione è chiaro il progresso di impegno scientifico del lavoro del teologo, per definizione già al di fuori della scienza nel primo caso, mentre sarà appunto il terzo caso la definizione più *communis*, ossia la posizione tomista, su cui verterà più accesa e ampia la discussione.

Stando alla prima definizione la teologia è assimilabile alla fede e il suo strumento specifico viene individuato nella *auctoritas*; di conseguenza il problema viene ad assumere la forma: — la fede è scienza? — e, in modo particolare: « Fides et scientia possunt esse simul de eodem? »¹⁷.

La seconda definizione sottolinea nella teologia l'uso di uno strumento distinto da quello della fede — la *ratio* — collaboratrice concorde della autorità. La ispirazione è agostiniana e la domanda iniziale si risolve nell'interrogativo sulla concordanza di fede e ragione¹⁸.

La terza definizione è la più radicale e il problema che ne sorge è dunque più ampio. Il procedere deduttivo dagli articoli di fede è *d i m o s t r a t i v o* (ossia ha le proprietà del procedere scienti-

tia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant fide plurimum. Aliud est enim, scire tantummodo quid homo credere debeat: aliud autem scire quomodo hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur: quam proprio vocabulo apostolus ad Corinthios scientiam appellare videtur: verba sunt Augustini. Ex quo satis apparet, quod ipse vocat scientiam Theologiae habitum, quo fides et scriptura defenduntur et declarantur. Sic etiam accipit, et intendit eam tradere Magister sententiarum in Prologo dicens, sic fidem nostram adversus errorem carnalium hominum turris Davidicae clipeis munire, vel potius munitam ostendere... ».

¹⁶ DURANDO, op. cit., f. 2 r. 8: « Tertio accipitur Theologia comunius (nescio si verius) pro habitu eorum, quae deducuntur ex articulis fidei, et ex dictis Sacrae Scripturae, sicut conclusiones ex principiis: et hic modus nunc vertitur communiter in ore loquentium... ».

La paternità « tomista » è indicata dallo stesso Durando (v. anche GUELLUY, op. cit., p. 57).

¹⁷ DURANDO, op. cit., f. 2 r. 9.

¹⁸ DURANDO, op. cit., f. 2 r. 10; sul carattere « agostiniano » della seconda definizione v. GUELLUY, op. cit., p. 54.

fico)?¹⁹. Ma, come vedremo, Durando risale piú in là, individuando la peculiarità degli articoli di fede e denunciando la loro mancanza di evidenza (concetto della definizione molto precisa).

Sarà bene innanzi tutto notare la differenza fra la *ratio* della seconda e quella della terza definizione anche se il divario si farà piú chiaro e circostanziato proprio nella discussione dei due punti.

È indubbio che la *ratio* della seconda definizione, di ascendenza agostiniana²⁰, si caratterizza soprattutto come differente, ed ausiliare, dalla *auctoritas* su cui poggia la fede dei semplici: si tratta di un *habitus* piú persuasivo che scientifico, una chiarificazione all'interno del discorso teologico, estranea ai rigorosi procedimenti dell'aristotelismo. Per definizione invece la *ratio* dell'ultima definizione di teologia pretende alla scientificità del procedere sillogistico al quale si richiama apertamente.

Il problema è dunque affrontato in modo chiaro solo nella radicale discussione della tesi tomista e nella sua confutazione sarà implicita l'alternativa di una teologia o assimilata alla semplice fede (di cui si sottolineerà il valore meritorio e pratico) o razionale e scientifica. Qualsiasi via di mezzo — teologia difensiva e chiarificatrice dei misteri o persuasiva — non avrà per Durando senso alcuno.

Nella formula stessa della prima definizione è implicita per Durando la risposta negativa all'interrogativo e, insieme, l'atteggiamento generale proprio dell'autore nella problematica sulla scientificità della teologia. Ma si potrebbe obiettare che la teologia non può essere assimilata alla semplice fede (i *quidam* sono di ardua identificazione)²¹ proprio per la presenza di una deduzione, interna al discorso teologico, di alcune proposizioni da altre, come ad esempio la resurrezione della carne d e d o t t a da quella di Cristo. Una sorta di logica interna al discorso del teologo dimostrerebbe quindi che il suo sapere non è semplice fede.

¹⁹ DURANDO, op. cit., f. 2 r. 11; la qualifica « communis » si riferisce costantemente alla dottrina di Tommaso. V. anche DURANDO, op. cit., 2 v. 37.

²⁰ DURANDO, op. cit., f. 2 vv. 14-18.

²¹ Contro la identificazione fede-teologia potevano in effetti obiettare molti da piú parti e la indicazione della posizione risulta troppo generica.

La replica di Durando è chiara: la deduzione non è fatta « ut humana ratione inventa » ma ispirata dalla stessa fiducia in Dio e non si presenta dunque come un processo essenzialmente differente da questa ²².

Ma anche la presenza di una acquisizione del contenuto della Sacra Scrittura non distingue la teologia dalla fede semplicemente tale. Infatti — nota Durando — l'*habitus* acquisito con studio e dottrina « de se non facit assensum » ²³; il carattere per così dire teologico si acquista con l'assenso che si fonda sul moto spontaneo della fede (« non assentiunt nisi qui credunt sacram scripturam esse a Deo inspiratam ») ²⁴ per cui fede e teologia in ultima analisi sono la stessa cosa. Lo studio rende solo noto il contenuto del sacro testo non possedendo in sé nessun potere persuasivo (e tanto meno dimostrativo, come vedremo).

Quanto alla seconda definizione Durando ne dà un'ampia analisi, tipica del suo stile di ragionamento ²⁵. La fede viene analizzata nel suo duplice carattere di fiducia nella autorità umana e nella parola divina.

²² DURANDO, op. cit., f. 2 v. 15: « Ad primum istorum, quod contra primum membrum distinctionis, discendum est ad maiorem, quod per fidem solum assentitur alicui, ut revelatum est a Deo et non ut est ab alio deductum, deductione pure fundata super natura rerum, seu deductione humana: sed si deductio tenetur ut a Deo inspirata, vel ipsa deducta traduntur alibi in Sacra Scriptura, ut absolute a Deo sunt revelata, tunc talis deductio, et ipsa deducta, tenentur ex fide proprie dicta. Deinde dicendum ad minorem, quod quamvis in Sacra scriptura quaedam traduntur, ut deducta ab aliis: tamen illa deductio, ut ad scripturam pertinet, habetur ut a Deo inspirata, et non ut humana ratione inventa: alioquin liceret eam negare, et sic falsificaretur scriptura pro illa consequentia deducta: quod est erroneum. Quaedam etiam talium quae hic traduntur ut ex aliis deducta, traduntur alibi in scriptura, ut absolute revelata, sicut resurrectio nostra quae concluditur ab Apostolo ex resurrectione Christi traditur ut absolute revelata per Christum in Evangelio, in pluribus locis: et omnia talia tenentur solum, vel principaliter, per fidem proprie dictam ».

²³ DURANDO, op. cit., f. 2 v. 16.

²⁴ « fides solum, aut principaliter, facit assentire dictis Scripturae ».

²⁵ Stile che, generalmente parlando, rispecchia le caratteristiche distinzioni delle discussioni dei teologi dell'epoca, ma che, esaminato nei particolari, rivela uno schema di argomentazione che vedremo ripreso con precisione da Occam nei passi paralleli (v. *passim*, op. cit. del GUELLUY).

La prima accezione, secondo la quale *fides* è *opinio*, e anche *debilissima* (in quanto tecnicamente si definisce « locus ab auctoritate »²⁶) gli serve a stabilire alcuni punti utili anche alla disamina della *fides auctoritate divina*.

La discussione sulla possibilità che la fede e la scienza possano « simul esse in eodem homine de eadem conclusione » si articola secondo due parti distinte: la compossibilità di *scientia* e *fides* da un punto di vista formale e la loro effettiva compresenza data la *specialis materia* della seconda.

La distinzione scienza-opinione può avere due sensi²⁷ a seconda che si assumano come *habitus conclusionis* (l'una di conclusione necessaria, l'altra di conclusione che potrebbe anche non verificarsi), o come procedimenti *per medium necessarium* o *contingens*.

Mentre la prima distinzione sembra a Durando meno rigorosa perché *soggettiva*, la seconda, di ordine più precisamente strutturale, gli pare più ampia e scientifica²⁸: infatti anche se

²⁶ DURANDO, op. cit., f. 2 v. 19: « Nunc procedendum est ad pertractandum articulos propositos: et primo primum, videlicet utrum fides et scientia possint simul esse in eodem homine de eadem conclusione. Et ut latius tractetur quaestio, notandum est, quod fides potest capi dupliciter, uno modo pro fide quae innitur auctoritati humanae: alio modo pro fide quae innitur auctoritati divinae. Prima fides non differt ab opinione, qua locus ab auctoritate humana, est topicus, et argumentum inde sumptum, est debilissimum. Et ideo fides, quae tali auctoritati innitur, est opinio debilissima. Propter quod idem est quaerere, utrum talis fides et scientia proprie dicta possint simul esse in eodem, et de eodem, sicut de opinione et scientia. Et in hoc sensu primo tractabitur quaestio et postea de fide, quae innitur auctoritati divinae et de scientia dicetur ».

²⁷ DURANDO, op. cit., f. 2 v. 20 e 23.

²⁸ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 23: « Alio modo potest accipi distinctio scientiae et opinionis, ex parte mediorum, ex quibus procedunt. Nam scientia procedit per medium necessarium. Opinio vero per medium probabilem et contingentem, vel quod aestimatum tale. Et ista distinctio videtur magis propria, quam prima: quia licet distinctio consilium habituum, puta scientiae a scientia debeat accipi ex parte obiecti magis quam ex parte medii, quod est in omnibus scientiis consimile formaliter, quia est necessarium, quamvis unum dicat propter quid, aliud quia de quo nihil est ad propositum: tamen distinctio dissimilium habituum, qui possunt esse eiusdem obiecti, tam incomplexi, quam complexi quemadmodum sunt opinio et scientia oportet quod sumatur ex parte mediorum ex quibus procedunt. Hoc etiam necesse habent fateri illi, qui contradicunt, quod circa unumquodque scibili est dare habitum opinativum quod non est nisi conclusio eadem posse esse scita et opi-

scienza e opinione non sempre differiscono per ciò che riguarda la conclusione (soltanto l'atteggiamento del soggetto, elemento psicologico non preciso, le differenze), si distinguono invece sempre « ex parte mediorum ».

Nessuna *formalis repugnantia* esiste nei due casi fra scienza e opinione²⁹, ma, concretamente, quando l'*opinans* è persuaso della *contingenza* del *medium* non gli è possibile avere scienza del medesimo oggetto dal momento che il suo atteggiamento è di esitazione (*formido*) nei confronti del suo stesso sapere³⁰. Paradossalmente quando il soggetto si inganna e crede necessario il *medium*, che è invece contingente, si può dire che scienza e opinione

nata. Non ergo necessario differunt scientia et opinio ex parte conclusionum: sed differunt semper necessario ex parte mediorum, ex quibus procedunt: ita ut scientia sit habitus conclusionis conclusae per medium necessarium, de cuius necessitate evidenter constet scientia; opinio vero sit habitus conclusionis conclusae per medium quod est contingens, vel aestimatur esse contingens. Accipiendo autem sic scientiam et opinionem, possunt vere scientia et opinio simul esse in eodem homine de eodem conclusione, secundum actum, nec saltem secundum habitum ».

²⁹ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 25.

³⁰ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 27: « Si autem opinans aestimet medium suum esse contingens, tum tale opinari non potest simul esse cum scire. Cuius ratio est, quia impossibile est hominum eundem cognoscere certitudinaliter aliquam conclusionem et simul formidare de eadem. Haec non sibi invicem opponuntur. Sed per scire cognoscitur conclusio certitudinaliter, sicut conceditur: per opinari autem, si sit unus actus per se et sit per solum medium, quod aestimatur contingens, formidatur de conclusione, ut probatur. Ergo non est possibile, eundem hominem sic opinari, et scire eandem conclusionem... Assumpta minor probatur, quia illa cognitio conclusionis quae est per solum medium, quod aestimatur posse deficere in concludendo talem conclusionem, est cum formidine. Sed opinari, quando est per se quidam actus procedens per solum medium, quod aestimatur contingens cum formidine est talis cognitio: quia de medio, quod aestimatur contingens respectu conclusionis, aestimatur quod possit deficere a concludendo conclusionem illam et sic formidatur de ea, cum illa cognitio sit solum per medium illud. Ergo sit opinari est cognoscere cum formidine. Utraque praemissarum patet ex rationibus terminorum, et per consequens patet tota ratio. Sic igitur patet quod et si plures actus intelligendi possent simul esse, numquam tamen scire et opinari per medium, quod aestimatur contingens, simul esse possent. Et quicquid dictum est de actu opinandi consimiliter potest dici de actu credendi qui innititur auctoritati humanae, et per easdem rationes: quia tale credere est opinari ».

in lui sono *simul* (qualora egli « per aliud medium » abbia del medesimo oggetto scienza rigorosa) ³¹.

La sottile distinzione che si estende in un ampio procedere non è, come può sembrare, una oziosa ed elegante disquisizione di poca utilità pratica al fine dell'analisi del problema assunto; viene qui in luce una differenziazione di piani che Durando avrà sempre presente, il campo della possibilità logica e quello « attuale » della realtà concreta (*communis naturae cursus*). In generale, e ne vedremo più di una applicazione, è il secondo a segnare il discrimine nella discussione e ciò in concordanza coll'atteggiamento empirista del nostro autore ³².

Nel caso specifico — nota l'*inquisitor* — pur non esistendo una opposizione formale (ossia tale che il medesimo *obiectum* sia generato e distrutto da due opposti *habitus*) non si può credere che in uno stesso intelletto si diano d i f a t t o due tipi di conoscenza sul medesimo argomento per vie diverse ³³.

L'interrogativo si fa dunque più circostanziato: il *medium contingens* e il *medium scientificum* (o necessario) possono insieme concorrere a produrre un unico assenso su un medesimo oggetto? « Solum in hoc sensu potest procedere quaestio » ³⁴.

Posto che il *medium* opinativo sia ritenuto appunto tale (o contingente), non si vede la necessità, qualora si possa disporre di un procedimento necessario, di ricorrere a quello (nel caso specifico al *locus ab auctoritate*): « qui habet aliquid certius et evidentius auctoritate non indiget ea ».

Il che significa riducendo il problema ai suoi termini più essen-

³¹ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 27: « et quicquid dictum est de actu opinandi consimiliter potest dici de actu credendi... quia tale credere est opinari ». Questa riduzione drastica del carattere della fede mi sembra il punto più notevole della argomentazione.

³² V. pp. 15-16.

³³ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 38: « non puto quod plures actus intelligendi possunt simul esse in eodem intellectu neque de eodem obiecto neque de diversis ».

³⁴ DURANDO, op. cit., f. 3 r. 29: « ...scientia et opinio dicatur posse stare simul si medium necessarium quod est scientificum et medium contingens quod est natum facere opinionem possunt concurrere ad causandum unum assensum de eadem conclusione ».

ziali: se la teologia può essere razionalmente spiegata, la fede non ha luogo di essere.

La riconferma della autorità non è *impossibilis* né tanto meno annulla la perfezione del nesso sillogistico, ma risulta inutile alla validità della conoscenza e alla certezza dell'assenso: « sic patet principale intentum quantum ad istum articulum videlicet quod medium necessarium quamvis excludat necessitatem auctoritatis tamen non excludit compossibilitatem eius »³⁵.

Solo in questo senso si può dire che scienza e fede (nell'autorità umana) possano stare insieme nel medesimo soggetto: in tal modo la *communis doctrina* di Tommaso è, insieme, accettata e corretta³⁶. Il rimando ad una compossibilità formale (e inutile), priva l'argomento tomistico della sua efficacia e la effettiva concordanza di ragione e fede dell'Aquinate appare svuotata del suo valore. E tuttavia non siamo ancora alla discussione della definizione più precisamente tomistica, e neppure Durando ha ancora affrontato chiaramente il caso specifico della fede nella autorità divina. È già chiaro però che la argomentazione precedente non è essenzialmente diversa da quella che si può condurre a proposito della fede nella Sacra Scrittura: a quella si aggiunge anzi di rincalzo un'altra precisazione a proposito della *materia specialis* del testo sacro. L'alternativa qui è netta: anche supponendo la compossibilità formale di scienza e fede, il *viator* che raggiungesse dell'articolo una conoscenza vera e propria dovrebbe abbandonare per ciò la fede (« ... durum videtur dicere quod fidelis acquirens scientiam quod deus sit unus non credat ipsum esse unum »)³⁷; per salvare il valore peculiare di questa fede (qui non puro strumento conoscitivo come nel caso precedente) resta che per la sua conservazione si debba sacrificare la comprensione scientifica dell'articolo³⁸. È questo valore

³⁵ DURANDO, op. cit., f. 3 v. 36.

³⁶ DURANDO, op. cit., f. 3 v. 37: « et huic concordat communis doctrina quae dicit quod unus homo potest simul cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Thomas prima secundae quaestionis ».

³⁷ DURANDO, op. cit., f. 3 v. 39.

³⁸ « fides non habet meritum ubi humana ratio praebet experimentum » f. 4 r. 46.

che Durando sceglie e fin d'ora quindi nega la dimostrabilità e la razionalità dei principi rivelati.

La indimostrabilità si ricava innanzi tutto dalla impossibilità di applicare alla loro spiegazione sia il procedimento *a priori* che quello *a posteriori*, unici strumenti di una *solutio scientifica*³⁹. Anche se alcuni articoli sembrano avere una *causa*, questa si deve rintracciare nella per noi ignota volontà divina, né d'altra parte nessun effetto ci può far risalire ad una vera *cognitio Dei*⁴⁰. La indicazione che la causalità dei dogmi non è rintracciabile nella razionalità divina mi pare di molto rilievo e del resto si collega al cosiddetto *v o l o n t a r i s m o t e o l o g i c o* condiviso in parte dal nostro autore⁴¹: certo è che viene a mancare nella legge divina una struttura prefissata e la fiducia che la nostra ragione sia anche quella che regge la trama essenziale degli eventi naturali. Da qui l'affer-

³⁹ DURANDO, op. cit., f. 4 r. 40: « Primum est, quod non potest demonstrari, quod ita sit, sicut ponit articulus. Secundum est, quod non potest demonstrari quod articulus nihil impossibile includat. Tertium est quod non omnes rationes quae possunt adduci contra articulum, possunt sic solvi, quod scientifice constet de earum solutione. Primum patet, quia si articulus posset demonstrari, vel hoc esset a priori et per causam, vel a posteriori et per effectum. Non primo modo, quia licet aliqui articuli habeant causam, puta articulus incarnationis, et quidam alii; illa tamen causa, quoad articuli existentiam actualem, est voluntas divina, quae secundum se est nobis ignota. Etiam articulus trinitatis causam non habet. Quare articuli non possunt demonstrari a priori. Item nec a posteriori, sive per effectum, quia effectus ducit in cognitionem causae secundum quod ab ea procedit: sed nullus effectus apparens nobis procedit a Deo: nisi secundum illud, quod est unum et commune cuilibet personae intrinsecae, scilicet secundum rationem scientiae, potentiae, et voluntatis, aut infra patebit, ergo nullus effectus potest nos ducere in cognitionem Dei, quantum ad distinctionem personalem, sed solum quantum ad unitatem essentialium et attributorum essentialium. Omnes enim articuli includunt articulum trinitatis, aliquo modo; sicut articuli pertinentes ad humanitatem Christi, includunt distinctionem personae filii ab aliis personis, sicut esse incarnatum, passum et resurrexisse huiusmodi. Quare, et cetera. Item demonstrationi assentit homo necessario vel nolens, sed articulis, non assentit homo, nisi libere volens (ut dicit Augustinus) alioquin gentiles Philosophi potuissent, adhuc possent, necessitari rationibus nostris, ad assentiendum fide articulis, quod non est verum: ergo articuli fidei non possunt demonstrari: nec aliquis adhuc visus est, qui demonstrative probaverit, quod ita sit, sicut ponit articulus ».

⁴⁰ « illa tamen causa quoad articuli existentiam actualem est voluntas divina quae secundum se est nobis ignota ».

⁴¹ V. anche DURANDO, op. cit., L. I dist. III q. IV.

mazione che solo la imperscrutabile volontà divina è la origine dello schema delle realtà e la negazione che la nostra conoscenza possa pretendere ad una vera necessità con il suo procedimento discorsivo.

Durando rovescia poi un argomento che era stato già nel XII secolo all'origine della costruzione della teologia razionale: la difesa della rivelazione contro i gentili fatta con argomenti scientifici.

La fiducia di allora è venuta a mancare e il fallimento per Durando è fuori discussione: proprio da questo procede la evidente indimostrabilità della nostra *materia fidei*. « Alioquin gentiles potuissent et adhuc possent necessitari rationibus nostris ad assentiendum fidei articulis, quod non est verum; ergo articuli fidei non possunt demonstrari »⁴². Solo la libera volontà dell'uomo è all'origine dell'assenso della rivelazione⁴³.

Ciò viene ribadito anche dalla indimostrabilità del fatto che gli articoli di fede non contengano nulla di impossibile e quindi contrario alla ragione: ché anzi l'*apparentia ex creaturis*, l'unica base per la nostra conoscenza anche del soprannaturale, ci fa concludere non alla possibilità del dato rivelato ma alla sua impossibilità esistenziale⁴⁴.

Durando ricorre ad una argomentazione che diventerà caratteristica di tutto un atteggiamento: la difficoltà degli articoli è ciò che rende meritoria la fede e, ancor più decisamente, la dimostrazione razionale « quasi tollit meritum »⁴⁵. La posizione era nelle sue linee generali già presente in Gregorio e Agostino ma è la utilizzazione della autorità che è interessante.

Le difficoltà di un impegno razionalizzante la fede non sono finite: « non omnes rationes adductae contra articulum possunt

⁴² DURANDO, op. cit., f. 4 r. 40.

⁴³ DURANDO, op. cit., f. 4 r. 41.

⁴⁴ « quia in creaturis apparet, quod impossibile est supposita distingui per relationes: sed distinguuntur necessario per absoluta. Cuius oppositum ponitur in articulo Trinitatis ».

⁴⁵ DURANDO, op. cit., f. 4 r. 41: « item meritum fidei consistit in difficultate eius... ».

solvi sic quod clare et scientificè constet de eorum solutione »⁴⁶. Soltanto le argomentazioni che difettano per forma possono essere ribattute, ma il teologo è costretto al silenzio se la *argumentatio* avversa non tiene conto della *materia specialis* — solo per fede assunta — che è alla base delle affermazioni della Scrittura⁴⁷.

Sic ergo patet quod considerando fidem secundum specialem materiam de qua est, quae non est demonstrabilis... fides et scientia non stant simul in eodem et de eodem: quia viatori non potest demonstrari quod ita sit sicut ponit articulus nec quod articulus sit possibilis nec rationes contra articulum possunt solvi clare et scientificè secundum communem cursum quo a nobis habetur Theologia⁴⁸.

Rimarrebbe la eccezionalità di alcune conoscenze *circa Deum* che costituirebbero la esemplificazione al limite della *theologia in se* dello Scoto⁴⁹: gli Apostoli che videro i miracoli del Cristo « in testimonium suae divinitatis et suae doctrinae habuerunt veram scientiam de sua divinitate et veritate suae doctrinae », dato che per definizione Dio non può mentire.

La presa di posizione di Durando è decisa anche se a rigore la eccezione degli Apostoli non sarebbe tale da turbare l'ordine del *communis cursus* della conoscenza umana per la sua unicità. L'*inquisitor* impugna da un lato che il miracolo in sé abbia potere dimostrativo in senso scientifico⁵⁰ e d'altra parte sottolinea la circolarità di un ragionamento che afferma la divinità del Cristo e quindi la verità di tutte le sue affermazioni proprio in base al fatto che

⁴⁶ DURANDO, f. 4 r. 42.

⁴⁷ « notandum est quod ratio quae additur contra articulum aut peccat in forma arguendi (et tunc potest eam solvere scientificè) aut peccat in materia... ».

⁴⁸ F. 4 r. 43.

⁴⁹ F. 4 r. 44. V. GUELLUY, op. cit., p. 52 n. 1. La forza dimostrativa dei miracoli era invocata da più parti e Duns Scoto ne vedeva l'esemplificazione di una scienza in sé possibile al di fuori della nostra condizione di *viatores* (GUELLUY, op. cit., p. 72).

⁵⁰ « ... aliqui qui viderunt Christum resuscitantem Lazarum et alia miracula facientem non assenserunt quod ipse esset Deus... ergo illa non fuerunt sufficientia ad probandum demonstrative Christum esse Deum ». F. 4 r. 45.

Dio non può mentire e Cristo facendo i miracoli ha dichiarato di operare *in testimonium Dei*⁵¹. In realtà — osserva Durando — anche concedendo che il miracolo sia una precisa indicazione di opera sovranaturale, l'uomo non può penetrare nel « *propter quid Deus hoc facturus est* ». Anzi « *praesumptione vel malitia* » potrebbe congetturare e dichiarare altro il motivo per cui Dio opererà miracolosamente⁵²: cade quindi la presunta necessità del legame fra la veracità divina e la divinità del Cristo come conseguenza. Qualsiasi uomo — e anche il Cristo — potrebbe indicare il motivo del miracolo discostandosi dalla vera intenzione divina; quindi solo la fede che Cristo sia Dio può far valere l'argomentazione che i miracoli da lui fatti siano probanti della sua divinità.

Nell'argomentare di Durando mi sembrano notevoli due punti che vediamo ricorrere anche altrove: l'affermazione della imperscrutabilità della volontà divina che rende impossibile qualsiasi congettura su un sistema causa-effetto che colleghi il soprannaturale con la natura osservabile e d'altro canto la denuncia della presenza di una *petitio principii* all'interno del discorso teologico che, avendo per base la fede, non può non porre come premessa proprio ciò che alla fine vorrebbe dimostrare⁵³.

Ma sarà specialmente nella discussione della terza definizione che Durando metterà in luce la presenza della stessa *petitio principii*: ciò che gli farà dichiarare non essere questa una *magna philosophia*⁵⁴. Proprio questa circolarità di dimostrazione rende la *deductio ex articulo* più che altro una chiarificazione per mutazione di termini dell'articolo stesso.

Ciò è chiaro — nota Durando — se guardiamo a due degli esempi più comuni e principali di pretesa *deductio*: quello del con-

⁵¹ F. 4 r. 47.

⁵² « non est per se notum quod hoc fieret ad testificandum hoc quod diceret »: ancora una volta manca nella affermazione del testo sacro la evidenza (per sé o dedotta).

⁵³ F. 42 e v. 47.

⁵⁴ « nec est magna philosophia imo forte petitio principii ». La non effettività del ragionamento teologico è in Occam in modo analogo (v. GUELLUY, op. cit., p. 257).

petto di Trinità e quello del concetto di incarnazione⁵⁵. Non viene contestata invece la deduzione *p r a t i c a* della quale il nostro autore trova esempi in Gregorio e nei Dottori⁵⁶: e ciò in linea con la definizione di teologia che vedremo emergere al termine della discussione.

Durando individua l'assenza di scientificità nella teologia nel suo *modus procaedendi* dal momento che il sillogismo dimostrativo, anche se talvolta presente nella teologia, necessita di due premesse⁵⁷ o evidenti e per sé note o riducibili ad altre dello stesso tipo. In mancanza di questo, e da proposizioni *merae fidei* e *tantum credita auctoritate Scripturae*, viene a mancare la *ratio*. E obietta Durando a coloro (Tommaso) che vorrebbero assimilata la posizione della teologia a quella delle scienze subalterne: nelle scienze dipendenti se non vi è l'« *evidentia quae est in principiis primis et universalissimis* » vi è l'evidenza « *via sensus, memoriae et experientiae* »⁵⁸. Dal che si ricava che per la scientificità del discorso non è solo necessario il modo di procedere sillogistico ma la *ratio* interna delle premesse. Questa che chiameremmo struttura delle proposizioni *primae* può essere di due tipi: *ratio evidentiae visionis* o struttura universalizzata attraverso la esperienza; ma il discorso teologico per definizione verte invece proprio su punti *tantum credita* e non evidenti nei due sensi in cui l'autore accetta la

⁵⁵ « ... dicimus distinctionem divinarum personarum fieri per relationes et non per absoluta ut substineamus qualiter articulus possit esse verus. Si enim fieret per absoluta necessario sequeretur quod fieret vel per essentiam divinam et tunc ipsa plurificaretur quod est impossibile, aut per aliquod absolutum additum essentiae et tunc esset vera et realis compositio in Deo quod rursus est impossibile. Ut ergo articulus Trinitatis qui secundum rationem humanam multum est obscurus substineatur aliquo modo, tamquam possibile, adducimus id quod dictum est ad substinendum articulum et non deducimus principaliter ex articulo ». F. 4 v. 48.

⁵⁶ F. 4 v. 48.

⁵⁷ Le premesse « scientifiche » devono essere due e non una (v. p. 18 n. 60). V. GUELLUY, op. cit., p. 60. Gli estremisti — in questo caso gli agostiniani — sostengono la scientificità di un sillogismo a una sola premessa evidente.

⁵⁸ F. 4 vv. 50 e 52. Il termine evidenza può, a prima vista, sembrare equivoco poiché il suo significato non è per Durando (e in genere i medievali) assimilabile al nostro. L'evidenza è una qualità del vero e quindi attributo del complesso conosciuto immediatamente (visione) o mediamente (conoscenza astratta). V. anche in Occam (GUELLUY, op. cit., p. 80).

evidenza. Quindi « nulla ratio procedit »⁵⁹. La critica sulla scientificità della teologia è fatta dunque non tanto sulla base della coerenza del discorso teologico — stando a ciò, la teologia di Tommaso sarebbe scientifica — ma, piú radicalmente, sulla base di una presenza, la fede, estranea sia alla scienza *de principiis* che a quella subalterna e sperimentale.

La scienza non può essere soltanto un discorso anche rigorosamente ineccepibile sul piano formale, ma è la struttura dell'*obiectum*, ossia delle proposizioni principali, a determinarne il carattere; in altro caso potremo avere *studium, doctrina, notitia* e, al massimo, la agostiniana *sapientia* che non è però scienza nella sua precisa definizione⁶⁰.

D'ora innanzi lo sforzo dell'autore nella discussione mi sembra indirizzato in due sensi: chiarificazione del concetto di evidenza e conseguente definizione del carattere pratico della teologia. (In tal modo la domanda se la teologia sia una scienza perderà persino il suo senso vero e proprio).

Proprio sulla intelligibilità degli articoli verte ora la discussione. La scienza dei Beati ha la sua origine nel *lumen gloriae* mentre la nostra scienza teologica avrebbe inizio in una intellizione dovuta ad un *lumen* intermedio fra quello e il *lumen fidei* che abbiamo trovato insufficiente alla evidenza degli articoli⁶¹. Individuiamo qui la proposta di Enrico di Gand tendente a salvare, confermando una pretesa intelligibilità delle premesse, la conseguente validità scientifica della teologia. Il punto di vista è assai diverso da quello tomistico. Il problema che si era preliminarmente posto come indagine generale sulla scientificità della teologia ora si spo-

⁵⁹ F. 4 v. 48: « nulla ratio procedens ex articulis qui merae sunt fidei... et ergo nulla talis ratio facit proprie scire ». Vi è esplicito richiamo agli Analitici Posteriori e al sillogismo dimostrativo in Aristotele.

⁶⁰ Si veda f. 4 v. 53: « ... Ex una praemissa evidente et per se nota et altera inevidente et solum credita non sequitur conclusio evidens et per se nota qualem oportet esse conclusionem proprie scitam ». F. V. 4 v. 47: « ... ex concursu talium miraculorum cum fide habuerunt quandam perfectiorem notitiam quam nos » e f. 4 v. 53: « ... si esset aliqua scientia quae non possit reduci ad principia naturaliter cognita non esset eiusdem speciei cum aliis nec univoce diceretur scientia ».

⁶¹ F. 4 vv. 1-5 r. 1.

sta alla disamina piú particolare di una ipotesi che fa appello ad un tipo di conoscenza estraneo a quelli già considerati. Ritorna così, in modo diverso, il parallelo scienza-teologia: come, nella prima, dai principi naturali noti col lume naturale si deducono conclusioni, così, nella seconda, dai principi soprannaturali intelletti con il supposto lume soprannaturale si dedurrebbe il sistema teologico.

La risposta di Durando è tipica del suo atteggiamento empirista⁶²: « *fictitium est ponere tale lumen* ». Quale prova abbiamo sulla sua esistenza dal momento che si tratta di un *lumen* che chiaramente non esiste in tutti (« *quia... multi... non experiuntur se habere evidentem cognitionem* »)⁶³, né può essere nei suoi effetti comunicato ad altri?⁶⁴. L'autorità di Agostino che si pronuncia sulla temerarietà di chi pretende di comprendere gli articoli di fede serve a Durando per rifiutare l'efficacia, oltre che la presenza, di tale supposto lume proprio contro l'agostiniano Enrico di Gand⁶⁵.

Durando non insiste qui tanto sulla impossibilità di convivenza di una fede meritoria e della scienza, quanto sulla effettiva negazione di una compresenza della fede nell'autorità, come strumento conoscitivo, e della *evidentia rationis*, l'unico *habitus scientificus* che porti alla necessità di adesione⁶⁶. Dal momento che il teologo non potrà non riconoscere che il suo primo e principale moto di assenso deriva da un atto di credenza, ciò basterà a nullificare anche qualsiasi secondario ricorso alla evidenza razionale che deve

⁶² F. 5 r. 12.

⁶³ « ... quod tamen oporteret si haberent tale lumen quod facit evidentem cognitionem ». F. 5 r. 12.

⁶⁴ « ... nulla posset ex talibus donis utilitates pervenire communitati nisi per manifestationem actus. Sed tale lumen non potest per aliquem effectum manifestari aliis ». Mentre il fine — la salvezza — deve essere a tutti comune.

⁶⁵ F. 5 r. 14: « Secundum probatur, videlicet quod dato, quod tale lumen poneretur, adhuc articuli fidei non essent in eo intellecto, nec conclusiones ex eis deductae essent proprie scitae. Et hoc patet primo auctoritate beati Augustini de Trinitate capitulo primo ubi dicit sic: de credendis nulla infidelitate dubitemus: de intelligendis nulla temeritate affirmemus. Reputat ergo beatus Augustinus temerarium, quod aliquis affirmet se pro statu viae posse intelligere credibilia, seu articulos fidei ».

⁶⁶ « *habitus scientificus importat adhaesionem principaliter propter evidentiam rationis* ». F. 5 v. 15.

essere condizione necessaria e sufficiente ⁶⁷. D'altro canto la *evidentia visionis* del soprannaturale ci è esclusa: la cognizione immediata del divino non è data nella condizione umana presente ⁶⁸. Il supposto *lumen* non è sperimentabile e la frase di Isaia già utilizzata fin da Anselmo per la costruzione di una teologia razionale, giustificata dalla difesa contro i gentili, viene intesa da Durando non come promessa di una comprensione scientifica del soprannaturale ma di una generica *altior notitia* raggiungibile con l'*exercitium studii* ⁶⁹.

Sed nec fides nec aliqua cognitio tradit nobis evidentem notitiam aliquorum in quibus vel ex quibus possit articulus evidenter intelligi vel concludi: lumen tamen gloriae (si quod est) facit evidentiam tantam vel maiorem de articulis quantam habemus de principiis naturalibus. Sed de illo non est sermo ad praesens ⁷⁰.

Una ulteriore discussione prolunga e chiarisce quella sulla possibilità di una teologia scientifica prima che sia affrontata la seconda sezione della analisi sulla unità e sull'oggetto della teologia.

Nello stato presente dell'uomo esiste una qualche probabilità di comunicazione di una scienza teologica? ⁷¹. Esclusa la scientificità della teologia razionale, esclusa la esistenza di un tipo di conoscenza peculiare alla costruzione del teologo, rimane da indagare sulla possibilità di una trasmissione di una conoscenza da parte di Dio al *viator*.

La discussione che Durando conduce è più complessa del solito: pare chiaro che siano di mira qua due diverse posizioni, quella dello Scoto, nella caratteristica affermazione, innanzi tutto, di

⁶⁷ « ... ergo nullus theologus quantuncunque perfectus, habet de articulis fidei rationem evidentem et necessariam nec per consequens scientiam ».

⁶⁸ « ... nullum lumen est in viatoribus quod reddet eis articulum evidentem evidentia intelligentiae ». F. 5 v. 17.

⁶⁹ F. 5 v. 21: « ... ego catholicam fidem profiteor, potest dici dupliciter: primo sic per fidem praesumo me venturum ad veram scientiam Beatorum... vel sic... me venturum ad scientiam Doctorum magis illuminatorum... ».

⁷⁰ F. 5 v. 22. Si veda DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, Quaracchi 1912-14, III, 24, 5-6.

⁷¹ Q. III: « utrum virtute divina possit communicari puro viatori cognitio scientifica de articulis fidei ».

una possibilità in sé della conoscenza astrattiva a prescindere dalla condizione di *viator* e, poi, della eventualità miracolosa (la visione di Paolo) che porrebbe il problema anche se nella eccezionalità di pochi casi ⁷², e quella agostiniana di Enrico di Gand sottointesa in tutta la polemica e opposta all'atteggiamento empirista di Durando ⁷³. Nonostante gli obbiettivi della polemica non siano oscuri, la discussione si svolge in maniera tortuosa seppure precisa nelle distinzioni.

Innanzitutto la comunicazione di una conoscenza *de articulis fidei* al *viator* (esclusa la possibilità di una visione diretta che sarebbe beatifica e quindi *extra terminos viae*) si ridurrebbe in ogni caso alla conoscenza astrattiva ⁷⁴. Questo è il centro della discussione. E precisamente: sono verificabili le due condizioni stanti le quali si può presentare al *viator* una conoscenza astrattiva di Dio?

Esse sarebbero: la possibilità di una priorità cronologica della conoscenza astrattiva sulla intuitiva e la possibilità di una conoscenza astrattiva « sine praesentia obiecti, per solam voluntatem divinam » ⁷⁵. Dimostrate inattuabili le condizioni, si conclude che non è possibile *in terminis viae* una conoscenza di Dio.

⁷² DUNS SCOTO, op. cit., p. 23.

⁷³ La posizione « agostiniana » rovescia il rapporto conoscenza intuitiva-astrattiva dando in effetti un significato differente ai due termini (per il termine « agostiniano » v. le considerazioni conclusive).

⁷⁴ F. 6 r. 1: « quia nulla cognitio abstractiva ponit hominem extra statum viae ».

⁷⁵ F. 6 r. 2 e 6 r. 3: « Item prior cognitio potest haberi sine posteriore: sed cognitio abstractiva, quantuncumque sit perfecta expressa et scientifica, est prior quam intuitiva, quae sola est beatifica: ergo potest haberi ab homine sine ea: et sic homo remanebit purus viator. Maior de se patet, minor probatur: quia cognitio intuitiva, cum respiciat rem secundum esse praesentialis existentiae et se habeat ad abstractivam per additionem, quae respicit rem secundum quidditatem eius absolutae: certe est posterior ea.

Item, quicquid faceret essentia divina, si esset praesens intellectui sub ratione obiecti naturaliter moventis, posset facere voluntas divina, dato quod essentia divina non sit illo modo praesens: sed si essentia divina, esset praesens intellectui nostro in ratione obiecti naturaliter moventis ipsa causaret cognitionem quidditatis suae, et omnium quae sunt in ea, expressam et perfectam: ergo hoc idem potest facere voluntas divina absque praesentia praedicta. Sed illa cognitio esset abstractiva ergo et cetera. Maior patet: quia voluntas divina potest supplere vicem cuiuscumque causae moventis. Minor de se patet, et per consequens tota ratio ».

Prima di enucleare le notazioni piú interessanti dell'autore a questo proposito, osserviamo lo schema di discussione. La prima obiezione, ancora all'interno della *quaestio*, cosí come è posta, riguarda la minore o maggiore perfezione della conoscenza astrattiva. I casi sono tre: o essa è perfetta (ugualmente o piú) della intuitiva (e quindi è beatifica ed è esclusa pertanto dal presente stato umano) o è meno perfetta di quella. Ma la definizione di astrattiva attribuita a una conoscenza senza la presenza dell'oggetto fa sí che si potrebbe qualificare tale anche la conoscenza che Dio avrebbe avuto delle cose prima della creazione. Dio avrebbe quindi migliorato. « Quod est impossibile ». La negazione, implicita nella definizione di Dio, distrugge la conseguenza, ossia che la astrattiva sia meno perfetta della intuitiva. Resta che le due conoscenze siano ugualmente perfette e la astrattiva quindi beatifica come l'altra ⁷⁶. La soluzione di questa assurditá sará affrontata al termine della questione ⁷⁷.

Non è questo però il procedere di Durando e ce ne avverte egli stesso nella risposta vera e propria. Lo schema è infatti il seguente: si intende *inquirere* dapprima *a*) se la conoscenza trasmessa al *viator* sulle proprietà divine sia astrattiva e quindi *b*) se ciò si dia effettivamente ⁷⁸. La particolare concezione empirista di Durando provocherà una risposta negativa alla prima parte della domanda, mentre la seconda parte riceverà discussione piú ampia e articolata 1) sulla impossibilitá di una conoscenza astrattiva di Dio *ex creaturis*, 2) sulla inesistenza di un *medium* particolare, 3) sulla non provata qualità di conoscenza astrattiva della *notitia* conseguente all'estasi.

Esaminiamo ora i punti di maggior rilievo e originalità. Innanzi tutto viene in luce, e sará meglio chiarito in seguito ⁷⁹ quando Durando esporrà la sua teoria della conoscenza, che la distin-

⁷⁶ F. 6 r. 5.

⁷⁷ V. p. 23.

⁷⁸ F. 6 r. 6.

⁷⁹ Mi riferisco soprattutto alla problematica, contenuta nel I e II libro, relativa alla conoscenza angelica e divina che affronta appunto una teoria generale della conoscenza (l. I d. XXXV q. III e IV e l. II d. III q. VI e VII).

zione durandiana tra conoscenza astrattiva e intuitiva non è quella da tutti condivisa e in modo particolare non è completamente assimilabile all'atteggiamento scotista. Pur non accettando la struttura realista della astrazione di Tommaso, Durando ne accoglie l'altro aspetto, relativo alla necessità per l'uomo in qualsiasi conoscenza di partire *a naturalibus* secondo un processo che non può essere che *a posteriori* (e ciò in senso radicalmente diverso da quello scotista). Se infatti, nota Durando, si estende la definizione di astrattiva non solo alla indicazione delle *quidditas* a prescindere dall'essere (mentre la intuitiva « tendit ad rem sibi praesentem obiective secundum eius actualem existentiam ») ma anche a qualsiasi « notitia de re non sic realiter praesente in ratione obiecti immediate cogniti »; « secundum istos » un'eclissi di luna realmente avvenuta sarebbe oggetto di conoscenza astrattiva se l'*astrologus*, senza osservare il fenomeno, dalla sua casa è in grado di determinare con esattezza le condizioni⁸⁰. Il campo della conoscenza astrattiva sa-

⁸⁰ F. 6 r. 7: « Quantum ad primum, sciendum quod ponentes dictam opinionem, distinguunt duplicem cognitionem abstractivam et intuitivam. Vocant cognitionem intuitivam, illa quae immediate tendit ad rem sibi praesentem obiective, secundum eius actualem existentiam: sicut cum video colorem existentem in pariete, vel rosam quam in manu teneo. Abstractivam autem vocant, omnem cognitionem quae habetur de re, non sic realiter praesente in ratione obiecti immediate cogniti. Unde secundum istos, cognitio abstractiva dicitur non solum per abstractionem quidditatis ab esse et a non esse, sicut est illa cognitio, per quam cognoscitur de aliqua re, puta de rosa, quid sit, non considerando an sit, vel per quam cognoscitur de re quod ipsa sit in rerum natura, dum tamen ipsa ut sic non sit praesens in ratione obiecti immediate cogniti. Verbi gratia si eclipsis Lunae sit in rerum natura et Astrologus existens in domo, sciat lunam tunc actualiter eclipsari, quia scit adesse tempus et horam positionis terrae inter solem et lunam dum tamen non videat eclipsim in se, dicitur habere de eclipsi cognitionem abstractivam et non intuitivam. Et de eodem modo Philosophus sciens demonstrative Deum esse, habet de Deo cognitionem abstractivam, non per abstractionem quidditatis ab esse, sed quia cognitio eius non tendit immediati in Deum, ut sibi praesentem, sed solum cognoscit ipsum esse ex effectibus suis. Unde omnis cognitio, cuiuscumque rei, quae non est de eius actuali existentia immediate ut praesente, cognoscentia est abstractiva, et non intuitiva. Et ideo, qui accipiunt cognitionem abstractivam, primo modo solum, non vadunt ad intentionem aliorum, nec per consequentes rationes quas super hoc fundant, accipiendo ergo cognitionem abstractivam illo modo quo expositum est, dicunt quidam quod Deus potest communicare cognitionem abstractivam puro viatori de se ipso, adeo perfectam, quod ipse sic cognoscendo Deum, cogno-

rebbe in tal modo molto esteso, mentre quella intuitiva consisterebbe esclusivamente nella rappresentazione immediata di una esistenza attuale e presente al conoscente. Dio, secondo questa accezione di astrattiva « posset communicare cognitionem abstractivam puro viatori de seipso adeo perfectam »: sarebbe in tal modo noto « certitudinaliter et expresse ipsum esse trinum in personis quia cognita perfecte et certitudinaliter natura subiecti cognoscuntur ea quae conveniunt subiecto: quibus cognitis cognoscitur propositio complexa ex subiecto et praedicato »⁸¹.

La conoscenza astrattiva di questo tipo è quindi l'analisi *intrinseca* di Duns Scoto che fonda la possibilità in sé della teologia.

Durando ci avverte che tale concezione non è da lui condivisa: con una accezione meno vasta e più rigorosa di astrattiva non si giunge *ad illam intentionem* e non si possono accettare quindi le conseguenze⁸². Come sarà più chiaro nell'esame della teoria della conoscenza, è il *tomismo* (potremmo dire) dell'autore, ossia il suo naturalismo di fondo (per quanto inserito in un atteggiamento polemico con l'Aquinate e senza dubbio generalmente contrario a quello) a fornire le armi critiche contro l'agostinismo e lo scotismo per quel tanto che questo atteggiamento risulta platonico più di quello di Tommaso⁸³.

Ma quale è la posizione dello stesso Durando? Anche limitando l'esame al Prologo in questione possiamo ricavare una certa indicazione: la conoscenza astrattiva è quella che partendo dalla osser-

secret certitudinaliter et expresse ipsum esse trinum in personis, quia cognita perfecte et certitudinaliter natura subiecti, cognoscuntur ea quae conveniunt subiecto: quibus cognitis, cognoscitur propositio complexa et subiecto et praedicato. Et ideo cognitio abstractiva de Deo quidditativa et perfecta sufficit ad perfectam et certam et expressam cognitionem omnium quae conveniunt Deo intrinsece, sicut est esse trinum et unum et consimilia. Rationes autem huius opinionis, probantes talem cognitionem posse communicare viatori, positae sunt in arguendo ad quaestionem. Et hoc sufficit de primo ».

⁸¹ F. 6 r. 7. Si veda il già citato articolo di K. MICHALSKI (*Les courants philosophiques...*, alle pp. 61, 64 e 74).

⁸² « ... non apparet mihi possibile ». F. 6 r. 8.

⁸³ V. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1944, p. 599.

vazione attuale conclude a qualcosa di non immediatamente presente, indotto ma sempre e ancora appartenente alla serie dello sperimentale⁸⁴. Lasciando per ora impregiudicata la questione sulla realtà o meno della *natura* che potrebbe essere alla base del processo di induzione, si può già dire:

1) che la conoscenza umana non solo presuppone sempre una conoscenza primaria intuitiva e immediata non più scontabile, ma che questa nello stato attuale è sempre di alcunché di contingente;

2) che la conoscenza astrattiva *de Deo* così ottenuta (*ex creaturis*) non è quindi che una indicazione inadeguata (una certezza « non apparet mihi possibile semper tamen salva reverentia divinae potentiae que non potest a nobis comprehendere perfecte »)⁸⁵;

3) che concedendo che sia possibile al *viator* una conoscenza astrattiva *de Deo*, questa per essere appunto astrattiva deve avvenire non *immediate* ma attraverso un *medium*⁸⁶. Il problema del *medium* è, come ovvio, di particolare rilievo in una concezione della *notitia abstractiva*. Durando rimanda espressamente la discussione sulla *species* di tipo tomistico⁸⁷ dichiarando tuttavia fin d'ora che è contrario all'affermazione di qualsiasi *species*. D'altronde per ciò che riguarda il problema qui discusso è chiaro che se la *species* è

⁸⁴ « impossibile est cognitionem abstractivam cuiuscunque rei esse primam sed necessario sequitur aliam priorem ex qua deducitur... similiter esperimur in nobis quod omnem cognitionem abstractivam praecedat cognitio intuitiva sensitiva ». F. 6 r. 8.

⁸⁵ « ... angelos dimittamus quia parum scimus de eis et loquamur de nobis de quibus est quaestio... » e « ... cognitio est intuitiva quam supponit omnis alia... et in puro viatore non potest praecedere aliqua cognitio ex qua deducatur talis cognitio abstractiva qualem illi ponunt quia conditio vel esse eiusdem cogniti, scilicet Dei aut alterius. Non alterius quia illud esset creatum et ex nullo autem creato praecognito potest deduci talis cognitio Dei per quam certudinaliter et expresse cognoscetur Deus... Nec potest esse eiusdem cogniti, scilicet Dei quia vel abstractiva vel intuitiva. Si abstractiva adhuc ipsam praecederet quaedam alia de qua quaeretur ut prius et sic esset processus in infinitum. Reliquitur ergo quod sit intuitiva sed illa non potest communicari viatori cum sit beatifica ». F. 6 r. e v. 10.

⁸⁶ F. 6 v. 11.

⁸⁷ « quod plenius patebit in quarto libro ». F. 6 v. 12.

solo una *ratio cognoscendi*, la conoscenza in questione risulta intuitiva, se d'altra parte è un intermediario oggettivo si può sicuramente affermare che non potrà essere adeguato all'*oggetto-Dio* ⁸⁸.

Molto più titubante e nel complesso indecisa la posizione del Nostro riguardo ad un altro tipo di affermazione:

sed diceret aliquis quod non oportet essentiam divinam nec quodcumque alium obiectum esse praesens potentiae neque secundum suam actualem existentiam nequem per medium cognitum neque per medium quod est ratio cognoscendi solum ut species: quia sola cognitio rei apud potentiam cognitivam facit obiectum praesens esse potentiae non in ratione existentis sed in ratione agniti ⁸⁹.

Dio può dunque per sua potenza fare ciò che effettua solitamente mediante un oggetto: si tratta, usando termini moderni, dello sviluppo fenomenista di un atteggiamento empirista che presupponga la incondizionata potenza divina al di fuori di qualsiasi ordine, un indirizzo cui il Nostro non si sentiva evidentemente del tutto estraneo.

La sua risposta perciò è insoddisfacente: da un lato si esemplifica in un modo estremo e paradossale, sottolineando che così gli occhi vedrebbero colori non presenti, gli orecchi udrebbero suoni non effettivi, il gusto sapori irreali, ecc. ⁹⁰; il che « videtur multis impossibile » e, d'altro canto, mettendo innanzi un argomento tradizionale; ossia che se la *cognitio increata (a parte cognoscentis)*, come è in Dio, necessita di un oggetto primario — la essenza divina — per conoscere le cose, a maggior ragione la *cognitio creata* (umana) necessiterà di un oggetto rappresentativo della esistenza delle cose ⁹¹.

È ribadita la impossibilità, quindi, anche sotto questo aspetto, di una conoscenza astrattiva di Dio per il *viator*.

Ma Durando ritorna sui suoi passi. In realtà con l'accenno al

⁸⁸ F. 6 v. 12 V. L. IV d. 49 q. II.

⁸⁹ F. 6 v. 13.

⁹⁰ F. 6 v. 14.

⁹¹ F. 6 v. 15.

suo concetto di conoscenza astrattiva aveva già indicato che il rapporto intuitiva-astrattiva presupponeva per l'uomo una priorità della intuitiva che lo vincolava alla presenza delle cose e alla esperienza. La posizione che potremmo definire, in senso lato, agostiniana e aprioristica, ponendo come primaria la conoscenza della *quidditas rei absoluta*, rovesciava il rapporto tra i due tipi di conoscenza e si valeva di questo mutamento per affermare che *in via* si poteva appunto avere la prima senza la seconda (beatifica)⁹².

Ma ogni astrazione, ribadisce il nostro autore, è condizionata dalla *sensitiva-exterior* che è appunto di tipo intuitivo⁹³.

La visione empirista capovolge anche l'argomento che gli accidenti si aggiungano alla sostanza e quindi la loro conoscenza sia posteriore alla notizia di quella. « *Cognitio accidentium tam sensitiva quam intellectiva praecedit cognitionem substantiae* »⁹⁴. In Dio poi sono identiche la sua esistenza e la sua *quidditas*, nota Durando anticipando il tema che riprenderà più innanzi, e quindi non vale nemmeno il caso speciale.

Rimane da esaminare il caso della *notitia* conseguente all'estasi: ma la visione di Paolo viene assimilata ad un sogno che può generare solo una memoria confusa, alla cui chiarezza e precisione man-

⁹² F. 6 v. 17: « *Ad secundam rationem dicendum est per interemptionem minoris: quia cognitio intuitiva prior est quam abstractiva ut probatum fuit. Et ideo intuitiva potest haberi sine abstractiva, et non contra. Et cum probatur quod abstractiva sit prior, quia tendit in quidditatem rei absolutae, intuitiva autem tendit in rem secundum esse praesentis existentiae: concedatur: quamvis abstractiva ad aliud se extendat quam ad cognitionem quidditatis, ut prius dictum est. Sed illo concesso, adhuc non sequitur, quod abstractiva sit prior. Nam sensitiva exterior, quae praecedit omnem abstrativam, tendit in rem secundum esse praesentis existentiae. Quod autem additur, quod talis cognitio se habet per additionem ad aliam scilicet secundum praesuppositionem. Nec argumentum ex parte cognitorum valet nec simpliciter nec in proposito. Non simpliciter quia accidentia se habent per additionem ad substantiam tamquam posteriora. Et tamen cognitio accidentium tam sensitiva quam intellectiva praecedit cognitionem substantiae. Item in proposito, esse actualis existentiae, non se habet in Deo per additionem ad quidditatem cum sint penitus idem: unde nulla ratione nihil concludit ».*

⁹³ « *nam sensitiva exterior quae procedit omnem abstractivam tendit in rem secundum esse praesentis existentiae* ».

⁹⁴ F. 6 v. 17.

ca appunto la esatta adeguatezza ad un oggetto. Non si tratta quindi di conoscenza astrattiva ⁹⁵.

Ancora piú chiaro e fondamentale l'atteggiamento di fronte alla invocata analogia con la situazione divina. Secondo alcuni, Dio avrebbe avuto una cognizione astrattiva delle cose, prima della creazione, anteriore a quella intuitiva, il che testimonierebbe, come abbiamo visto, la uguale perfezione delle due conoscenze; ma « deus de nullo habet nisi unam cognitionem, et uno modo et semper aequaliter perfectam qualitercunque illa vocetur »; e conclude « propter quod cognitio creaturarum non est in Deo plus abstractiva quando non sunt nec plus intuitiva quando sunt. Non sic autem est in nobis. Et ideo nullum simile est hinc et inde » ⁹⁶.

II

UNITÀ E OGGETTO DEL SAPERE TEOLOGICO

Il Guelluy, trattando i passi paralleli del Prologo di Guglielmo d'Occam, sembra considerare questa sezione meno rilevante delle precedenti ⁹⁷. Per quanto riguarda il nostro autore, questo non sembra verificarsi anche perché la disamina della teoria conoscitiva, in Occam a questo punto già esauriente, è invece appena abbozzata nel Prologo di Durando e la si può ricavare meglio da altre sezioni del commento ⁹⁸.

Noteremo fin d'ora che le due questioni contengono una succosa trattazione di teoria generale della scienza e anticipano con precisione argomentazioni di Occam.

⁹⁵ F. 7 r. 19.

⁹⁶ F. 7 r. 20. In tal modo un altro cardine della costruzione teologica tomista — il concetto di analogia che serviva da ponte fra la serie dei *naturalia* e il sovrannaturale — viene messo in discussione: il mondo umano e quello divino sono chiusi ciascuno nella propria incomunicabile sfera. (Si veda come esempio la q. II, d. III, L. I, op. cit., f. 18 r.).

⁹⁷ GUELLUY, op. cit., cap. VI (p. 260 e ss.).

⁹⁸ V. p. 49 nota 155.

I due bersagli della polemica del *Doctor resolutissimus* sono Tommaso e Duns Scoto⁹⁹ che, in due diversi modi, affermano la unità del sapere teologico¹⁰⁰. Sospesa (o meglio risolta) la questione sulla scientificità della teologia (piú genericamente Durando afferma di parlare qui di teologia come *habitus cognitivus*)¹⁰¹, si indaga sulla unità di tale conoscenza: l'unità si ricaverebbe, secondo le autorità, oltre che dalla affermazione della Scrittura¹⁰², dalla unicità di definizione del conoscibile (« una ratio cognoscibilitatis... quia omnia de quibus tractat theologia... participant rationem revelabilem »)¹⁰³ e dal rapporto di unità degli argomenti¹⁰⁴. L'ultimo punto, come è chiaro, introduce già alla discussione sull'oggetto del sapere teologico.

Durando segue qui una linea di discussione non consueta, non allineando dopo le testimonianze a favore della unità della teologia gli argomenti contrari, ma entrando immediatamente nel vivo della risposta. Il motivo potrebbe proprio essere la originalità della sua posizione¹⁰⁵ che offrirà non pochi suggerimenti ad Occam e non ha precedenti nelle *auctoritates*.

Come Occam, anche se in diverso modo, Durando distingue due possibili tipi di unità nell'ambito del sapere: *ex parte obiectorum* e *ex parte mediorum*¹⁰⁶. La teologia risulterà « de pluribus et distinctis obiectis consideratis per distincta media »¹⁰⁷. La prima distinzione è quella che presiede alle diverse scienze, mentre la seconda sta alla base, per esempio, della differenza scienza-opinione.

⁹⁹ Per entrambi l'unità della teologia era collegata al suo oggetto, Dio (v. GUELLEY, op. cit., p. 268 e in particolare DUNS SCOTO, op. cit., pp. 25-32).

¹⁰⁰ Anche Occam ha di mira nella sua critica la affermazione della unità (oggettiva e soggettiva) di Tommaso e dello Scoto (GUELLEY, op. cit., p. 270). E l'argomentazione occamista ripercorre la trama durandiana.

¹⁰¹ F. 7 r. 8.

¹⁰² F. 7 r. 1.

¹⁰³ F. 7 r. 2.

¹⁰⁴ F. 7 r. 3.

¹⁰⁵ Dell'indicazione dell'*opus meritorium* come oggetto della teologia non si danno altre *auctoritates*.

¹⁰⁶ F. 7 r. 4.

¹⁰⁷ F. 7 r. 4.

Mentre l'empirismo di Occam riducendo le distinzioni a quelle dell'oggetto radicalizza la questione ad una alternativa, Durando sposta la sua attenzione alla distinzione *per media* che — egli dice — è *maior et formalior prima*¹⁰⁸. Il *medium* della scienza è infatti necessario, quello della opinione contingente. L'*habitus principiorum*, o *intellectus*, è distinto dall'*habitus conclusionum*: queste quando sono scientifiche vengono attinte, sì, attraverso un processo (*per discorsum*) e non immediatamente, ma il processo è necessario e *sine formidine*¹⁰⁹. Le conclusioni dell'opinione sono invece senza evidenza e *per medium contingens*. Nella triplice sua accezione di teologia, Durando vede sia una diversità di oggetto, che considererà nella questione seguente, sia una distinzione di *media* dal momento che ad esempio nella prima accezione la teologia è uguale alla fede e assimilabile quindi all'opinione.

D'altra parte l'*habitus* accennato nella prima accezione è infuso, mentre gli altri sono acquisiti e assimilabili a quelli della scienza. Durando non ignora la obiezione secondo la quale la molteplicità di *habitus* non è di ostacolo alla unità della teologia: « non enim oportet in una scientia esse unam conclusionem tantum imo sunt plures secundum pluralitatem passionum subiecti »¹¹⁰. Ma « istud nihil valet » né come argomento generale né di portata speciale: Durando respinge la possibilità di molti *habitus* che concorrano ad una sola scienza *intrinsicè et essentialiter*¹¹¹. La impossibilità denunciata è del medesimo ordine di quella della predicazione di un *superius* (animale) che « multiplicatur pertineat essentialiter ad naturam unius hominis »: l'*habitus* sta alla scienza come il genere alla specie. Anzi si ricava che se « unum plurificatur et reliquum »; perché la moltiplicazione intrinseca (all'interno dello stesso genere) dell'*animal* è proprio ciò che presiede alla pluralità degli uomini come al contrario gli uomini richiedono una plurificazione dell'*animal*.

¹⁰⁸ F. 7 r. 4: « ... plus enim differt opinio a scientia (dato quod sunt eiusdem obiecti) propter diversitatem mediorum quam differt scientia una ab alia vel opinio ab opinione... ».

¹⁰⁹ F. 7 r. 4.

¹¹⁰ F. 7 r. 7.

¹¹¹ « ... impossibile est et contradictionem implicans... ».

Così l'« habitus intrinsece pertinens ad scientiam plurificatur plurificatis scientiis et contrario »¹¹². D'altra parte, ribadisce Durando, « illa instantia non valet » nel caso specifico perché noi assumiamo qui *scientia* in senso lato « pro omni habitu cognitivo ».

La restante parte della questione, essendo ormai chiara la posizione dell'autore, è dedicata alla discussione dei tre argomenti *in oppositum* (alla tesi durandiana)¹¹³.

L'autorità della Scrittura invocata non è vera prova trattandosi di un linguaggio non preciso: la Scrittura riferendosi alla teologia « loquitur in singulari; hoc tamen non est ad insinuandum unitatem scientiae aut ad escludendum pluralitatem », questione di cui la Scrittura non si occupa. Il linguaggio del testo sacro, nota Durando, non è scientifico come del resto il nostro linguaggio conversazionale: anche noi quando vogliamo elogiare un uomo versato in molte scienze lo indichiamo come « esse magnae scientiae » senza che questa affermazione al singolare stia a significare una rigorosa unità¹¹⁴.

¹¹² F. 7 r. 8.

¹¹³ F. 7 r. 9: « Ad primum argumentum in oppositum, dicendum quod scriptura loquitur ibi de sola cognitione fidei quantum ad illa, quae sufficiunt ad sancte vivendum. Theologia autem pluribus modis accipitur, quam pro cognitione solius fidei, ut prius dictum fuit. Item licet scriptura loquatur ibi in singulari hoc tamen non fuit in insinuandum unitatem scientiae theologicae, aut ad excludendum pluralitatem de quibus Sacra Scriptura numquam se intromisit: quia in eodem libro Sapientiae signanter dixit idem sapiens Deus dedit sapientiam horum quae sunt, et enumerantur multa quae non pertinent ad unam scientiam, sed ad multas? Nos enim consuevimus dicere, aliquem esse magnae scientiae, quamvis sit habitatus in pluribus scientiis, et non in una tantum ».

¹¹⁴ F. 7 r. e v. 10: « Ad secundum dicendum, quod habere unam rationem cognoscibilitatis, potest accipi tripliciter duobus modis ex parte obiecti, et uno modo ex parte medii, vel modi cognoscendi. Ex parte obiecti possunt aliqua habere unam rationem cognoscibilitatis per praedicationem, sicut omnia entia naturalia conveniunt in ratione mobilis quae praedicata de eis: et secundum istam rationem pertinent ad unam scientiam, quae traditur in libris Phisycorum. Sed per illam nesciuntur passiones propriae singulorum entium naturalium sed solum communes quae conveniunt eis, in quantum mobilia sunt. Et de hac non procedit argumentum: nec de illa communi ratione quae est per attributionem ad aliquem unum principaliter in scientia consideratum. De hac enim procedit tertium argumentum, sed tantum procedit de illa communi ratione cognoscibilitatis, quae est ex parte modi cognoscendi, vel medii per quod fit cognitio, videlicet de ratione revelabilis. Esse enim

Il secondo argomento contrario è piú rilevante: Durando distingue tre accezioni di « habere unam rationem cognoscibilitatis » (definizione unitaria che nel caso specifico veniva individuata nell'« esse revelabile »): *ex parte obiecti* si può avere una identica « ratio cognoscibilitatis per praedicationem vel per attributionem ». Esempio del primo tipo è la definizione di « mobilis » nella quale convergono gli enti naturali, ciò che fa l'unità della Fisica¹¹⁵. Attraverso questa definizione comune non si arriva però alla conoscenza delle *passiones* proprie di ogni singolo ente, ma solo a quella delle proprietà comuni. Lo stesso ragionamento si ripete se consideriamo l'unità di *ratio per attributionem*.

Diversa è la accezione di unità di *ratio* se la assumiamo « ex parte modi cognoscendi ». « Esse revelabile non est aliud quam esse cognoscibile ex dicto alterius seu per auctoritatem: et talis communis ratio non sufficit ad hoc quod omnia quibus ipsa est communis pertineant ad unum habitum »¹¹⁶; altrimenti se ne ricaverebbe che tutto ciò che viene conosciuto per dimostrazione appartiene ad una sola scienza e tutto ciò che viene affermato *per medium dialecticum* appartiene ad una sola opinione. « Unitas revelabilis nullo modo sufficit ad unitatem theologiae ».

La terza argomentazione contraria verteva sull'unità dell'oggetto del sapere teologico, ma qui si introduce appunto la quinta questione che discute la definizione di oggetto della scienza e quindi della teologia¹¹⁷.

Tre sono le auctoritates contrarie ad identificare il soggetto della *theologia nostra* in Dio: la prima osservazione va fatta sulla inesistenza di *passiones* e quindi di *accidentia* in Dio, mentre ogni

revelabile, non est aliud, quam esse cognoscibile ex dicto alterius, seu per auctoritatem: et talis communis ratio non sufficit ad hoc quod omnia, quibus ipsa est communis, pertineant ad unum habitum; alio modo si omnia, quibus assentiretur per demonstrationem, pertinerent ad unam scientiam, et omnia quibus assentiretur per medium dialecticum, pertinerent ad unam opinionem: et sic non esset, nisi una scientia et una opinio quod est inconveniens. Unitas ergo revelabilis, nullo modo ad unitatem Theologiae ».

¹¹⁵ F. 7 v. 10.

¹¹⁶ F. 7 v. 11.

¹¹⁷ F. 7 v. q. 5 I.

« scientia debet habere subiectum de quo probetur quod ei insint aliquae passiones »¹¹⁸. Un secondo tipo di argomentazione fa rilevare che Dio non può essere oggetto della teologia né *sub ratione absoluta* (dal momento che è infinito e come tale non passibile di definizione finita) né *sub ratione determinata*. Infatti nella teologia « multa determinantur quae nullam attributionem habent ad Deum » mentre « ad subiectum sub ratione formali subiecti attributionem habent omnia de quibus determinantur in scientia »¹¹⁹. Viene quindi già individuata una molteplicità di argomenti nella teologia.

La terza argomentazione è più radicale. Il procedere « ad probandum aliqua de subiecto » può essere *a priori* o *a posteriori*, ma nessuno di questi modi è presente nella dimostrazione di Dio.

Degli argomenti a favore della affermazione di Dio come soggetto della teologia, il primo è fondato sulla dipendenza della *theologia nostra* da quella dei beati (la paternità tomistica della tesi è chiara)¹²⁰.

Il secondo pone invece la questione in modo più complesso: la teologia può avere per oggetto o Dio, o la creatura, o l'ente comune ad entrambi. Per esclusione si afferma che solo Dio può essere oggetto della teologia¹²¹.

La risposta di Durando sarà indirizzata su uno schema originale: non tanto discussione delle tesi esposte, ma discussione all'interno della triplice accezione di teologia da lui già proposta.

Infatti Durando dedicherà solo l'ultima parte della discussione alla ripulsa dei tre argomenti contrari ad identificare in Dio l'oggetto della teologia proprio perché, per sua parte e con sue argo-

¹¹⁸ F. 7 v. 2: si può individuare qui una obiezione alla posizione scotista (DUNS SCOTO, op. cit., q. 2 p. 32) e a quella di Egidio Romano (GUELLUY, op. cit., p. 143 e ss.).

¹¹⁹ F. 7 v. 3: qui potrebbe esserci riferimento alla definizione scotista di teologia in sé come « cognitio certa, necessaria per se evidens et per applicationem causae ad effectum » (DUNS SCOTO, op. cit., p. 39 [107]).

¹²⁰ F. 7 v. 4; la « subalternatio » della nostra teologia a quella dei Beati è sottolineata e criticata anche da Occam, che coglie la importanza di questo concetto per la costruzione tomista (GUELLUY, op. cit., cap. V *passim*).

¹²¹ F. 7 v. 5.

mentazioni, avrà già escluso che la teologia abbia in Dio il proprio oggetto.

Innanzitutto Durando si chiede che cosa si intende per *soggetto* di una scienza e lo distingue dal « *subiectum in quo est scientia* » che per tutte le scienze è identico, ossia è l'intelletto. Ma per ciò che riguarda la presente questione, il *subiectum de quo* (ossia ciò che noi chiameremmo oggetto di una scienza) si devono avere tre condizioni: che l'oggetto sia incomplesso, ossia un termine e non una proposizione, che sia il punto di riferimento di tutto ciò che viene considerato nella scienza stessa e che ci si possa riferire ad esso in modo denominativo¹²².

L'unità di una scienza è dunque ricavata da proprietà, da un lato di struttura formale, d'altro lato è individuata nella concretezza del procedere scientifico che non consisterà in una descrizione delle proprietà di un oggetto ricavate dall'analisi intrinseca e essenziale di questo ma denominativamente individuate. E qui la divergenza dalla posizione dello Scoto sembra sensibile, mentre la considerazione delle due prime condizioni sarà tenuta presente dall'Occam nel testo parallelo.

E la prima condizione del *subiectum de quo* è che sia, appunto quale termine incomplesso, il soggetto della proposizione « *conclusionis demonstratae* »: la scienza è infatti « *habitus conclusionis demonstratae et ideo illud est subiectum de quo est scientia et de quo est aliquid demonstratum in conclusione scita* ». Il *demonstratum* è il predicato. Perciò, nota Durando, il termine esatto è proprio *subiectum scientiae* e non *obiectum*. Questo secondo termine indicherà con più precisione il principale *cognitum* della scienza, ossia tutta la conclusione dimostrata scientificamente: sarà quindi un termine complesso contenente il soggetto e le sue *passiones*¹²³.

¹²² F. 7 v. 6. La definizione è ripresa in modo preciso da Occam anche terminologicamente: « ... dico quod de ratione subiecti scientiae non est aliud nisi quod subiciatur respectu praedicati in propositione scita scientia proprie dicta ita quod universaliter idem et sub eadem ratione est subiectum scientiae et subiectum conclusionis scitae » (cit. in GUELLEY, op. cit., p. 284 e ss.).

¹²³ F. 7 v. 6: « Responsio: Theologia tripliciter accipitur sicut in prima quaestione expositum est: ideo quaestio ista tripliciter deducetur, secundum triplicem

La relazione matematica che Durando detta alla fine di questa discussione chiarisce ancora meglio la portata dei concetti esaminati: tutto ciò che viene conosciuto si riferisce a un *obiectum principale*, mentre tutto ciò che viene determinato scientificamente si riferisce, trovando la sua unità, ad un *subiectum*¹²⁴.

Questa rigorosa definizione serve a determinare la seconda definizione formale della scienza: la scienza è unitaria in quanto considera « partes et passiones unius generis subiecti », mentre se il riferimento al soggetto non è « principalius quam alia » l'unità andrà perduta. Il *subiectum* non è quindi genericamente l'argomento di una scienza: si tratta invece di una unità strutturale ben precisa e determinata dalla possibilità di conversione delle proposizioni in altre il cui soggetto sia appunto sempre il medesimo. Durando dà

ceptionem theologiae. Prius tamen praemittetur, quid sit esse subiectum in scientia, et quae sunt de ratione subiecti. Est ergo sciendum quod nunc non quaeritur de subiecto in quo est scientia. Et tale subiectum oportet habere tres conditiones. Prima est quod sit aliquid incomplexum scilicet terminus et non propositio. Secunda est, quod sit primum et principaliter in scientia consideratum et quod omnia alia habeant attributionem ad ipsum. Tertia est, quod aliqua possint praedicari de ipso denominative. Ratio primae conditionis est: quia illud est subiectum scientiae, quod est subiectum conclusionis demonstratae, sed subiectum conclusionis demonstratae est terminus incomplexus et non propositio. Ergo et cetera. Minor patet sed maior probatur: quia scientia est habitus conclusionis demonstratae: et ideo illud est subiectum, de quo est scientia, et de quo est aliquid demonstratum in conclusione scita. Demonstratur autem praedicatum de subiecto, et non e converso. Ergo subiectum conclusionis scitae, est subiectum scientiae. Propter quod magis proprie est subiectum quam obiectum: non quidem subiectum in quo; sed de quo. Obiectum enim proprie sumptum, est illud quod primo et principaliter cognoscitur. Quod autem, primo et principaliter cognoscitur scientificè, est conclusio demonstrata, quae continet subiectum et passionem. Et ideo conclusio demonstrata, proprie dicitur obiectum scientiae: sed subiectum conclusionis demonstratae est subiectum scientiae proprie dictum, de quo alia sciuntur: quia de ipso alia demonstrantur. Unde secundum hoc illa comparatio, qua dicitur, quod sicut se habeat obiectum ad potentiam, ita subiectum ad scientiam; non est vera secundum omnem sensum. Obiectum enim potentiae est illud de quo passiones demonstratae sciuntur. Veruntamen in hoc potest esse vera comparatio, quod sicut omnia, quae cognoscuntur ab aliqua potentia, habent attributionem aliquam ad principale obiectum, sic illa omnia quae determinantur in scientia, habent attributionem ad subiectum ».

¹²⁴ F. 7 v. e 6 r.: « subiectum scientiae non est illud quod primo et directe scitur sed est illud de quo passiones demonstratae sciuntur ».

infatti al termine *subiectum* un significato non equivocabile all'interno del contesto del discorso scientifico.

Premesse queste definizioni di grande rilievo, la discussione si svolge secondo uno schema che è già tracciato: rinvenire o escludere in ciascuna delle tre definizioni di teologia le condizioni sopra esposte.

Nel primo caso la teologia è assimilata alla fede e il *subiectum* viene individuato nell'*opus meritorium* ossia *ordinabile* alla salvezza¹²⁵. Oltre ai generici appelli alla autorità della Sacra Scrittura, secondo la quale il fine prossimo dell'uomo è la cognizione dell'atto meritorio, Durando anticipa qui implicitamente la sua soluzione a quella che sarà la questione seguente (ossia il carattere pratico della teologia). Solo infatti in una scienza pratica la cognizione del *subiectum* è fine prossimo e non *finis simpliciter*, dal momento che appunto come pratica essa è ordinata ad altro, ossia *ad exteriorem operationem*. L'analisi che poi l'*inquisitor* fa seguire per dimostrare l'assunto, ossia che nella Sacra Scrittura ci sia una « clara attributio ad opus meritorium » e che tutto ciò che è contenuto — non solo ovviamente il Decalogo e gli « exempla bonae operationis » — abbia riferimento principale alla salvezza, è piú indicativo del suo atteggiamento interpretativo generale che intrinsecamente interessante da un punto di vista filosofico. Non bisogna dimenticare che qui teologia è già assunta come fede nella Sacra Scrittura e quindi la particolare interpretazione di questa è abbinata alla esclusione di ogni presenza di elementi speculativi nella teologia. Anzi, nota Durando, ciò che anche a prima vista non sembra riferirsi alla salvezza — ossia i dogmi *de Deo* — non ci viene proposto *propter cognitionem*, ma (« cum illa sunt inevidentissima et quantum est ex parte nostra possint esse non vera ») è per l'appunto soltanto da credere

¹²⁵ F. 7 v. 9. Non pare che in Occam ci sia una così chiara indicazione dell'*opus meritorium* come *subiectum* della teologia (v. GUELLUY, op. cit., p. 300 e ss.). Quanto alla posizione scotista è piú netta: la teologia è « habitus simpliciter practicus » (DUNS SCOTO, op. cit., p. 54). Si veda sull'argomento: G. CAIROLA, *Teologia e metafisica in Duns Scoto*, in « Rivista critica di storia della filosofia », VI, Milano 1952, p. 447 e ss.

e credere è atto meritorio di vita eterna ¹²⁶. Il che è a dire che proprio nell'enigma della teologia si annida il suo fine principale e il suo massimo valore.

L'articolo sulla Trinità sembra ad esempio del tutto privo di un significato rivolto alla salvezza eterna (mentre per altri articoli, la passione e la incarnazione, l'esemplificazione *boni operandi* è piú semplice e immediata): « propositum nobis ipsum credere tamquam maximum meritorium propter maximam difficultatem obiecti » ¹²⁷. Qui sarà il centro della concezione durandiana della teologia, agli antipodi della costruzione dell'Aquinate: concezione esente da esaltazioni mistiche ma rigorosamente aliena dall'attribuire al campo teologico valore filosofico o conoscitivo. E Durando sottolinea questo suo atteggiamento ritorcendo da un lato su Tommaso una accusa di irreligiosità e persino di una non buona conoscenza della Sacra Scrittura (« aut non viderunt sacram scripturam aut scienter

¹²⁶ F. 7 v. 10-8 r. 11: « Secunda ratio talis est: illud subiectum in aliqua doctrina, quod est primum, et principaliter consideratum in ea et quoad attributionem habent omnia de quibus determinatur in ea: sed actus humanus meritorius primo et principaliter consideratur in Sacra Scriptura, et ad eum habent attributionem omnia, quae determinantur in ea: ergo actus meritorius est subiectum. Maior patet ex secunda conditione subiecti prius posita. Sed minor probatur: quia quae in tota Sacra Scriptura a principio Genesis ad finem Apocalipsis habentur (praeter ea, quae proponuntur nobis credenda de Deo in se, vel de Deo incarnato) omnia illa habent claram attributionem ad opus meritorium. Sunt enim, vel praecepta bene operandi, quae traduntur nobis per Decalogum, quantum ad praecepta Iuris naturalis, et in aliis locis Scripturae, quantum ad alia praecepta vel exempla bonae operationis, quae traduntur in libris historialibus: vel monita salutaria, quae traduntur in libris Salomonis: vel praemia et poenae quae praeponuntur bene et male operantibus ut patet in Prophetis... De solo autem articulo Trinitatis, non est clarum qualem attributionem habeat ad opus meritorium. Habet tamen: quia non solum proponitur nobis articulus, ut credatur (quod ad cognitionem attinet) sed proponitur nobis ipsum credere, tamquam aliquid maxime meritorium, propter maximam difficultatem obiecti: tum quia articulus necessarius est ad cognoscendum personam incarnatam, cuius fides directe habet attributionem ad opus meritorium, ut dictum est: tum quia proponitur non solum ut credamus, sed ut quod deveniemus ad clarum intellectum articuli tamquam ad finem et mercedem operi meritorii. Finis autem in agibilibus habet rationem principii, cuius est per se habitudo ad ea, de quibus est doctrina. Patet igitur quod omnia, de quibus tractatur in Sacra Scriptura, habent attributionem ad opus meritorium. Et haec fuit minor. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet, quod actus meritorius, vel salutaris, seu ordinabilis in beatitudinem, est subiectum in Sacra Scriptura ».

avertunt oculum considerationis ab eius contuito »)¹²⁸; e appellandosi, d'altra parte, proprio alla sua autorità nell'individuare nell'uomo una beatitudine soprannaturale che « excedit naturalem conditionem »¹²⁹. Qui sta la necessità di una rivelazione nei suoi termini per noi incomprensibile.

La discussione della prima accezione di teologia termina con un paragone chiaro e suggestivo:

propter quod sicut nauta considerat astra et motum astrorum non secundum se et absolute sed prout sunt regula navigandi ad determinatum portum, ut patet de stella quae dicitur nautica et de consimilibus, secundum quorum situm navigatio est tuta vel periculosa: sic fides et sacra scriptura considerant de deo incarnato, passo et sic de aliis non secundum se et absolute sed in quantum sunt quaedam adiutoria ac dirigentia nos ad navigandum per mare huius saeculi usque ad portum salutis¹³⁰.

Quanto alla seconda definizione di teologia (di impronta agostiniana, come ha notato il Guelluy) si è già visto che in essa il *subiectum* è Dio. Secondo questa accezione, gli articoli *de Deo*, chiarificati e difesi dal lavoro del teologo, possono essere considerati non i principi ma le conclusioni di una scienza. Durando sottolinea a questo proposito ancora una volta la difficoltà di una accezione del genere, dal momento che le conclusioni che si raggiungono sono solo apparenti:

et quasi infinita talia possunt inveniri in scriptura quae concluduntur ex principalibus articulis: nec in talibus est aliqua difficultas nisi illa quam implicant articuli ex quibus concluditur et

¹²⁷ F. 8 r. 10.

¹²⁸ F. 8 r. 11: « omnes enim concedunt quod principalis necessitas et utilitas sacrae scripturae est quod homo ordinetur ad beatitudinem supernaturalem ».

¹²⁹ « ... ut homo ad hunc finem posset dirigere suos actus necesse fuit aliquam doctrinam per revelationem haberi ». Nello stesso passo Durando indica la cognizione della felicità soprannaturale come *excedente* (*excedit*) la umana e naturale condizione, sottolineando, in opposizione a S. Tommaso (la cui terminologia abituale, come è noto, è in questi casi *perfecit*), il salto qualitativo fra i due ordini (superabile solo con la fede nella rivelazione).

¹³⁰ F. 8 r. 12.

ideo scriptura non indiget defensione vel declaratione quantum ad conclusiones de quibus est sed quantum ad principia ex quibus procedit ¹³¹.

In questo caso tanto i principi, che sono articoli *de Deo*, quanto la teologia, come lavoro di chiarificazione, hanno Dio per *subiectum*: a questa rigidità formale del discorso teologico non corrisponde però nessun progresso di conoscenza, rimanendo intatta la oscurità dell'enunciato. Non è Dio *sub ratione absoluta* come lo veniva determinando l'analisi intrinseca scotista ma *sub ratione determinata* e precisamente *sub ratione Salvatoris* ¹³². Viene così di nuovo in primo piano l'impegno pratico e morale della teologia, mentre l'analisi di Dio in senso assoluto e secondo l'essere conviene piuttosto alla metafisica. La presenza della fede, ribadisce Durando, fa divergere i due campi di lavoro e la teologia si qualifica come tale proprio per la sua *specialis materia* sfuggente alla dimostrazione. Non c'è posto neppure per la scotista teologia in sé, a prescindere dalla sua possibilità per il *viator*: « cum de talibus inquirat theologus assumit formam philosophi et trasgreditur limites theologi » ¹³³.

La discussione della terza definizione di teologia, quella tomista, dà modo a Durando di ribadire la propria opposizione: « non video quod ex articulis aliquid proprie speculativum deducatur ». L'errore qui individuato (diversamente dalla discussione della *quaestio* precedente, dove veniva indicato piuttosto il non-senso della deduzione teologica) è di tipo strutturale, all'interno del discorso teologico: in ogni meccanica sillogistica *directe concludens* il soggetto della premessa minore è *idem et sub eadem ratione* a quello della conclusione. Ora, è vero che nella pretesa deduzione teologica l'articolo di fede tien luogo della premessa minore, mentre la maggiore è costituita da una proposizione il cui significato è noto *in*

¹³¹ F. 8 r. 13.

¹³² V. GUELLUY, op. cit., p. 67 e ss. e p. 267 e ss. e nota 3, p. 295.

¹³³ F. 8 v. 19 e ancora: « ... dicta de Deo secundum substantiam non pertinent proprie ad Theologiam », il che è alla base della discussione occamista che critica Duns Scoto (v. GUELLUY, op. cit., n. 3, p. 268).

*lumine naturali*¹³⁴ e quindi, il soggetto della conclusione dedotta e quello dell'articolo sono identici ma nulla o minima è la estensione di conoscenza dell'articolo per deduzione (« magis tamen sto in hoc quod nullius scientiae est deducere aliquid speculativum ex articulo »)¹³⁵. Tuttavia Durando nota che se sul piano speculativo modico è il vantaggio di una simile operazione, mirabile è l'effetto pratico che possiamo ricavare dalla considerazione degli articoli di fede; quindi l'*opus meritorium* che è il fine della Scrittura viene ribadito come fine di una teologia dalla quale è stata scartata ogni possibilità di valore speculativo.

Riprendendo l'esame delle *auctoritates* con le quali concorda nelle conclusioni, ma secondo argomentazioni differenti, Durando non esita a mostrarne la insufficienza: ribadendo da un lato la liceità del significato ampio di teologia (« pro quacumque notitia declarativa articulorum ») e argomentando sulla compatibilità di *scientia finita* e *subiectum infinitum* che verrebbe a verificarsi qualora Dio fosse il soggetto della teologia¹³⁶.

La penultima questione del Prologo si chiude con una precisazione antitomista che preannuncia già l'attacco al concetto di *subalternatio*, cardine della concezione della teologia dell'Aquinate. Durando distingue infatti le due teologie (la nostra e quella dei beati)

¹³⁴ F. 8 v. 20: « ... in omni eo quod speculative deducitur ex articulis tenet locum minoris propositionis ».

¹³⁵ F. 8 v. 21.

¹³⁶ F. 9 r. 23: « Ad secundum dicendum quod Deus est subiectum Theologiae quae est fidei defensiva et declarativa. Ratio autem formalis subiecti est ratio salvatoris ad quam habent attributionem omnia de quibus determinantur in Theologia ut dictum superius. Non nego tamen quod Deus sub ratione absoluta non sit subiectum in Theologia propterea quod illa ratio est infinita tangebatur in arguendo. Istud enim non valet quia sive accipiat pro eo quod formaliter importatur per nomen infiniti quod est privatio finis: sive accipiat pro re subiecta infinitati: semper de infinito potest haberi scientia finita ». L'argomentazione si articola sulla definizione aristotelica di scienza contenuta nella Fisica (« ... scientia quae considerat rationem finiti in quacumque materia... habet considerare rationem infiniti quae ei opponitur privative »). Ecco quindi che « ... scientia finitae non repugnat tractare de ratione infinitatis », poiché questa infinità è un correlativo, e non il primo oggetto della scienza, e d'altra parte « ... mirum est hoc negare, cum Deus secundum illud quod est et non secundum aliquam specialem rationem sit obiectum scientiae Beatorum quae finita est ».

non soltanto « ex parte luminis et modi cognoscendi » ma anche dal punto di vista oggettivo. La scienza dei beati, lungi dal costituire l'antefatto logico e il *superius* della nostra, è invece il nostro fine: il suo oggetto è Dio, il nostro *opus meritorium* che ci conduce a quello. Il mondo del *viator*, stretto nei confini dei lumi naturali, e quello sovranaturale non sono nel rapporto concordante che l'Aquinate aveva creduto di affermare e una fede a e n i g m a - t i c a rimane l'unico nesso fra due ambiti che tendono a divergere¹³⁷.

III

LA TEOLOGIA NEI SUOI RAPPORTI CON ALTRE SCIENZE

Il punto di partenza propriamente teologico della polemica di Durando contro Tommaso è costituito a mio parere dalla critica al concetto di *subalternatio*, mentre la teoria della conoscenza, quasi sottintesa nel Prologo e sviluppata in più punti innanzi, e una rigorosa teoria della scienza ne costituiscono le premesse filosofiche.

Per quello che riguarda la *subalternatio* possiamo affermare che questo è forse il punto di maggiore influenza dello Scoto sul nostro autore; tuttavia la critica di Durando, che sarà tenuta presente dall'analogo passo di Occam, è in gran parte originale come si può vedere anche dall'ampiezza di sviluppo e dalla collocazione all'interno della *argumentatio* complessiva.

¹³⁷ *Ibidem*: « ...scientia viatoris per quam declarantur articuli et aliquater defenduntur et scientia Beatorum non differunt solum ex parte luminis et modi cognoscendi sed etiam ex parte obiecti. Scientia enim Beatorum est praemium nostrum: propter quod eius obiectum est Deus sub ratione qua potest capacitatem intellectus replere, quod non posset facere aliqua determinata ratio attributalis. Sed scientia quam habemus de Deo in via dirigit nos ad opus meritorium et ideo subiectum in ea est Deus secundum rationem illam quae maxime respicit meritum. Et haec est ratio Salvatoris. Propter quod quicquid nunc videmus aenigmaticè tunc videbimus facie ad faciem: et sic fidei succedet visio de eodem et non adaequata, imo superexcedens ». Sul rapporto fra le due *scientiae* in Occam, v. p. 296, n. 2, op. cit. del GUELLUY.

a) La teologia è pratica o speculativa?

L'interrogativo viene risolto con una discussione che segue lo schema del commento di Duns Scoto¹³⁸: allineamento delle autorità a favore delle due tesi seguito dall'esame del concetto di scienza speculativa e pratica (« a quo denominatur speculativa vel practica »). Due sono le prospettive secondo le quali avviene la distinzione: « formaliter a parte finis » e « a subiecto originaliter et radicaliter ». Nel caso della scienza speculativa la *operatio* scientifica è « sola cognitio veritatis circa obiectum », nel caso di quella pratica la *operatio* « est cognitio dirigens in faciendo obiectum (et talis operatio praxis dicitur ratione ulterioris operationis ad quam dirigit) »¹³⁹. In questa definizione è da notare che l'elemento cognitivo è sempre in primo piano e che la seconda distinzione trae la sua qualifica appunto dalla presenza di una direttiva ulteriore all'interno della conoscenza dell'oggetto. Se l'oggetto è agibile, allora la « operatio scientiae circa ipsum non consistit in cognitione veritatis sed dirigit in prosecutione operis ». In ultima analisi è dal tipo di oggetto che deriva la qualifica di speculativa o pratica di una scienza.

Dalla determinazione dell'oggetto della teologia¹⁴⁰, già fatta da Durando, nasce quindi la sua qualifica di pratica che mi pare nel Nostro più aderente e congeniale che nello Scoto alla concezione generale della teologia (oggetto, metodo e possibilità per l'uomo).

Rifiutandosi di denominare speculativa la teologia dal suo fine remoto (la *speculatio patriae*) ma vedendola nella sua concreta possibilità per il *viator*, Durando scarta anche la tesi agostiniana che la teologia sia al di fuori della alternativa in cui si trovano le altre scienze: ossia che la teologia risulti *affectiva*¹⁴¹. La qualifica si rife-

¹³⁸ V. DUNS SCOTO, op. cit., p. 151: « utrum theologia sit scientia practica vel speculativa ».

¹³⁹ F. 9 r. 4.

¹⁴⁰ In Scoto il carattere pratico è asserito insieme all'affermazione di Dio come oggetto della teologia.

¹⁴¹ F. 9 v. 14: « ... quod probant sic: quia illa scientia est affectiva cuius finis principalis est amor vel affectio sed Theologia est huiusmodi ergo ipsa est affectiva. ... quia illud habet rationem finis quod habet rationem melioris: sed in via amor

rirebbe *ad voluntatem* che è la facoltà di amare, mentre speculativo e pratico sono caratteri che appartengono all'intelletto. Secondo Durando questa denominazione non ha senso perché, anche ponendo come fine principale della teologia la carità, si ricade in una alternativa: o la sola « *cognitio veritatis circa caritatem* » o la « *cognitio qualiter caritas et bona affectio habet in nobis* »¹⁴². L'affettivo non esclude il pratico, almeno se si vuole far rientrare la teologia nel rango di scienza (anche in senso lato), altrimenti i sostenitori della qualifica di *a f f e c t i v a* per la teologia devono rinunciare a collocarla nella classe delle scienze ed è proprio ciò che essi vogliono evitare.

Durando attenendosi quindi rigorosamente alla classificazione aristotelica denuncia come estranea la *a l t e r a z i o n e* agostiniana (« *colorem non habet* »)¹⁴³.

La connessione di questa discussione con la questione del *s o g g e t t o* della teologia è in Durando assai rigorosa: per ciò che riguarda la prima e la terza definizione che Durando aveva già assimilate, la teologia non può che dirsi pratica, mentre se si assume la teologia come difesa e chiarificazione degli articoli « *est simpliciter speculativa* ».

Si ricordi che in questa seconda definizione Durando aveva indicato Dio come *subiectum*.

Dei melior est cognitio Dei quam habemus per fidem... Si autem est affectiva non est speculativa nec practica: quia speculativum vel practicum pertinent ad intellectum, affectivum autem pertinet ad voluntatem ».

¹⁴² F. 9 v. 17: « ... etiam ponendo quod sit affectiva cum agamus nunc de denominatione scientiae quae est a fine formaliter ut dictum fuit, finis Theologiae erit aut sola cognitio veritatis circa charitatem et affectionem aut erit cognitio qualiter caritas et bona affectio habet in nobis. Sed primo modo Theologia esset pure speculativa secundo esset vere practica ».

¹⁴³ F. 9 v. 18: « ... cum enim dicitur quod... affectivum pertinet ad voluntatem ergo quod est affectivum non est speculativum nec practicum: non valet, primo quod directe est contra eos: quia Theologia et omnis scientia est habitus intellectivus: sed affectivum non pertinet ad intellectum sed ad voluntatem: ergo nec Theologia nec aliqua scientia potest dici affectiva: cuius contrarium ipsi dicunt.

Secundo quia omnis moralis scientia ordinatur finaliter ad hoc ut boni fiamus. Bonitas autem moralis consistit in hoc quod bene afficimur tam secundum voluntatem quam secundum appetitum sensitivum: ergo scientia moralis vere est affectiva et tamen ponitur practica: ergo affectivum non excludit practicum ».

La teologia assunta come abito di conoscenza del contenuto della Scrittura ha invece per oggetto l'*opus meritorium* « quod est agibile a nobis »: la sua praticità è quindi indiscussa. Né vale la obiezione di alcuni che « agibile a nobis » implica che l'uomo sia causa sufficiente mentre nell'*opus meritorium* è chiara la presenza della grazia divina: Durando afferma che in ogni scienza pratica la presenza umana può essere causante o concausante senza che l'oggetto debba essere determinato esclusivamente dall'uomo¹⁴⁴. L'esame del testo sacro convalida secondo Durando la qualifica di pratica alla teologia così intesa:

evidenter apparet omni consideranti Scripturam a principio usque ad finem quia semper pro una scripturae columna in qua agitur de his quae sunt pure speculabilia a nobis sunt plusquam quingenta folia in quibus agitur de pure practicis¹⁴⁵.

La seconda definizione di teologia riconferma invece la qualità speculativa di questa « operatio »: conferma però che si ottiene mediante una riduzione drastica, come si è visto dell'impegno teologico non più costruzione razionale e autonoma, ma chiarificazione del senso degli articoli la cui verità è indimostrabile e che risultano « secundum umanum intellectum multum dubii et obscuri »¹⁴⁶. Durando ha già escluso che questa chiarificazione abbia un rigoroso valore scientifico e, d'altra parte, non si estende neppure alla totalità degli articoli.

Non viene negato il carattere nobile della teologia, ma anche

¹⁴⁴ F. 9 v. 21: « ... sed contra rationem potest obiici sic: Scientia practica habet subiectum sic agibile vel factibile a nobis quod non possumus eius esse causa sufficiens. ... Sed nos non possumus esse causa sufficiens operis meritorii cum requirat charitatem quae non est in potestate nostra. Ergo sacra scriptura non est practica quamvis sit de opere meritorio ut de subiecto. Est dicendum quod maior propositio est falsa. Non enim requiritur ad scientiam practicam quod homo per eam sit sufficiens causa sui obiecti sed sufficit quod sit causa vel concausa ita quod operatio hominis necessario requiratur ad causandum obiectum et quod ad hoc ordinatur scientia... Necessae est enim concurrere ad meritum ».

¹⁴⁵ F. 10 r. 22.

¹⁴⁶ « Si accipiatur Theologia pro habitu quod articuli principales defenduntur et declarantur sic dicendum quod Theologia est simpliciter speculativa ». (F. 10 r. 23).

esso è circoscritto in relazione alle altre scienze; il suo primato è infatti indiscusso soltanto in rapporto alle scienze pratiche a motivo sia del suo fine che del *subiectum*. Ma « dico quod theologia non est nobilissima nec ratione subiecti, cum sit de opere meritorio tamquam de subiecto nec ratione certitudinis evidentiae, cum aliae multo certius hoc est evidentius procedant »¹⁴⁷. La definizione che pretende al carattere speculativo della teologia come costruzione razionale che discende dagli articoli mostra la intrinseca debolezza di metodo nei confronti delle altre scienze umane e rischia proprio di relegarla, qualora si insista in un impegno che il nostro autore ritiene estraneo al compito del teologo, in un rango inferiore nel complesso del sapere umano.

La sua alta dignità sarà invece evidente nel confronto delle scienze « humanitus adinventae ratione luminis in quo revelantur et cognoscuntur teologica »¹⁴⁸: ma da questa nobiltà non consegue che essa sia speculativa, ma anzi risalta il suo compito che è appunto pratico.

¹⁴⁷ F. 10 r. 24: « ... cum dicitur quod est nobilissima scientia gratia sui concedatur: et cum subditur quod Theologia est nobilissima scientia si fiat comparatio respectum omnis scientiae generaliter falsum est. Scientia enim Beatorum multo nobilior est et illa est gratia sui et pure speculativa. Si autem est comparatio respectu scientiarum quae habentur in via tunc dicendum quod aut tunc loqueris de Theologia quae est defensiva fidei et declarativa et tunc es pro me quia illam ponio speculativam; aut de Theologia quae est habitus eorum quae ex principalibus articulis concluditur et sic dico quod Theologia non est nobilissima nec ratione subiecti, cum sit de opere meritorio, tamquam de subiecto nec ratione certitudinis evidentiae cum aliae multo certius, hoc est evidentius, procedant ». Determinato così con chiarezza il punto di vista assolutamente pratico della teologia (connesso con il tipo di soggetto) si comprende meglio l'argomento della *vetula* che sarà ripreso poi da altri teologi dello stesso secolo in modo analogo: « ... ubi habitus ordinatur ad aliquem finem mediante merito, consecutio finis est secundum modum meriti et non secundum modum habitus. Beatior enim est vetula vel idiota magni meriti quam Doctor in Theologia parvi meriti: imo vetula bona vel idiota consequitur finem illum... absque habitu Theologiae: doctor autem malus habens habitum absque merito non consequitur... ».

¹⁴⁸ *Idem*: « ... sed ista nobilitas non arguit eam esse speculativam cum in illo lumine aequae possent revelari et cognosci speculativa sicut practica e converso ».

In proposito nostro licet fides articularum principalium sit de pure speculabilis a nobis tamen practice applicantur ad opus meritorium tanquam directiva operis meritorii ut ostensum fuit prius: propter quod licet fides articularum sit habitus speculativum tamen theologia quae articulos fidei applicat ad opus meritorium est practica¹⁴⁹.

b) Rapporti fra le scienze e fra la teologia e la metafisica.

La settima questione comincia con l'indagare i rapporti reciproci che potrebbero connettere la teologia alle scienze e anche a quella *scientia Beatorum* dalla quale Tommaso la aveva fatta dipendere inserendola con una audace relazione (simile a quella che intercorre fra le scienze umane aristoteliche) in un sistema che ne avrebbe dovuto garantire la rigosità scientifica.

I principî della nostra teologia sarebbero subalterni rispetto alla teologia dei Beati, trovando in essa la loro spiegazione; il paragone (tomistico) è con il rapporto *prospettiva-geometria*. Mentre nella *perspectiva* è presa in esame la linea *visualis*, nella seconda l'oggetto è la linea *absolute sumpta*: così la particolare prospettiva dalla quale si guarda a Dio *in via*, *sub ratione Salvatoris* viene inserita nella visione più ampia dell'oggetto della teologia dei beati, Dio *absolute sumptus*¹⁵⁰.

L'esame di Durando si sposta al concetto di *subalternatio* e alle relazioni che intercorrono tra le varie scienze collegate in un sistema¹⁵¹.

¹⁴⁹ F. 10 r. 25: « ... fides accepta secundum suam totam habitudinem et prout est idem cum Theologia primo modo dicta est habitus quia non est principaliter ut cognoscamus sed ut boni fiamus unde tota vel principalis necessitas fidei est ut cognito fine nostro dirigantur opera nostra ad consequendum finem ».

¹⁵⁰ F. 10 v. 2.

¹⁵¹ F. 10 v. 4: « Circa quaestionem istam videnda sunt duo. Primo quid sit subalternatio et quot modis fiat. ... Quantum ad primum sciendum quod scientiam subalternari scientiae est una sub altera collocari. Hoc autem potest esse dupliciter: uno modo secundum rationem universalis vel particularis... et hoc modo omnes scientiae collocantur sub scientia in communi accepta: et sic non loquimur de subalternatione. Alio modo collocatur una scientia sub alia secundum rem et hoc dupliciter; uno modo secundum gradum dignitatis ... alio modo secundum dependentiam cognitionis... quando quoque ex parte scibilis et quandoquoque ex parte scientis ».

Innanzitutto va distinta una *subalternatio* vera e propria da una semplice collocazione *secundum rationem universalis vel particularis*. In questo secondo modo le varie scienze si collocano tutte sotto il denominatore comune di scienza. Dalla *subalternatio* vera e propria è escluso il rapporto genere-specie: si tratta invece di scienze *disparatae* la cui relazione non è una dipendenza di possibilità soggettiva di cognizione, ma un rapporto di dipendenza dello scibile in se stesso. Una scienza subalterna dipende dalla principale « quantum ad perfectam cognitionem suorum principiorum ita quod scientia subalternans dicit propter quid de principiis de quibus scientia subalterna dicit tantummodo quia »¹⁵². Questa implicazione — nota e ribadisce Durando — non richiede una implicazione metafisica come « quando subiectum differt a subiecto sicut pars essentialis » (ad esempio uomo e animale o scienza dell'uomo e scienza dell'animale). Rifiutando che una *subalternatio* rigorosa sia determinata dalla struttura delle cose prese come oggetto, Durando di conseguenza rifiuta già che si possa definire *subalternatio* il rapporto tra le due teologie che sarebbero relazionate proprio dalla struttura del reale oggettivo: Dio. Per lui *subalternatio* si ha solo in rapporto al diverso modo di procedere di due scienze che si dirigono in due sensi diversi (*disparatae*) escludendo che la relazione di dipendenza derivi dall'oggetto di questa. Solo l'ordine secondo il quale i *subiecta* vengono considerati è tale che quello che per una è il fine è per le altre scienze « id quod est propter finem »: questa è la *stricta subalternatio*¹⁵³.

Applicando i risultati di questa analisi alla teologia, Durando non nega una generica dipendenza del nostro sapere teologico dalla

¹⁵² F. 10 v. 8: « ... sed quando subiectum differt a subiecto ... superior scientia non potest dicere de principiis inferioris scientiae nec quia nec propter quid: ergo non est ibi propria et perfecta subalternatio... decipiamus, gratia exempli quod una scientia sit de animali et alia de homine, nec per animal nec per aliud sibi conveniens potest aliquid homini proprium probari nec quantum ad quia nec quantum ad propter se sicut est ».

¹⁵³ F. 10 v. 11: « Restat quod fiat subalternatio alio modo videlicet quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res diversae quarum una non includit alteram ordinantur tamen secundum habitudinem effectus et causae maxime finalis et efficientis... Hac autem subalternatio maxime invenitur in practicis et in artibus ».

teologia dei Beati, ma nega che la scienza dei Beati dica il *propter quid* della nostra: la teologia del *viator* non conosce infatti la causa delle sue affermazioni (come è evidente nel caso della Trinità divina)¹⁵⁴. Alla base della mancanza di qualsiasi causalità per le affermazioni teologiche sta per Durando la incondizionata volontà divina e vana risulta la ricerca di una « *proprietas quae causa sit nostrae salutis* »¹⁵⁵.

Il mondo del *viator* e quello dei Beati sono reciprocamente chiusi nelle loro sfere e se quello rimane un enigma, questo è il campo dell'azione meritoria e non di una speculazione alla quale gli strumenti conoscitivi naturali non possono servire¹⁵⁶.

Il problema seguente riguarda lo specifico rapporto fra teologia e metafisica¹⁵⁷. Una relazione abbastanza precisa tra i due campi di sapere avevano individuato, da un lato il tomismo, applicando alla teologia il procedere metafisico, dall'altro Duns Scoto, parlando della teologia in sé, mentre l'agostinismo con la sua *reductio ad theologiam* aveva posto questa come fine supremo di tutte le scienze umane speculative e pratiche.

A queste posizioni, che in un modo o in un altro inseriscono o collegano la teologia al complesso delle scienze aristoteliche, Durando fa cenno prima di iniziare il suo esame¹⁵⁸.

¹⁵⁴ F. 10 v. 12: « ... et dicendum quod quamvis Theologia nostra defendeat a scientia Beatorum propter conditionem status nostri quamdiu sumus viatores, tamen non subalternatur ei proprie ».

¹⁵⁵ *Idem*: « ... inter scientiam considerantem lineam et considerantem lineam visualement potest esse vera subalternatio; sed Deus non habet aliquam proprietatem quae sit causa nostrae salutis nisi voluntatem suam ». Qui — come in altri passi — sembra delineato un certo volontarismo teologico e il conseguente rifiuto di una teologia in sé di tipo scotista.

¹⁵⁶ F. 10 v. 14 e 15: « ... ideo non consurgit talis habitudo quod scientia quae habet deum pro obiecto dicat propter quid de his de quibus theologia dicit solum quia ». E ancora sul rapporto scienza dei Beati-teologia: « Opus tamen meritorium licet sit subiectum Theologiae practicae, scientia tamen Beatorum non utitur tali opere ad consecutionem sui finis: quia nec talia opera sunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid est sciendum sic vel aliter sicut dicit Theologia nostra; propter quod non est subalternatio ».

¹⁵⁷ *Quaestio octava*: « Utrum Theologia subalternetur Metaphysicae ».

¹⁵⁸ F. 11 r. 1-2: « Et arguitur quod Theologia subalternetur Metaphysicae quia scientia quae dicit propter quid de his de quibus Theologia dicit quia, subalternat

La critica si rivolge innanzi tutto alla concezione agostiniana: le scienze umane hanno dei loro principi senza dubbio «evidentiorum notitiam» che quella che potrebbero trarre dalla teologia. La perfezione di una cognizione sta nella evidenza che le scienze raggiungono infatti «via sensus memoriae et experientiae», mentre la teologia, che si basa sulla sola autorità, risulta al loro confronto *aenigmatica*¹⁵⁹.

D'altra parte è pure escluso che la teologia sia subalterna ad alcune delle scienze umane (caso che paradossalmente si verificherebbe nel procedimento tomista): il fine della teologia non è il *subiectum* di alcune scienze umane, né queste chiariscono la causa dei principi sui quali la teologia enuncia solo il *quia*¹⁶⁰.

In nessun modo si può trovare fra teologia e scienze alcun rapporto e ciò sarà più evidente se si porrà mente che la definizione *stricta* di *scientia* è stata esclusa nel caso della teologia.

Rispondendo alle obiezioni contrarie Durando viene chiarendo la sua posizione con particolare rilievo ad alcuni punti. Innanzi tutto che non c'è causa determinante per le qualità divine anche se per noi *viatores* una certa proprietà può servire come *medium co-*

sibi Theologiam, Theologia enim dicit quod Deus est unus Metaphysica autem dicit propter quid est unus, videlicet ex eo quod est primum ens simpliciter et omnino perfectum tale enim necessarium est tantum esse unum».

¹⁵⁹ La evidenza può essere — secondo Durando — di due tipi: la certezza che deriva dalla visione immediata e quella inferita secondo le regole della *intelligentia*. La visione *facies ad faciem* si oppone a quella *obscura* o *aenigmatica* della fede che non ha quindi mai evidenza. La evidenza si differenzia dalla certezza che è una sicurezza che può nascere anche dalla fiducia nella rivelazione o nella autorità. Concetti che già troviamo delineati nel sec. XII da Bernardo nella sua critica ad Abelardo.

¹⁶⁰ F. 11 r. 5: «Primo quod Theologia non subalternatur, alicui scientiae humanitus adinventae... Primo quia Theologia plus dependet a scientia Dei quam a quacunque scientia... sed ipsa non subalternatur propria scientiae Beatorum... ergo nec alicui humanitus inventae. Secundo quia nullus modus subalternationis inveniri potest inter ipsam et illas ut patet discurrendo per singulas. Non enim subiectum cuiuscunque alterius scientiae est finis subiecti Theologiae qualitercumque acceptae ... nec aliae scientiae dicunt causam de principis cuiuscunque veritatis, de qua Theologia dicat tantum quia...».

gnoscenti per arrivare ad altre ¹⁶¹. Come abbiamo visto, connessa a questa posizione durandiana, vi è l'affermazione della imperscrutabile e assoluta libertà divina. Quanto all'opposto atteggiamento (la utilizzazione dei concetti filosofici che porterebbe di fatto a una dipendenza della teologia dalla filosofia, proprio rovesciando il rapporto ancillare di impronta tomistica) Durando ha ben chiaro da un lato che la sola autorità è la base delle affermazioni principali della teologia e, dall'altro, che il procedere della metafisica è rigidamente *a posteriori* e quindi impossibilitato a chiarire il *propter quid* dei principi teologici ¹⁶².

Stando così le cose è ovvio che la teologia non potrà assumere come principio scientifico dalla metafisica ciò che anche questa non spiega e verrà a mancare qualsiasi dipendenza di quella da questa. Il ribattere di Durando mostra come egli sia ben distante dallo Scoto quanto alla concezione generale del procedere scientifico, che per quello consisteva nella rigorosa analisi fondata sulla *distinctio formalis*.

L'attacco alla *reductio ad theologiam* agostiniana è ancora più radicale e grave dal momento che viene a scindersi persino la relazione teologia-scienze pratiche se si assume tale rapporto in senso rigoroso.

La vera *subalternatio* implica secondo il nostro autore una dipendenza *in ordine ad finem*: « scientiae practicae quamvis sint de talibus quae possint ordinari ad illud de quo est theologia tamen non considerant ea ut sub tali ordine nec theologia dicit de principiis eorum propter quid vel saltem non evidenter » ¹⁶³.

L'isolamento del procedere teologico non potrebbe essere più completo: nessuna delle scienze teoretiche o pratiche ha con l'impegno del teologo un rapporto definibile in termini rigorosi e costanti.

¹⁶¹ F. 11 r. 7: « ... licet Deus esse primum ens simplicissimum et undequaque perfectum concludat infallibiliter Deum esse unum et possit esse quo ad nos medium cognoscendi tamen non est causa rei cognitae nec de ea dicit propter quid ».

¹⁶² F. 11 r. 8.

¹⁶³ « ... dicendum quod supponere ea quae in illa scientia probantur et uti eis non sufficit ad subalternationem. Alioquin omnes scientiae subalternarentur Logicae quia supponunt modum arguendi et utuntur eo » (*ibidem*).

La teologia è un atto di fede nella rivelazione spesso incomprendibile e per questo meritorio: non c'è dubbio che questo pensiero ricco di religiosità abbia guidato Durando in una concezione della teologia alla quale risulta aperto il campo morale (e sacramentale) e ridotto quello speculativo. La lode che Gerson farà dell'opera teologica di Durando e la sua raccomandazione a studiare il testo del *Doctor resolutissimus* è in questo senso significativa¹⁶⁴.

Un empirismo di fondo e una chiara affermazione della incondizionata libertà divina sorreggono questa visione:

Non theologus vel quicumque alius novit primo voluntatem Dei ac deinde voluntatem notam cognoscit quod talis res habet talem virtutem: sed e converso, per hoc quod videmus quod talis erba habet talem virtutem, cognoscimus voluntatem dei esse quod talis erba possit hoc vel illud facere. Ideo tale propter quid non facit veram subalternationem¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Nelle edizioni da me utilizzate la presentazione del testo fatta dall'Abate Giovanni (?) dice che « Gerson Parisiensis cancellarius theologiae apud Navarram studentibus, huius lectionem consuluit Doctoris ut inquit ille resolutissimi ». La dichiarazione di Gerson è contenuta in una lettera del 29 aprile 1400 (v. J. GERSON, *Oeuvres complètes*, Paris 1960, vol. II, p. 29).

¹⁶⁵ F. 11 r. 10.

PARTE SECONDA
LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

I

LE DUE CONOSCENZE

Nella terza questione del Prologo (che si inserisce nella discussione sulla scientificità della teologia) Durando ha accennato a due accezioni correnti di *notitia intuitiva* e *abstractiva*¹.

La discussione sarà ripresa piú ampiamente ma in modo analogo da Occam, anche se con risultati differenti, in alcuni punti, come vedremo.

Secondo alcuni (il riferimento allo Scoto è, come si è visto, chiaro) mentre la conoscenza intuitiva è quella che coglie la cosa nella sua presenzialità immediata e quindi la esistenza della cosa, quella astrattiva si riferisce a qualsiasi tipo di conoscenza di cose non presenti. La definizione contempla quindi sia una conoscenza che prescinda dalla presenza immediata dell'oggetto (e dagli effetti raggiunga mediatamente anche l'*esse*), sia una identificazione della *quidditas* tratta dalle cose esistenti². Ad esempio la conoscenza, certa e completa, della natura del soggetto è, nel caso di Dio, una conoscenza *ex effectibus* che si oppone alla immediata visione *beatifica*.

Come si è visto Durando respinge questo tipo di distinzione proprio perché non ammette una vera e propria *notitia abstractiva de Deo*. Essa si dovrebbe fondare su analisi intrinseca della natura divina da cui scaturirebbe la proposizione, o espressione complessa soggetto-predicato: ma, nota il Nostro, la *notitia abstractiva* non

¹ V. p. 21 e ss. Si veda K. MICHALSKI, *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, « Bull. Acc. pol. sc. lett. », Krakow 1925, p. 228.

² V. note 80-93 della Parte Prima.

può nello stato umano presente essere prima o prescindere da quella sensibile diretta.

Prima di esaminare quale è per Durando la definizione corretta di astrazione, si può già dire che egli nella sua critica a Duns Scoto ritorna in parte su posizioni fondamentalmente tomiste mentre nel rifiuto della posizione scotista vedremo che Occam terrà fermo ad una indipendenza reciproca delle due *notitiae*³.

Nella sua esposizione Durando mette innanzi due tipi di argomentazione a favore della precedenza della conoscenza intuitiva su quella astrattiva: una argomentazione, che egli chiama « induttiva », è di natura teologica e parte dalla ipotesi della gerarchia delle due conoscenze in un intelletto perfetto, Dio, l'altra (*secundum rationem*) si rifà alla definizione dell'ente in atto della Metafisica di Aristotele⁴.

Ma anche il primo tipo di argomentazione è schiettamente filosofico: l'analisi dell'intelletto perfetto, quello divino, è per questi autori una ipotesi piú utile e feconda che obbligata e fornisce le costanti per un ragionamento di tipo matematico (in sé) al di là delle precarietà dello stato del *viator*.

In Dio l'antecedenza della intuizione sulla astrazione è sicura: l'intelletto divino non conosce le cose prima della loro esistenza se non nella propria essenza e quindi intuitivamente. In modo analogo la nostra conoscenza intuitiva sensibile precede ogni *a s t r a z i o n e*, qualsiasi significato il termine possa avere. La argomentazione vale per il Nostro anche al di là del consueto corso naturale, nell'ordine del possibile in sé ossia del non-contraddittorio. A postulato Durando assume la priorità cronologica, da tutti ammessa, del senso esterno su quello interno e sull'intelletto per ciò che riguarda il processo di conoscenza nell'uomo, dal momento che solo il senso esterno è, per definizione, *o r d i n a t o* verso la realtà. A causa di questa insopprimibile mediazione tutti gli altri atti conoscitivi sono appunto astrattivi o indiretti. Anche nell'ipotesi di una sospensione del corso naturale per il libero intervento divino, questo

³ GUELLUY, op. cit., p. 94 e ss.

⁴ Cp. cit., *L.*, f. 7 r. 8 e f. 7 r. 10.

non farebbe altro che rendere appunto le potenze intellettive e quelle sensibili interne a loro volta intuitive ossia *ordinate* immediatamente verso l'oggetto da conoscere. L'intervento divino non infrange cosí il principio di non-contraddizione, ma soltanto l'attuale manifestarsi del principio nella natura ⁵. L'argomentazione è una evidente *petitio principii* basata su una definizione *stretta* di intuitivo (ciò che senza mediazione *capta* l'oggetto) che quindi dovrà essere supposto a ogni altro atto intellettivo astrattivo o mediato. La discussione occamista è invece tanto piú notevole in quanto prescinde da qualsiasi definizione scontata di astrazione e intuizione e può cosí pervenire ad una netta distinzione delle due funzioni. La confutazione durandiana è tuttavia rilevante quando mette in rilievo che l'intervento divino può rovesciare lo schema attuale del mondo ma rimane nell'ordine dei possibili retti dal principio di non-contraddizione.

La seconda argomentazione è fondata sulla definizione aristotelica di ente in atto come *primum cognitum*: l'intuizione come conoscenza che si dirige all'oggetto presente e quindi in atto, viene dunque prima di ogni altra conoscenza. Infatti il non-ente e l'ente in potenza non si possono conoscere che attraverso l'ente ⁶.

Qual è quindi il concetto durandiano di astrazione? Il Nostro ha esposto le due accezioni senza pronunciarsi a favore di una determinata definizione anche se rifiuta la conoscenza scotista di una conoscenza *intrinseca* di Dio fondata appunto sulla definizione piú ampia di astrazione.

A questo punto noi possediamo due elementi di rilievo emersi dalla discussione:

⁵ Op. cit., L., f. 7 r. 9: « ... Concessum est etiam ab omnibus quod secundum communem cursum naturae, vires interiores tam sensitivae quam intellectivae non possunt exire in actum nisi previa cognitione intuitiva alicuius sensus exterioris, quia non habent immediatum ordinem ad res exteriores sed solum mediante cognitione sensitiva exteriori... ». E piú innanzi: « ... si virtute divina fieret quod intellectus et aliae vires interiores exirent in actus suos respectu rerum exteriorum absque ulla praesuppositione quorumque actuum sensuum exteriorum, tunc intellectus et vires sensitivae interiores haberent quoad tales actus immediatum ordinem ad res exteriores sicut sensus... ».

⁶ Op. cit., L., f. 7 r. e v. 10.

a) la priorità assoluta dell'esperienza sensibile nel *viator* (concetto ben distinto dalla pura condizione umana);

b) la precedenza della conoscenza degli accidenti su quella della sostanza.

A corollario del punto *b* Durando concede (per ora senza spiegazioni) che esiste una conoscenza intellettuale di tipo intuitivo. Questo punto è stato, dal Marèchal e dal Guelluy⁷, sottolineato come di una grande importanza per la identificazione di un nominalismo gnoseologico. Per meglio chiarire la concezione durandiana dobbiamo far ricorso ad altri passi che presentano il problema da un punto di vista puramente teologico, ma possono indicare molto bene la dimensione filosofica della questione.

Contenuti rispettivamente nella *distinctio* XXXV del primo libro⁸ e nella *distinctio* III del secondo riguardano la possibilità della conoscenza dell'individuale in Dio e negli angeli⁹.

Il problema rispetto a Dio presenta due difficoltà: la conoscenza del singolare sembra presupporre la sensazione (che in Dio manca)¹⁰ ma, d'altra parte, poiché l'ente è singolare, sarebbe assurdo negare che Dio conosca l'ente¹¹. Entrambe le difficoltà provengono da affermazioni aristotelico-boeziane che difficilmente possono essere smentite come autorità filosofiche: la risposta di Durando sarà quindi fondata su un approfondimento del significato

⁷ GUELLUY, op. cit., p. 14 e p. 370. Segnalo la q. II, d. XLIX del L. IV, nella quale troviamo la identificazione della *cognitio abstractiva* con la *cognitio confusa* (op. cit., f. 412 v. 7 e ss.).

⁸ Op. cit., V., f. 95 v. e ss.

⁹ Op. cit., L., f. 119 v. e ss.

¹⁰ Op. cit., V., f. 95 v. 2.

¹¹ Op. cit., V., f. 95 v. 3: « In contrarium arguitur, quod illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quam universalialia, ergo magis a Deo cognoscuntur. Maior patet, quia cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod habet esse, si illud quod plus habet de entitate non plus cognoscatur, non potest esse defectus nisi ex parte cognoscentis, qui defectus non potest esse in Deo. Minor probatur, quia singularia secundum rationem suae singularitatis habent esse reale, universalialia autem, quantum ad rationem suae universalitatis non habent esse reale, sed solum esse rationis quod esse secundum quid est diminutum per comparisonem ad esse reale, quare et cetera ».

delle *auctoritates* e su una analisi dei vari significati dei termini usati.

La risposta, affermativa, precede, insolitamente, la discussione: ci sono vari modi per provare che Dio conosce le cose individuali « *secundum rationem suae singularitatis* ».

Innanzitutto Durando respinge l'affermazione che Dio conosca le cose singole come Causa non solo della loro forma, ma anche della materia, riscontrando nella tesi una carenza di dimostrazione¹².

Cosa si oppone alla conoscenza delle cose singolari in Dio? La loro individualità, il fatto che siano materiali (e quindi sensibili, secondo l'*auctoritas*) e contingenti. Ma la loro stessa individualità, risponde Durando, è la loro essenza, che appunto come tale, può essere il primo *cognitum* dell'intelletto perfetto. La realtà delle cose individuali è data appunto dalla loro irripetibile singolarità e viceversa, e non da accidenti che sopravvivono e si uniscono ad una natura comune. Una conoscenza intellettuale intuitiva può quindi aver per oggetto questa essenza individuale. Allo stesso modo la loro materialità è la loro stessa *quidditas* e la ragione divina con la sua perfezione è in grado di rappresentarsi ogni cosa secondo la

¹² Op. cit., V., f. 95 v. 4 e 5: « *Responsio. Dicendum est quod Deus cognoscit singularia secundum rationis suae singularitatis, haec autem conclusio diversimode probatur. Quidam enim dicunt hanc esse rationem quare Deus cognoscit singularia, quia est causa rei non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, tantum autem se extendit scientia Dei, quantum eius causalitas, propter quod scientia Dei se extendit ad cognitionem rerum, non solum quantum ad formas a quibus accipitur ratio universalitatis, sed etiam quantum ad materiam a qua accipitur ratio individuationis et singularitatis, unde ex hoc erraverunt, quidam philosophi negantes esse in Deo cognitiones singularium, quia non ponebant a Deo materiam creatam, sed ingenitam et incorruptibilem, et per consequens, non esse a Deo cognita, quare nec ipsum individuum, cum ipsa sit individuationis principium. Haec ratio quantum ad hoc quod dicit cognitionem Dei tantum se extendere quantum se extendit eius causalitas, bona est sumendo etiam sub maiore quod causalitas divina se extendit ad omnes res secundum rationem suae singularitatis quod de se manifestum est. Res enim est factibilis secundum esse quod habet extra animam et illud est singulare quod autem ulterius assumit quod materia est principium individuationis, a forma autem sumitur ratio universalitatis valde dubium est, quia maior communitas videtur esse in materia quam in forma, sicut enim forma quantum est de se est communis pluribus individuis eiusdem speciei, ita materia eiusdem rationis est communis omnibus quae sunt eiusdem generis ».*

condizione in cui si trova la cosa stessa¹³. Resta da sciogliere la prima delle due difficoltà¹⁴ (sopra prospettate) e cioè che solo la sensazione colga il singolare e questo tipo di conoscenza non sia scientifica. Si nota che se da un lato ogni conoscenza divina è appunto scientifica, perché mediata attraverso la conoscenza della sua essenza e quindi della causalità delle cose, d'altra parte essa non è scientifica da parte dell'oggetto nel senso che è conoscenza di una singularità.

Quanto alla testimonianza boeziana¹⁵ essa si riferisce alla condizione umana attuale (nel linguaggio teologico, del *viator*) ma non

¹³ Op. cit., V., f. 96 r. 14: « Dicendum ergo, quod circa cognitionem singularium a Deo (quia de nobis non agitur nunc) non potest facere difficultatem, nisi vel singularitas, quae omnibus est communis, vel materialitas, quae est solum in generalibus, vel futuritio, quae est in his, quae nondum producta sunt, vel contingentia, quae solum est in his, quae dependent ex causis impedibilibus. De futuritione et contingentia nihil ad hanc quaestionem, quia inferio dicitur de hoc, sed tantum de singularitate et materialitate. Singularitas vero non impedit, quin aliquid intelligatur a Deo, cum ipse per se, et primo intelligat essentiam suam, quae est quaedam singularitas. Nec materialitas, cum ipse intelligat quidditates rerum sensibilium, in quibus includitur materia, ergo nec singularis materialitas, vel materialis singularitas impedit aliquo modo, quin aliquid materiale et singulare intelligatur a Deo. Ratio autem huius est illa, quae tacta est in prima opinione quia essentia divina est sufficiens ratio repraesentandi quamlibet rem secundum omnem eius conditionem, et hoc habet ex perfectione suae virtutis, secundum quam continet universaliter omnem rem, et producere potest ».

¹⁴ Op. cit., V., f. 96 r. 15: « Ad primum argumentum dicendum est, quod licet cognitio Dei, qua cognoscit se, et omnia alia, sit una secundum rem, est tamen plures secundum rationem in quantum tendit in plura obiecta, et sic sortitur plura nomina, quia in quantum cognitio Dei tendit in quidditatem suae essentiae, vel alterius rei, vocatur simplex intelligentia, in quantum autem tendit in essentiam suam in attribuendo sibi causalitatem rerum puta cum cognoscit se esse causam rerum, potest vocari intellectus, seu cognitio principiorum, quia causalitas sua est aliis rebus ratio essendi et cognoscendi, in quantum autem ex cognitione suae causalitatis tendit in cognitionem aliarum rerum, et proprietatum eis convenientium secundum rationem earum generalem, vel specificam, dicitur scientia, vel scire, quod est rem per causam cognoscere: in quantum autem tendit in cognitionem singularium secundum rationem suae singularitatis, est quasi cognitio sensitiva, sive experimentalis, quae in nobis non dicitur scientifica cognitio. Cum ergo dicitur, quod omnis Dei cognitio est scientifica, dicendum est, quod licet cognitio Dei, quae est una, sit scientifica, non tamen respectu omnium, quia non respectu sui ipsius, nec respectu singularium ».

¹⁵ Op. cit., V., f. 96 r. 16. V. anche la *quaestio* seguente (f. 96 r. 4).

si presenta come una possibilità *a priori*: in sé, la conoscenza intellettuale, afferma Durando, può essere tanto dell'individuo quanto dell'universale, ribadendo così una chiara impostazione del problema conoscitivo essenziale per la soluzione nominalista. La discussione teologica sull'intelletto divino è, come si vede, liberalizzante rispetto al problema gnoseologico che altrimenti risulterebbe ancorato alla situazione esistenziale del *viator* e permette un esame del processo conoscitivo *a priori* o in sé.

Piú in particolare Durando confuta la dottrina che arriva alla sua stessa conclusione, fondandosi su un assunto che egli rifiuta¹⁶. Secondo i sostenitori di questa tesi Dio conosce le cose singole poi-

¹⁶ Op. cit., V., f. 95 v. 8: « Alius est modus tenendi eandem conclusionem, et est talis quod Deus cognoscit singularia quia Deus est suum esse: cuius rationem assignant qui hunc modum tenent dicentes, quod agere supponit esse, et ideo modus agendi ex esse habet determinari, quod si illud habeat calumniam in actionibus transeuntibus in materiam exteriorem, eo quod tales actiones non sunt perfectiones agentis sed acti, propter quod modus talium actionum non solum habet determinari ex natura agentis, sed etiam ex natura acti, tamen illud non videtur habere calumniam in actionibus intra manentibus, qualis est actio intelligendi quin totaliter sequatur modum et conditionem intelligentis, ergo ubi intelligens non intelligit, nisi prius determinetur per esse actuale quod est in omnibus creatis, in quibus esse et essentia differunt, ibi res non intelligitur a tali intellectu, nisi prius terminata per esse actuale, sed determinatio rerum per esse actuale est ex progressu rerum, ergo intellectus creatus in quo differt esse ab essentia non intelligit res creatas, nisi prout determinantur per esse actuale, quod est ex progressu rerum, et ita cognitioni talis intellectus semper aliquid accrescit.

Causa autem quare talis intellectus non potest res intelligere quouscumque determinentur per esse actuale, est duplex. Una, quia a tale intelligere cum sit in natura habente possibilitatem ad mixtam non est omnino de se terminatum, et ideo oportet res per tale intelligere intellectas per suum esse actuale determinari ad hoc, ut in suo esse determinative cognoscantur. Alia est, quia tale intelligere cum non sit esse intelligentis non reservatur in eo omnis ratio essendi, propter quod non potest ex seipso absque alia determinatione cognoscere res secundum suum esse actuale quod est cognoscere eas secundum rationem suae singularitatis, sed oportet quod determinentur per esse actuale, sed Deus cum sit suum esse et suum intelligere non habet possibilitatem ad mixtam, in eo etiam reservatur omnis ratio essendi, ideo potest ex se omnes res intelligere secundum suam singularitatem absque hoc quod in seipsis determinentur per esse actuale, nec per determinationem rerum in esse actuali aliquid accrescit suae notitiae. Haec opinio in multis deficit. Primo quia nonnullis firmiter tenetur quod esse et essentia sunt idem realiter in creatura, et hoc dictum fuit supra distinctio 8 quaestio 2 (L. I) ».

ché Egli è l'essere stesso delle cose; ora l'intelletto creato, in cui l'essere e l'essenza non coincidono, conosce le cose solo quando è determinato dal loro *esse attuale*, mentre l'intelletto perfetto o divino, non ha bisogno, come *ratio essendi omnium rerum*, di una causa esterna per accrescere la sua conoscenza. Molti sono i punti che il Nostro rifiuta in questa teoria: innanzitutto accenna alla tesi, da lui condivisa, della identità essenza-essere anche nelle creature che infirmerebbe alla base tutta la argomentazione, indi, pur accettando che l'intelletto possa passare alla conoscenza solo sotto la determinazione dell'essere attuale, rifiuta che sia necessario che le cose conosciute siano esse stesse determinate dall'essere attuale.

Ad esempio gli eventi futuri possono essere noti al nostro intelletto prima che avvengano in atto, come nel caso del sorgere e del tramontar del sole o delle eclissi di luna, come effetti di cause attualmente note. Non è quindi l'essere attuale delle cose singole a *p r o v o c a r e* la conoscenza e non si può concludere che Dio che possiede, o meglio, che è l'*esse attuale* di tutte le cose, per questo le possa conoscere in quanto singole.

Vero è piuttosto che il problema non va posto in questi termini poiché la singolarità non è in sé un impedimento alla scienza, ma solo alla *s c i e n z a* in noi in quanto *viatores*. Solo la imperfezione del nostro intelletto fa sí che la nostra conoscenza del singolare non si sollevi a scienza non riuscendo ad esaurire la *quidditas* individuale. Ogni realtà è infatti singolare; la scienza è universale in noi soltanto in quanto la estensione della nostra conoscenza (estensione organica *per causas* e non soltanto quantitativa) si può avere solo a scapito della chiarezza e della determinazione. La proposizione aristotelica « del particolare non vi è scienza » va dunque intesa nel senso che non vi è scienza umana dell'individuo in quanto tale, ma solo dell'individuo (ché altro non esiste) *sub ratione universale*.

La situazione angelica può suggerire anch'essa delle prospettive utili all'analisi dell'intelletto umano. Nella discussione sullo stesso problema (se gli angeli siano in grado di conoscere le cose individuali) Durando dichiara, ed esplicitamente, contro l'affermazione tomista, che il *primum cognitum* non è l'universale ma il parti-

colare¹⁷. L'universale, o meglio la condizione universale, non preesiste all'atto intellettuale, ma « si rifà all'atto intellettuale stesso » ossia l'« universale non è altro che l'essere concepito senza quelle condizioni individuali » o anche « è una denominazione dell'oggetto da parte dell'atto intellettuale ». E si richiama alla pregiudiziale metafisica che ogni realtà è individuale e insieme al principio metodologico del rasoio per cui è *f r i v o l o* porre prima l'intelletto agente e poi delle realtà suscettibili di essere colte solo da questo o viceversa.

Il processo conoscitivo consta in *n o i* di potenze conoscitive che si sviluppano gerarchicamente: il senso e l'intelletto. Ma il

¹⁷ Op. cit., *L.*, f. 119 v. 7-10: « Ad tollendum ergo duo dubia, advertendum est, quantum ad primum, quod primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare. Quod patet primo, quia primum obiectum, et omnis per se conditio obiecti praecedit actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum, sed supponit sicut, visus quoad actum videndi praesupponit colorem. Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri, esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis, ita quod esse universale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius libro primo, distinctione 3. Ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se, et ita primum intellectum non est universale. Si dicatur quod esse universale non est esse sic intellectum, imo praecedit omnem intellectionem, quia secundum commentatorem, intellectus agens facit universalitatem in rebus, et eius actio praecedit intellectionem, saltem ordine naturae. Non valet, quia ut visum fuit libro primo, fictitium est intellectum agentem ponere, et frivolum est dicere quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas. Et si intellectus agens esset aliquid et aliquid ageret, illud semper esset unum numero, et singulare, et non universale. Et si dicatur quod intellectus agens non facit universale, nisi quia cum fantasmata causat speciem in intellectu, quae representat rem in universali: Non valet, quia probatum est supra, quod nulla species est in intellectu, quae repraesentat ei suum obiectum. Item omne reale repraesentatur, quod repraesentat naturaliter aliud, repraesentat ipsum secundum conditionem eius realem. Sed talis species si esset et aliquis repraesentiarum, repraesentaret ipsum naturaliter, ergo repraesentaret ipsum; quantum ad eius conditionem realem. Sed esse universale non est conditio realis, sed rationis, ergo talis species non repraesentaret universale. Item in potentiis ordinatis, ubi terminatus actus prioris potentiae, ibi incipit actus posterioris, sed sensus et intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae: ergo ubi terminatur actio sensus tanquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actus sensus terminatur ad singulare, ergo a singulari incipit actus intellectus ».

senso coglie e si ferma al singolare, quindi l'atto intellettivo (nella condizione del *viator* naturalmente) inizia di lí.

L'universale riceve quindi la sua unità dall'astrazione di molte realtà: in questo processo noi possiamo definire l'individuo come punto di partenza e l'universale come punto di arrivo, posteriore quindi al primo o m e n o r e a l e di quello, o persino *nihil*.

Tutta la argomentazione si svolge avendo di mira la preminenza, sia nel processo conoscitivo, come nelle volizioni, della individualità sulla c o n d i z i o n e u n i v e r s a l e: anche le nostre azioni hanno come scopo la realizzazione di determinate realtà singole.

È assurdo quindi negare ad un intelletto, per definizione piú efficace del nostro ¹⁸, quello angelico, la conoscenza del reale per eccellenza, i *singularia*: essi saranno colti direttamente dall'unico tipo di *cognitio* posseduta dagli esseri privi di senso e l'intelletto comprenderà intuitivamente (e *directe*) le cose individue ¹⁹.

È chiaro in tal modo che Durando, pur mantenendo ferma la obbligatorietà della p a r t e n z a sensibile per il processo conoscitivo del *viator*, e, quindi, la gerarchia delle due *notitiae* sensibile ed intellettuale, apre la via anche ad una considerazione della indipendenza reciproca dell'intuizione e dell'astrazione considerate in sé, liberandosi dalla equazione: sensazione = intuizione, intelletto = astrazione. Ossia la posizione tomista è sí considerata parzialmente valida per ciò che riguarda lo stato attuale conoscitivo, ma il rifiuto della identificazione della intuizione con la sensazione, pone le basi per una revisione della ipotesi gnoseologica *communis*.

Alla problematica sollevata dalla *quaestio* sugli angeli si ricollega direttamente la critica all'intelletto agente ²⁰.

¹⁸ Op. cit., L., f. 119 v. 15 e f. 120 r. 19.

¹⁹ Op. cit., L., f. 120 r. 16: « ... sicut non est quaerenda causa visus percipit colorem sibi praesentem... ».

²⁰ Op. cit., V., f. 27: L. I d. III q. V: « utrum ponendus sit intellectus agens in anima ».

II

L'INTELLETTO AGENTE, IL CONCETTO
E LA CRITICA DELLE *SPECIES*

La discussione è tutta improntata al principio assunto nella questione precedente a criterio metodologico: « Frustra ponuntur plura ubi unum sufficit ». Ora la necessità dell'intelletto agente è fondata proprio sulla esistenza di forme universali separate da astrarre che Durando ha già negato. La risposta — che sarà ampiamente illustrata — è dunque già chiara: « Fictitium est ponere intellectum agentem ». Le ragioni sono fundamentalmente di due tipi: una di ordine metafisico sulla inesistenza delle forme separate, l'altra sulla qualità del processo conoscitivo.

L'universale è *nihil* e in ogni caso, comunque lo si intenda, posteriore all'intellezione: la definizione universale lungi dall'essere quella separazione reale che Platone immaginava è piuttosto intenzione di universalità ossia la realtà considerata sotto questa *intentio*. In tal modo è chiaro che non si può presentare come primo oggetto all'intelletto ma solo come risultato di quella operazione intellettuale che prescinde dalle condizioni individuali: il punto di partenza (il *terminus a quo*) rimane pertanto sempre la cosa singola²¹.

L'azione del preteso intelletto agente sarebbe l'astrazione ossia il « rimuovere qualcosa agendo sulle immagini (*Phantasmata*) »;

²¹ Op. cit., V., f. 28 r. 28: « Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia universale, id est, ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione universalitatis non est primum obiectum intellectus nec praexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantes, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino a quo singularia a quibus abstrahit, et pro termino ad quem ipsum universale abstractum, et quia terminus a quo praecedit terminum ad quem, ideo consideratio singularium praecedit universale abstractum ab ipsis iuxta, illud (primo de Anima). Universale autem nihil est, aut posterius est ».

ma può questa azione essere reale? ossia può essere una separazione di qualche cosa che preesiste? La risposta di Durando è ovviamente negativa²²: la separazione reale può avere, secondo il Nostro, soltanto due sensi, uno secondo il quale si dice che un accidente è separato dal soggetto perché questo viene a mancare, l'altro per cui si trae (*educitur*) la forma dalla potenza. Nessuno dei due sensi è applicabile al nostro caso: non c'è nulla nelle immagini che si trasferisca o scompaia in presenza dell'intelletto, come, d'altra parte, nessuna forma viene tratta dalla potenza all'atto per opera dell'intelletto, il che potrebbe avvenire solo con una impressione da parte dell'intelletto agente in *phantasmata* (caso già escluso). Insomma, nella astrazione, operazione tipica dell'intelletto agente come è descritta da alcuni (Tommaso) si rivela una fondamentale incompatibilità tra l'immagine corporea e l'intelletto incorporeo: da qui la impossibilità di descrivere l'operazione in un senso reale. Si potrebbe però dare alla astrazione una portata puramente *secundum rationem*²³.

²² Op. cit., V., f. 27 r 7: « Secunda pars probatur, scilicet quod intellectus agens non agit in phantasmata aliquid abstrahendo, vel removendo, quia illa abstractio, vel esset realis, vel secundum rationis, non realis quia talis realis abstractio, vel esset realiter separatio alicuius praexistentis actu in phantasmatis, sicut abstrahitur vel separatur lapis ab altero lapide, vel sicut separatur accidens a subiecto per corruptionem accidentis, vel alio modo virtute divina, vel talis abstractio vocatureductio alicuius de potentiam ad actum sicut forma dicitur educi, vel abstrahi de potentia subiecti. Primum non potest dici, quia nihil est actu in phantasmatis quod definat in eis esse ad praesentiam intellectus agentis, neque per corruptionem neque per translationem ad intellectum possibilem tamquam prius esset in phantasmatis, et postea intellectu possibili, quia forma non migrat de subiecto in subiectum. Nec secundum potest dici, quia cum aliqua forma educitur de potentia in actum ipsaeducta est in illo tamquam in subiecto de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agens de potentiam passivam phantasmatum educeret aliquam formam, sive esset species intellegibilis, sive quaecumque alia forma ipsaeducta esset in phantasmatis sicut in subiecto, et ita intellectus agens ageret in phantasmata aliquid imprimendo scilicet formam quam educeret, et rediret primum membrum immediate prius reprobatur. Talis ergo abstractio non potest esse realis ».

²³ Op. cit., V., f. 27 r. 8: « Item nec talis abstractio potest esse secundum rationem solum, quia omnis actio rationis est cognoscentis circa cognitum obiectiva intellectus, sed agens non agit circa phantasmata sicut cognoscens circa cognita, quia nec intellectus agens phantasmata cognoscit, nec sua actio est cognitio, imo praesupponitur omni cognitioni intellectuali secundum ponentes ipsam, ergo sua actio circa

L'assurdità della tesi avversaria risulta ancora maggiore in questo caso poiché se è vero che ogni atto di ragione si qualifica come un atto conoscitivo, non si può capire la utilità di un preteso atto di ragione (quello dell'intelletto agente) che « non conosce » le immagini ma anzi « viene prima » di esse ed è presupposto ad ogni atto conoscitivo. E quindi Durando denuncia la portata platonica²⁴ dell'intelletto agente stabilendo un parallelo con le idee-realtà: come le idee platoniche separate dagli individui erano in sé intelligibili, così secondo i teorici dell'intelletto agente la *quidditas* o essenza (separata dalle immagini condizionanti individualmente) diviene, attraverso l'azione dell'intelletto agente, intelligibile: là si trattava di una separazione reale e data, qui di una separazione razionale e da farsi ma possibile. Ma su che basi si può fare una affermazione del genere? Per Durando la pretesa è senza fondamento e assolutamente gratuita così che « si può negarla con la stessa facilità con la quale la si ammette ». D'altra parte ciò che impedisce la rappresentazione dell'essenza universale è proprio la presenza reale e insopprimibile di quelle condizioni individuali e materiali delle immagini. Le immagini rappresentano sempre condizioni particolari e, come si è visto, non si può in nessun modo astrarre da queste. La conclusione è che « essendo l'azione dell'intelletto inconcepibile non ha senso porre un intelletto agente »²⁵. L'azione dell'intelletto agente non viene chiarita nemmeno nei confronti di un preteso intelletto possibile²⁶.

Tutti i ragionamenti degli avversari sono fondati per Durando su una *petitio principii* che pone intelletto agente provvisto di certe funzioni e poi lo spiega, ossia ne spiega la esistenza, in base a quelle funzioni (che a loro volta presuppongono, come si è visto, una particolare struttura del reale). La richiesta di Durando è più radicale: mi domando — egli dice — in base a quale funzione posso essere

phantasmata non est abstractio secundum rationem, nullo ergo modo agit in ea nec aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem ».

²⁴ Op. cit., V., f. 27 r. 10.

²⁵ Op. cit., V., f. 27 v. 13 e 14.

²⁶ Op. cit., V., f. 27 v. 23.

convinto della esistenza dell'intelletto agente²⁷. « Non oportet » immaginare un intelletto agente proprio perché non esiste lo scopo: l'argomentazione sulla inesistenza dell'universale diventa così fondamentale. L'intelletto non si sdoppia più in passivo (non c'è passivo dal momento che non esiste il suo correlativo) e attivo²⁸, ma, analogamente al senso esso passa dalla potenza all'atto — senza necessità di postulare per questo due principi — sotto lo stimolo di una qualsiasi p o t e n z a a t t i v a sia interna che esterna²⁹.

Una delle analisi più complete relative ai concetti gnoseologici è quella che riguarda la definizione di *verbum mentis*³⁰. Il problema è se il concetto (*verbum mentis*) debba considerarsi una forma prodotta « nella quale quasi come in uno specchio si apprende la realtà delle cose esterne » o sia piuttosto l'atto intellettivo in se stesso³¹. L'alternativa è in sostanza fra la accettazione del processo conoscitivo descritto da Tommaso e la affermazione di un *intelligere* più in linea con l'empirismo che l'autore ha dimostrato nelle altre questioni esaminate.

Dopo aver distinto il *verbum mentis* da quello *exterius prolatum* o *verbum vocis*³², Durando comincia con l'affermare che il concetto non è una realtà *extra obiective intellecta* ma è nell'intelletto *subiective* dal momento che « tutta la sua realtà si trova nell'intelletto »³³. Poiché soggettivamente appartengono all'intelletto

²⁷ Op. cit., V., f. 27 v. 22.

²⁸ Op. cit., V., f. 28 r. 16.

²⁹ Op. cit., V., f. 28 r. 27: « ... Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis, licet commentator hoc dicat errans: quia talis abstractio est solum secundum considerationem. Et ideo opus illius potentiae est, cuius est considerare quod non convenit intellectui agenti sed possibili. Si tamen possibili debet dici ubi aliud agens non est ».

³⁰ Q. II d. XXVII L. I (op. cit., L., f. 65 v.).

³¹ Op. cit., L., f. 65 v. 1 - 66 r. 5.

³² Op. cit., L., f. 66 r. 6.

³³ Op. cit., L., f. 66 r. 8: « Formata autem cogitatio non est res extra obiective intellecta, sed est aliquid existens subiective in intellectu, tum quia verbum est in dicente vel a dicente, sed res exterior non est a dicente nec in dicente, ergo ipsa non est verbum. Tenendum est ergo quod verbum pertinet ad intellectum non obiective tantum, sed sicut illud cuius entitas tota est in intellectu subiective ».

gli *habitus* e, secondo l'opinione di alcuni, due tipi di forme, una « impressa nell'intelletto, detta anche specie intellegibile precedente a ogni atto intellettivo », l'altra formata dallo stesso intelletto già in atto, si tratta di vedere — nota Durando — se il concetto sia un *habitus* o una forma (comunque intesa)³⁴. Con un procedimento caratteristico della sua polemica Durando viene scartando ad una ad una le varie possibilità che si oppongono alla sua tesi: il concetto per risolversi come egli vuole nell'atto intellettivo non può essere provvisto neppure indirettamente da quella pretesa oggettività reale della quale alcuni dotano l'*habitus* e la forma impressa per garantire la loro sopravvivenza anche quando l'*intelligere* non è in atto³⁵. Il concetto potrebbe essere allora o la forma costituita dall'intelletto in atto o lo stesso atto intellettuale. Il secondo capo dell'alternativa non può essere accolto dagli avversari di Durando proprio perché essi chiedono al concetto quella garanzia di permanenza che è il riflesso di una presupposta struttura reale. Il concetto deve così essere per loro l'oggetto anche se non principale dell'atto conoscitivo, « una forma quasi speculare rappresentante l'oggetto principale » e, in tal modo, causare con il concorso dell'intelletto agente e la specie intellegibile la cognizione completa e chiara.

La prima contestazione durandiana³⁶ riguarda la realtà della

³⁴ Op. cit., L., f. 66 r. 9: « Patet ergo quod verbum pertinet ad intellectum subiective vel quasi subiective. Cum ergo in intellectu sint secundum omnes, habitus et actus, et praeter hoc sit ibi secundum quosdam duplex forma, una quae imprimitur in intellectu, scilicet species intelligibilis quae precedit omnem actum intelligendi. Alia quam intellectus iam factus in actu format de re intellecta, sicut formando conceptum definitivum sive enunciativum inquirendum est quid eorum sit verbum, et patet statim quod verbum non est habitus aut species intellegibilis impressa, quia tam habitus quam species intellegibilis secundum ponentes ipsas manent apud intellectum dum actu non considerat verbum, aut non nisi in intellectu actum considerante, ergo verbum non est habitus nec species intellegibilis impressa. Restat ergo quod sit actus intelligendi, vel forma quam intellectus in actu format de re intellecta quae deinceps vocetur forma expressa ».

³⁵ Op. cit., L., f. 66 r. 10 - 67 r. 25.

³⁶ Op. cit., L., f. 66 r. 11: « Primum istorum non puto esse verum, scilicet quod per quemcumque actum intelligentis sive ille actus sit intelligere sive dicere sive aliter qualitercumque nominetur producatur aliqua forma in intellectu quae

pretesa forma prodotta dall'*intelligere*: egli nega, fondandosi sull'autorità di Aristotele, che attraverso una operazione interna all'intelletto si venga a costituire alcunché. Il punto è di rilievo se si pone mente che proprio la realtà della forma era ciò che stava a cuore agli avversari e garantiva la oggettività del concetto; tanto che essi tentano di scavalcare la obiezione³⁷ (evidentemente già mossa da altri prima che da Durando) distinguendo due accezioni di « aliquid produci per alterum ». Quella adottata dalla tesi avversaria, che salverebbe quindi la possibilità di una *produzione* interna all'intelletto, accetta una restrizione del significato di *producere*: l'intelletto non produce *per actionem* ma attraverso un principio attivo (« quo producens producit ») ossia attraverso una forma che fornisce l'essere pertinente all'operazione interna. Ma Durando nota³⁸ che sebbene ciò che è prodotto è sempre prodotto attraverso una forma dell'agente (ossia una sua specifica capacità),

non sit actus intelligendi; quod patet primum ex natura operationis manentis intra sic, per operationem intra manentem nihil constituitur vel producit, sed intelligere, vel dicere intellegibile sunt operationes intramantes, ergo per eas nihil constituitur vel producit ».

³⁷ Op. cit., *L.*, f. 66 v. 13. V. J. KOCH, op. cit., p. 64 e ss. per la polemica Erveo-Durando su questo punto.

³⁸ Op. cit., *L.*, f. 66 v. 14: « Secundum deficit ista responsio in hoc quod dicit quod per operationem intramantem nihil producit tamquam per actionem quae sit productio, tamen quicquid producit, producit per operationem intramantem tamquam per principium quo producens quo producit, quia omne agens agit per formam quae dat ei tale esse formaliter quod pertinet ad operationem intramantem, quia omne esse quod dat formam subiecto potest dici operatio immanens, ut calere et albere.

Istud enim non videtur bene dictum quia quamvis omne quod producit producat per aliquam formam agentis, tamen vocare omnem formam agentis vel tale esse dat quod suo forma subiecto operationem immanentem non est congruum nec rationi consonum, nec secundum mentem philosophi, nec comuniter loquentium. Non enim consueverunt vocari operationes immanentes nisi actus animae qui secundum rationem tendunt in sua obiecta sicut operationes transeuntes tendunt secundum rem in sua passa causando in eis realem effectum.

Quod autem a talibus operationibus animae quae solae consueverunt dici operationes immanentes producat quicquid producit est manifeste falsum. Quod etiam aliquid per eas producat, tamquam per principia quibus agentia agunt est assumere quod quaeritur, et illud cuius oppositum manifeste dicit Philosophus in auctoritate prius allegata ».

definire quella forma « operazione interna » è equivoco e non fondato sulla concezione aristotelica alla quale ci si vuol rifare. Solo gli atti intellettivi che tendono al loro oggetto *secundum rationem* (come le operazioni esterne *secundum rem* tendono ai loro oggetti - effetti) si possono definire operazioni *i n t e r n e* ed è evidente che queste modificazioni (o intenzionalità) non vengono a costituire una forma-oggetto. È una *petitio principii* chiamare « produrre » avere la possibilità di agire ossia possedere la forma che conferisce l'essere atto all'operazione e poi rifarsi a questa per dimostrare che in realtà nell'atto intellettivo viene a prodursi qualcosa. Inoltre ciò che si dice volgarmente prodotto dall'intelletto e dalla volontà (ad esempio l'opera d'arte) non è che il risultato dell'azione autentica degli organi corporei che sono sottoposti all'attività dell'intelletto o della volontà senza però che questi ultimi abbiano la reale capacità di imprimere una forma.

Durando contesta infine che la causa del concetto chiaro e definito possa essere, come affermano i suoi avversari, una antecedente concezione confusa: nel procedere scientifico la conclusione di un ragionamento viene ad esempio concepita subito « con chiarezza e distinzione ». D'altra parte non si può dare che la causa sia incompatibile con l'effetto ma l'atto intellettivo confuso è impossibile con l'atto intellettivo chiaro e distinto.

La tesi confutata è descritta ampiamente e come si è visto la discussione reca all'interno le risposte ad alcune obiezioni che da altre parti si erano evidentemente mosse e anche le controrisposte di Durando alla difesa degli avversari. Il dibattito era davvero ampio e importante dal momento che riassumeva non solo tutta una teoria gnoseologica ma anche investiva i concetti metafisici di fondo.

La requisitoria di Durando colpisce dunque principalmente la dottrina avversaria in due punti:

1) una concezione dell'*intelligere* ricalcata sul modello delle azioni naturali per cui esso viene a rispecchiare un ordine già prefissato;

³⁹ Op. cit., L., f. 66 v. 17 e 18.

2) da qui deriva che le gradazioni o qualità dell'*intelligere* (confusione e chiarezza) possono soltanto essere dedotte dalla sua minore o maggiore capacità di rispecchiare il dato e non da un suo grado di coerenza o intensità.

La posizione del Nostro che emerge dalla critica e poi viene alla fine della questione succintamente esposta consta di alcuni punti fondamentali:

a) per esclusione Durando conclude che il concetto non è altro che lo stesso atto conoscitivo: *per essenza* il concetto rappresenta la cosa e non come *segno* come la parola o l'immagine, ma direttamente, così che si può affermare che lo svelarsi della cosa all'intelletto è appunto il concetto. In questo senso qualsiasi atto conoscitivo, confuso o chiaro, diretto o riflesso è un concetto anche se una conoscenza chiara e immediata è più rispondente alla definizione di concetto come rappresentante⁴⁰;

b) il concetto (*verbum mentale*) si risolve dunque tutto nell'apprendimento della cosa che a sua volta non si presenta all'intelletto attraverso *immagini mediatrici*⁴¹;

⁴⁰ Op. cit., L., f. 67 r. 26: « Propter hoc dicendum est aliter quod verbum in nobis est ipse actus intelligendi, quod potest concludi ex praedictis sic. Verbum est aliquid ad intellectum pertinens et in intellectu existens. Sed non est species nec habitus nec forma per actum intellectus producta ut probatum est. Relinquitur ergo per locum a sufficienti divisione quod sit actus intelligendi, et hoc videtur rationale. Cum enim nihil habeat rationem verbi, nisi prout induit rationem manifestativi, ut signum sicut verbum vocis: nec ut species vel imago ut alii ponunt, sed per essentiam, ita scilicet quod ipsa manifestatio rei apud intellectum est verbum: manifestatio autem rei est eius cognitio, neque enim est manifesta nisi quia cognita, ideo et cetera ».

⁴¹ Op. cit., L., f. 67 r. 27: « Et confirmatur: quia omne quod dicitur tale denominatione extrinseca ut signum vel causa, reducit ad aliquid quod est tale per essentiam, sicut sanum dictum de urina, ut signum, et de medicina ut de causa, reducit ad sanum dictum de animali, quod sanum est per essentiam, ita quod sanitas animalis est sanitas per essentiam et non signum vel causa sanitatis.

Similiter in proposito manifestativum dictum de verbo vocis, ut signo et de specie vel imagine, ut causa vel qualitercumque; aliter reducit ad manifestativum per essentiam quod est ipsa cognitio rei: quae ob hoc habet rationem primi verbi. Est tamen hic notandum quod licet omnis actus intelligendi tam confusus quam expressus, tam directus quam reflexus possit dici verbum, tamen expressus magis quam confusus, quia magis est rei manifestativus ».

c) all'imposizione dei nomi è sufficiente anche un concetto confuso;

d) nel senso non avviene nessuna produzione di forma all'atto del sentire e presupporla è « fingere qualcosa di cui non si può avere esperienza »: cade quindi la pretesa che *anche* nell'intelletto ci sia una produzione come nel sentire per analogia ⁴²;

e) se non si risolve il concetto nell'*intelligere* ogni conoscenza sarebbe mediata dalla pretesa forma e quindi non ci sarebbe differenza fra la conoscenza intuitiva e quella astrattiva ⁴³;

f) se l'intelletto *vedesse* intuitivamente il verbo-forma come oggetto conosciuto (il che sarebbe necessario nella tesi avversaria) si darebbe il caso di un intelletto che conosce direttamente (*actu recto*) se stesso dal momento che la forma è nell'intelletto. Ma questo è falso: ogni atto intellettivo rivolto a se stesso è riflesso ⁴⁴. Ossia se si concepisce il concetto come forma o oggetto ne risulta immediatamente la sua estraneità all'intelletto e la sua dipendenza dalla realtà esterna;

g) ogni atto intellettivo, compreso il dubitare, è unico e non se ne possono dare due simultanei come avverrebbe se si fingesse una forma prodotta da un atto intellettivo sulla quale si esercita il dubbio ossia un altro atto intellettivo contemporaneo a quello ⁴⁵.

In conclusione per il principio dell'economia dell'intelletto il processo conoscitivo è più facilmente spiegabile se si considera l'*intelligere* essenzialmente in grado di rappresentarsi il mondo piuttosto

⁴² Op. cit., *L.*, f. 66 v. 19: « Tertia ratio principalis talis est, sicut se habet intellectus ad intelligere, ita sensus ad sentire, sed per sentire nulla forma constituitur in sensu tamquam per productionem, nec tamquam per principium productionis, ergo nec per intelligere in intellectu. Et confirmatur, quia utraque est operatio immanens, quamvis una sit perfectior altera, sed magis et minus perfectum non facit quod una sit productiva et non altera, immo si una esset alia, quamvis productum esset per unam productivam et perfectius quam productum per aliam ».

⁴³ Op. cit., *L.*, f. 67 r. 20.

⁴⁴ Op. cit., *L.*, f. 67 r. 21.

⁴⁵ Op. cit., *L.*, f. 67 v. 31: « ... fingere autem quod in nobis sit quaedam forma de qua dubitamus est irrationabilis fictio... ».

sto che rispecchiarlo in una gerarchia di immagini destinate fatalmente a moltiplicarsi.

La *quaestio* VI della *distinctio* III del terzo libro riguarda un altro punto fondamentale della teoria conoscitiva già implicito nell'analisi che Durando ha fatto del concetto e dell'intelletto agente: la polemica contro le *species* di San Tommaso.

Il problema è discusso anche qui all'interno di una questione teologica: « se gli angeli conoscano le cose attraverso l'essenza o le immagini ». Innanzitutto viene stabilita la differenza fra il nostro intelletto e quello angelico: l'intelletto dell'uomo-*viator* dipende o presuppone il senso, quello angelico ne è indipendente. Il senso conosce direttamente le cose: Durando contesta infatti che nel senso ci possa essere una rappresentazione delle cose (una immagine o *similitudo*) che non è conosciuta né sperimentabile: « sembra assurdo che una potenza conoscitiva venga a conoscere qualche cosa attraverso una rappresentazione totalmente ignota in sé »⁴⁷. La medesima ragione viene invocata a dimostrare che l'intelletto non necessita di nessuna mediazione per conoscere le cose: la teoria delle « potenze ordinate » (senso e intelletto) basta per Durando a spiegare la presentazione all'intelletto dell'oggetto e la sua comprensione. Infatti attraverso un atto della potenza prima ed inferiore, il senso, l'oggetto entra in contatto con l'intelletto e « non occorre » nessuna altra mediazione. Dal momento che l'intelletto è capace di riflettere può conoscere sé e i suoi atti, « con certezza quasi sperimentale »: proprio per questo (« per esperienza ») noi veniamo a sapere di possedere un principio che ci permette di conoscere mentre non siamo in grado di avere esperienza di nessuna delle pretese specie (che appartenendo all'intelletto non dovrebbero per lo stesso motivo essergli ignote)⁴⁸.

⁴⁶ Op. cit., L., f. 118 v. Un'altra critica alle *species* mosse Raoul il Breton (v. *Histoire littéraire de France*, 1937, vol. XXXVI, p. 169, nell'articolo a cura di P. Fournier).

⁴⁷ Op. cit., L., f. 119 r. 11.

⁴⁸ Op. cit., L., f. 119 r. 13: « Si autem dicatur quod species requiratur in intellectu respectu primi cogniti. Contra, quia in potentiis ordinatis obiectum praesentatur posteriori potentiae per actum prioris (sicut appetitivi repraesentatur suum

L'ipotesi dell'intelletto angelico che, come si è visto, è l'inizio per una considerazione che nell'Occam troveremo più ampia e approfondita dell'intelletto in sé, serve qui a segnalare la fondamentale assurdità di una teoria delle speci. La pretesa specie e la cosa rappresentata in questa sarebbero identiche per definizione specifica anche se differenti nel modo d'essere: ma nessuna specie che è nell'intelletto, dal momento che è accidente può essere identica per definizione specifica alle cose che sono sostanze (spirituali o corporee). Infatti sostanza e accidente differiscono per genere ⁴⁹.

Ma allora l'angelo come conosce le cose a lui estranee? Semplicemente nello stesso modo in cui il *viator* le conosce (anche se l'uomo *in via* le apprende dapprima sensibilmente e poi intellettivamente) ossia senza nessuna mediazione rappresentativa. Come alla visione sensibile è sufficiente la compresenza dell'organo visivo e dell'oggetto visibile, così nella conoscenza puramente intellettiva (quella angelica) la presenza delle sostanze corporee e incorporee è sufficiente a spiegare la conoscenza che è appunto negli angeli per maggior perfezione soltanto intuitiva ⁵⁰.

obiectum) videlicet bonum per cognitionem praeiviam. Per hoc enim solum praesentatur appetitivi bonum quia est cognitum. Sed sensus et intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae, ergo per solum actum prioris potentiae (videlicet sensus) praesentatur sufficienter intellectui suum obiectum, neque oportet ponere aliquam speciem. Item intellectus cum sit virtus reflexiva cognoscit se et ea quae sunt in eo per certitudinem, et eo quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis. Sicut cognoscimus per certitudinem alia quae sunt in intellectu nostro tam actus quam habitus, quod non est verum ».

⁴⁹ Op. cit., L., f. 119 r. 17: « De intellectu autem angelico de quo principaliter quaeritur idem dicendum est, videlicet quod in ipso non sunt aliqua species per quas representantur ei res quas cognoscit. Quod patet sic, species representans rem aliquam et res cuius est species sunt eiusdem rationis specificae licet differant in modo essendi. Sed nulla species existens in intellectu angeli cum sit accidens potest esse eiusdem rationis specificae substantis rerum tam spiritualium quam corporalium quas angelus intellegit, ergo saltem angelus non intelligit per species substantias spirituales vel corporales. Minor de se patet, quia substantia et accidens non possunt esse eiusdem rationis specificae cum differant genere ».

⁵⁰ Op. cit., L., f. 119 r. 21: « Per quid ergo intelligit angelus alia a se? Dicendum quod non per aliud representativum quam per ipsamet praesentiam rerum in se vel in suis causis vel utroque modo ».

Ecco dunque emergere due caratteristiche dell'intelletto in sé, non vincolato alla situazione del *viator*:

a) la possibilità di una conoscenza intellettuale senza la mediazione del senso;

b) la capacità intuitiva (istantanea: « statim et simul tempore ») dell'intelletto che si è liberato della necessità discorsiva (temporale: « de noto ad ignotum »)⁵¹.

Altri passi contenuti in questioni diverse ci illuminano maggiormente sulla concezione gnoseologica di Durando.

III

LA *DISTINCTIO REALIS* E LA *DISTINCTIO FORMALIS*

È noto come il problema della *d i s t i n z i o n e* sia quello che divarica e caratterizza maggiormente le due teorie gnoseologiche più interessanti dell'epoca: quella scotista e quella di Occam⁵². Al fine di segnalare e descrivere la posizione durandiana mi sembrano

Ad cuius evidentiam sciendum est quod quamvis in nobis sit duplex cognitio (scilicet sensitiva et intellectiva) tamen in angelo est sola intellectiva per quam perfectius et efficacius cognoscit quidquid cognoscimus nos per sensum et intellectum quam cognoscamus nos.

Sicut ergo sensibilia secundum se praesentia sensui cognoscantur per sensum, puta omnia colorata et omnia lucentia, quae secundum se praesentialiter obiciuntur visui statim videntur, quia unum est visivum et aliud visibile, propter quod eis approximatis statim sequitur visio a quocumque sit effective. Et similiter est de aliis sensibus. Sic tam res spirituales ut alii angeli quam corporales ut coelum et astra, et huiusmodi, quae secundum se sunt praesentes intellectui alicuius angeli propter ordinem et gradum, quem angelus habet inter partes universi statim intuitive cognoscuntur ab angelo absque alio repraesentativo ».

⁵¹ Op. cit., *L.*, f. 119 r. 21: « ... Sed eam excedit in hoc quod intellectus noster cognoscit unum per aliud discurrendo de noto ad ignotum.

Intellectus vero angelicus licet cognoscat unum per aliud, non tamen discurrendo de noto ad ignotum. Sed statim et simul tempore utrumque cognoscit, licet unum per aliud ».

⁵² V. R. GUELLEY, op. cit., p. 322 e ss.

interessanti le analisi di due questioni: « se il *suppositum* e la natura differiscano realmente (nelle creature) »⁵³ e « se gli attributi divini differiscano in alcun modo realmente »⁵⁴.

La prima (che appartiene al primo libro) si inserisce in una piú ampia discussione teologica, quella sulle persone della Trinità, ed esplicitamente Durando sviluppa il tema iniziando l'analisi da quella sul rapporto *suppositum - natura* nelle creature, « argomento che ci è piú noto ».

Distinguendo due accezioni dei due termini, Durando indica che la discussione verterà sul rapporto concreto-astratto ossia sulla relazione fra *cuius est-quidditas*. L'analisi della relazione concreto-astratto inizia dalla confutazione di tre posizioni che affermano la differenza reale⁵⁵. La prima è fondata sull'affermazione che gli accidenti non appartengono alla natura (o alla specie) ma al concreto (o individuo) e conclude quindi alla distinzione *in re* della natura e dell'individuo.

La seconda, piú sottile, afferma che nel termine *suppositum* c'è una indicazione, oltre della natura, di un certo modo che la natura appunto riceve da ciò che « sta sotto » allo stesso essere e agli accidenti, modo che sebbene non sia una realtà diversa dalla natura si distingue tuttavia da quella realmente: la natura con l'aggiunta di questo modo e quella priva differiscono come la materia non quantificata dalla estensione e quella estesa.

La modalità, pur non essendo in sé una realtà che si aggiunge, sarebbe quindi in grado di modificare realmente la natura *absoluta* cosicché il *modus cum natura* appartiene alla definizione di *suppositum* e non a quella di natura.

La terza teoria che afferma la distinzione reale di concreto e astratto, sostiene invece che il *modus realis* non è dato dalla unione della natura con gli accidenti, ma è semplicemente il *per se subsistens* contenuto nella definizione di concreto ma non in quella di astratto.

⁵³ Q. I, d. XXXIV; L. I, V., f. 91 v.

⁵⁴ Q. II, d. II; L. I, L., f. 14 v.

⁵⁵ Op. cit., V., f. 91 v. 6; f. 92 r. 8; f. 92 r. 14.

La critica di Durando non è molto ampia ma contiene almeno una argomentazione che si può estendere a tutte e tre le dottrine: se il concreto e l'astratto si distinguono realmente devono distinguersi come due realtà dal momento che è impossibile che qualcosa si distingua da una definizione o concetto se non è essa stessa una definizione o concetto⁵⁶. Perché qualcosa si distingua *in re* da qualche altra cosa occorre che entrambe siano delle *res*.

Le cose si distinguono realmente e i concetti mentalmente e non è possibile via di mezzo: la critica durandiana alla *distinctio formalis* dello Scoto sarà imperniata su questo punto fondamentale.

La discussione di Durando riporta il problema del rapporto concreto-astratto al piano dei significati⁵⁷. Il principale significato (la *d e n o t a z i o n e*) dei due termini è identico, ma il *suppositum c o n n o t a* qualcosa che il termine *natura* non indica. « Astratto » connota una realtà senza riferimento ad altro, « concreto » connota la realtà *natura per modum habentis*. Nella realtà chi ha quella natura talvolta differisce realmente dalla natura (uomo bianco e bianchezza), ma si dà anche il caso che natura e individuo coincidano *in re* (uomo e umanità). Il termine « concreto » indica insomma in senso principale chi possiede la forma e in modo connotativo la

⁵⁶ Op. cit., V., f. 92 r. 9: « Haec autem positio deficit in multis. Primum quia dicit suppositum differre realiter a natura, et non per aliquam rem, quia sicut se habet differens ratione ad rationem, ita se habet differens realiter ad rem, sed impossibile est, quod aliquid differat ab alio ratione, nisi sit alia ratio, vel includat aliam rationem, ergo impossibile est, quod aliquid differat ab alio realiter, nisi sit alia res, vel habens, seu includens aliam rem ».

⁵⁷ Op. cit., V., f. 92 r. 15: « Nihilominus alius modus dicendi quem credo veriore, scilicet quod suppositum, et natura (hoc est concretum et abstractum) sive accepta in universalibus, ut homo, et humanitas, sive in singularibus, ut hic homo vel haec humanitas, non important aliud de principali significato, sed idem penitus, ex modo tamen significandi suppositum, seu concretum aliquid connotat, quod non connotat natura. Primum patet dupliciter. Primo sic, non plus differt concretum, et abstractum in praedicamento substantiae, quam in praedicamento accidentis, sed in praedicamento accidentis concretum, et abstractum penitus idem significat ut album et albedo, et album enim solam qualitatem significat, sicut albedo, ut dicitur in praedicamento, ergo in praedicamento substantiae concretum et abstractum (ut homo et humanitas) penitus idem significant.

Secundo patet idem per rationem adductam prius ad quaestionem, videlicet quod idem significatur per nomen hominis, et per eius definitionem ».

forma stessa; ciò è evidente nella *t r a d u z i o n e* del termine concreto *bianco* in *avente la bianchezza* ove *bianchezza* è in posizione *o b l i q u a* o indiretta.

Per quanto riguarda questa classe di termini (concreto e astratto accidentali), l'astratto (ossia il nome della forma) non si può predicare del concreto né il concreto dell'astratto data la differenza reale fra i due oggetti indicati; ne segue che il termine concreto *supponit* per chi possiede la forma e non per la forma posseduta⁵⁸. Ciò permette a Durando lo scioglimento di una difficoltà teologica a proposito della umanità di Cristo⁵⁹.

Ma per la serie dei concreti e astratti cosiddetti sostanziali (uomo e umanità) per i quali non si può indicare una distinzione reale tra la forma o natura e il concreto individuale (né segnalare la sussistenza della natura indipendentemente da chi la possiede o di chi la possiede indipendentemente dalla natura) le regole della predicazione sono diverse: l'astratto si può predicare del concreto e viceversa sebbene questo tipo di predicazione non sia formalmente corretto⁶⁰.

A questo proposito il Nostro rifiuta la obiezione che nega la identità di umanità e uomo, perché con *uomo* si intenderebbe un aggregato composto non solo dalla natura umana, ma anche da una certa quantità, qualità, etc.

Secondo alcuni *uomo* significherebbe così oltre alla umanità, un *aliud* non indicato dal termine astratto. Ma l'analisi della significazione (diretta) e della *connotatio* del termine « uomo » mostra che altro non si può intendere che chi possiede l'umanità, come bianco non indica che chi possiede la bianchezza e ciò indipendentemente dal fatto che sul piano reale l'uomo ha anche una certa quantità, qualità etc.⁶¹.

⁵⁸ Op. cit., V., f. 92 v. 18: « Secundum, quod sequitur est, quod concretum directe supponat pro habente formam, et non pro forma habita, illud autem quod habet rationem partis vel inhaerentis, vel alteri innitens habet rationem habiti, et non habens ideo tali non convenit nomen concretum ».

⁵⁹ Op. cit., V., f. 92 v. 18.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Op. cit., V., f. 92 v. 19 e 20.

Identica prospettiva, ossia cosciente divaricazione del mondo delle *res* e della funzione del discorso, è presente quando Durando riprende al termine della *quaestio* la critica alla teoria che afferma una distinzione reale fra *suppositum* e *natura* ⁶².

Una delle ragioni principali a sostegno di quella tesi era che al concreto si attribuisce la possibilità di agire, alla forma, no: Durando replica che si tratta di una diversificazione di significati perché mentre il termine concreto designa un concetto *quidditativo*, il termine *forma* rappresenta un *quod est* (ossia designa un concetto *connotativo* o relativo). L'azione si attribuisce direttamente a ciò che è e alla forma solo indirettamente come al principio per il quale si agisce.

Nella realtà essendo identici concreto e natura hanno la possibilità di agire; nel discorso invece ci si attiene al diverso modo di significazione dicendo che solo l'individuo corre, pensa etc. Nella discussione se gli attributi divini differiscano realmente il punto di vista è il medesimo e gli obiettivi della polemica più chiari. Nella risposta Durando affronta subito l'esame di una certa *opinio* che denuncia come falsa: la dottrina della distinzione formale dello Scoto ⁶³.

Alcuni affermano, nota il Nostro, che precedentemente ad ogni

⁶² Op. cit., V., f. 92 v. 25: « Ad rationes secundae opinionis, quae etiam sunt rationes principales in arguendo ad conclusionem. Respondendum est ad primam, quod suppositum dicitur agere et non natura, non propter realem diversitatem suppositi, et naturae, sed quia suppositum significatur, ut quid est, natura autem magis ut quo aut quid est, et quia agere correspondet ei quod est esse, ideo supposito attribuitur actio, tamquam ei quod agit sed naturae, tamquam et, quo agens agit utrumque tamen realiter agit aequè unum sicut alterum, quia non sunt duo sed unum, quamvis secundum modum loquendi magis attribuaturs uni, quam alteri, propter diversum modum significandi ».

⁶³ Op. cit., L., f. 14 v. 5: « Circa quaestionem istam primo ponetur quaedam opinio, quam non credo veram. Et secundo, ponendo oppositum, respondebitur ad rationes primae opinionis.

Quantum ad primum dicunt quidam quod attributa divina differunt formaliter et quidditative ex natura rei, ante omnem operationem intellectus. Et ista differentia non est realis cum omnia attributa sint una res simplicissima; nec est secundum rationem tantum cum praecedat omnem operationem intellectus: sed est media inter utramque et vocatur ab eis differentia formalis ».

operazione intellettuale gli attributi divini si distinguono l'uno dall'altro in modo speciale, e non reale, dal momento che Dio è una unità semplice. Si tratterebbe di una distinzione intermedia fra quella reale (che riguarda realtà separabili) e quella esclusivamente razionale. Ma, ribadisce Durando, ogni differenza o è reale o esclusivamente intellettuale dal momento che esistono soltanto due ordini di enti, gli enti reali e quelli razionali (frutto dell'operazione dell'intelletto). Inoltre, la definizione indica *quid est res*: gli oggetti che differiscono per definizione differiscono quindi realmente (cosa che non si può sostenere degli attributi divini che per alcuni, e anche per lo Scoto, differiscono appunto nella definizione) ⁶⁴.

La teoria scotista viene poi affrontata nelle sue *rationes principales*.

La presa di posizione di Durando si esplica nell'esame delle tre « ragioni » che sostengono la teoria della differenza reale degli attributi divini. Il Nostro innanzitutto distingue i due piani, quello delle creature e quello di Dio: quanto a noi infatti sapienza e giustizia (ad esempio) non sono sinonimi perché il loro significato non è identico e rimandano a realtà distinte.

La istituzione dei nomi divini è modellata su quella dei nomi alle cose naturali, che ci sono più note e dalle quali parte la nostra conoscenza: in essa noi segnaliamo più la differenza che la comu-

⁶⁴ Op. cit., L., f. 14 v. 6: « Quantum ad secundum, dicendum est, quod haec opinio deficit in duobus, una est quia ponit differentiam quandam inter differentiam realem et differentiam rationis. Aliud est quod pertinet ad principalem propositum, quia dicunt attributa differre ex natura rei, circumscripta omni operatione intellectus.

Primum patet dupliciter: primum quia unum et multiplicata, idem et differens sunt passiones entis sed nullus est ens, nec esse potest, nisi ens quod rationis habet esse per operationem intellectus, vel ens reale quod non habet per solam operationem animi, ergo nec est nec esse potest identitas, vel differentia, nisi realis, vel secundum rationem. Secundo quia quicquid convenit rei secundum se, et ex eius natura, circumscripta omni operatione intellectus, est vere reale. Si ergo in eadem re simplici, puta divina vel alia, inveniatur aliqua differentia ex natura rei, circumscripta omni operatione intellectus, oportet quod illa sit realis, quod ipsi negant de attributis; ergo in nulla eadem re simplice potest ex natura rei aliqua differentia inveniri inter absoluta ».

nanza. La distinzione fra gli attributi divini è invece puramente *secundum rationem* data l'assoluta semplicità di Dio ⁶⁵.

In tal modo poiché l'alternativa è soltanto fra la *distinctio realis* e quella che risulta dalla considerazione razionale (e ci si è sbarazzati della ibrida *distinctio formalis*) si può concludere che:

a) mentre nel linguaggio che riguarda le cose naturali a concetti distinti possono corrispondere realtà distinte o una unica realtà sulla quale la *connotatio* ha esercitato diverse direzioni ⁶⁶,

b) nel linguaggio *de Deo*, stante la sua assoluta semplicità (e, d'altra parte, la nostra impossibilità di una vera conoscenza per analogia) la distinzione tra i vari concetti è soltanto ed esclusivamente *secundum rationem* ossia la conoscenza che noi *viatores* possediamo di Dio è puramente nominale.

IV

LA VERITÀ

Essenziali alla disamina dei concetti gnoseologici fondamentali e della concezione del discorso nel commento sono due questioni appartenenti al primo libro, distinzione diciannovesima, la quinta e la sesta che riguardano la definizione di *Veritas* ⁶⁷.

La dicotomia fra ente reale e razionale indica la direzione della discussione: la verità o è qualcosa di reale esistente nella struttura delle cose o è un ente razionale. Ma su quest'ultimo punto vi sono due teorie che definiscono l'essere intellettuale in due modi diversi ed opposti. Per la prima teoria ⁶⁸ l'ente razionale è ciò che esiste *s o g g e t t i v a m e n t e* nell'anima (o nell'intelletto): per i sostenitori di questa dottrina tutto ciò che è nell'anima deve appartenere ad essa come una sua modificazione. È chiaro il legame

⁶⁵ Op. cit., L., f. 15 r. 12.

⁶⁶ Op. cit., L., f. 15 r. 9.

⁶⁷ Op. cit., V., f. 65 v. - 66 v.

⁶⁸ Op. cit., V., f. 65 v. 4.

con la teoria tomista della *species*, che risolveva appunto il rapporto con l'intelletto in una alterazione del medesimo (che, fatalmente, come si è visto, si moltiplicava all'infinito), rispecchiante l'ordine esterno.

Durando colpisce in maniera precisa le fondamenta della teoria⁶⁹: tutto ciò che è nell'*anima* « soggettivamente » appartiene a quella (che è sostanza) e quindi alla serie degli enti reali e come tale non può spiegare il processo conoscitivo. In questo modo si verrebbe a creare un altro ordine di realtà (spirituali) altrettanto permanenti e sostanzialmente immodificabili che la serie delle cose esterne, eterogenee per definizione e incompatibili con l'ordine degli oggetti: da qui nasce poi l'esigenza di una ipotesi (gratuita e insoddisfacente) come la teoria delle *species*, o immagini che rispecchiano il mondo esterno.

Meglio è dire che (« *alia est opinio quam credo veriorem* »)⁷⁰ l'ente razionale non è altro che la denominazione dell'oggetto da parte dell'atto intellettuale: ciò che si attribuisce alla cosa in quanto conosciuta (l'essere universale ecc.) è un ente razionale poi-

⁶⁹ Op. cit., V., f. 65 v. 5: « *Istud autem non potest esse verum, quia quod est ens reale non est ens rationis quia distinguuntur ex opposito, sed omne quod est subiective in anima, sive sit species actus, sive habitus, est ens reale, ergo non est ens rationis. Minor probatur quia aequae vera res est, quae in anima, et perfectior et nobilior, quam res corporea. Et ideo si illud quod est subiective in re corporea, ut calor vel quantitas, est ens reale, fortiori ratione illud quod est subiective in anima, sive sit species, sive actus, sive habitus est ens reale et non rationis* ».

⁷⁰ Op. cit., V., f. 66 r. 7: « *Alia est opinio quam credo veriorem, quod ens rationis non est aliud, quam denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quae attribuntur rei solum, ut cognita est (verbi gratia esse universale, esse genus vel speciem) dicuntur esse entia rationis quia illa dicuntur de re tantum, ut est obiective cognita ita quod ens rationis non est penitus nihil, nec dicitur ens rationis, quia sit in anima subiective, sed quia est denominatio rei ab actu rationis secundum ea quae conveniunt ei solum, ut est cognita. Et quamvis idem re sit hominem intelligere lapidem in universali et, et per indifferentiam ad singulares lapides, et lapidem sic intellegi. Non enim lapis est sic intellectus, nisi quia homo intellegit eum sic, tamen intellegere in homine est vera res et denominatio, qua homo esse dicitur intelligens, est realis in homine, intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio qua lapis dicitur, sic intellectus est realis in lapide, sed dicitur ens rationis, quia nullo modo competit rei, nisi per actum rationis tendentis ut in ipsum in obiectum, et sic patet primum* ».

ché si dice appunto delle *res* soltanto in quanto è oggetto di conoscenza. L'essere rappresentato nell'intelletto non è una vera realtà e non appartiene alla cosa in sé, né la denominazione della cosa (per la quale ad esempio la si chiama pietra) è una qualità reale ma è invece una entità puramente razionale che « in nessun modo compete alla cosa in sé se non per un atto di ragione che la prenda in considerazione come oggetto ».

La precisa definizione di ente razionale apre la strada alla discussione se la verità è da considerarsi appunto un ente razionale (nel senso inteso da Durando) ⁷¹.

Ora, si dice che la verità consista nella « conformità o nella adeguazione dell'intelletto e della cosa ». Si deve subito scartare una conformità essenziale dal momento che l'intelletto è per definizione completamente difforme dagli oggetti esterni conosciuti.

Ma la conformità dell'intelletto nei riguardi della cosa non può essere intesa neppure come riferita a qualcosa che è nell'intelletto soggettivamente ossia che appartiene alla sostanza intellettuale: non ci può essere conformità o somiglianza fra un accidente della sostanza intellettuale e, d'altra parte, le sostanze materiali o gli accidenti corporei. Cioè non si può intendere che l'assimilazione dell'intelletto alla cosa avvenga secondo una rappresentazione attraverso immagine (che « è nell'intelletto soggettivamente »). In questo caso l'immagine precederebbe (permettendolo) l'atto di conoscenza mentre la verità è contemporanea o posteriore a quello ⁷².

Resta quindi che la conformità si debba intendere secondo ciò che si presenta oggettivamente all'intelletto che conosce, ossia che la verità sia la identità della rappresentazione e della cosa.

⁷¹ Op. cit., V., f. 66 r. 8.

⁷² Op. cit., V., f. 66 r. 11: « Nec potest attendi conformitas in qua consistit veritas in repraesentando, quia repraesentatio rei per speciem apud intellectum praecedit saltem ordine naturae actum intelligendi prius enim est ordine naturae obiectum praesens potentiae per speciem, si qua sit, quam sequatur cognitio: veritas autem aut simul et secundum naturam cum actu intelligendi, aut posterior, ergo veritas non consistit in adaequatione vel conformitate, quae est inter speciem, et rem secundum repraesentationem ». Si veda il già citato articolo di K. MICHALSKI (*Les courants philosophiques...*), a p. 74 per il rapporto Durando-Erveo.

La conformità richiesta dalla verità è dunque il rapporto tra l'essere appreso e l'*esse* reale in modo che il primo risulti identico al secondo; l'essere appreso è appunto una condizione denominante l'oggetto e non una condizione dell'intelletto che apprende.

« È vero formalmente ciò che è significato da una proposizione vera », ossia l'oggetto dell'intelletto espresso in forma enunciativa e si può perciò definire la verità come la condizione formale dell'oggetto di conoscenza e non di una modificazione soggettiva (come la *species* tomista) dell'intelletto conoscente ⁷³.

Vi è poi — e qui Durando è d'accordo e ripete Tommaso — una verità non formale ma materiale, che è la quiddità o essenza della cosa che è alle fondamenta della verità propriamente detta, ma la verità (o la falsità) in senso stretto è soltanto quel rapporto che intercorre fra l'essere appreso o l'essere reale della cosa e che si risolve in un ente razionale dal momento che non appartiene alla *res* in sé ma solo alla *res* come conosciuto ⁷⁴.

La discussione si prolunga nella questione seguente: se la verità stia nelle cose o nell'intelletto. E che non sia nelle cose è chiaro appunto dalla discussione sopra esaminata: la verità è un rapporto

⁷³ Op. cit., V., f. 66 r. 12 e 13: « ... Conformitas est inter esse appraehensum, et esse in re, quia, quale esse habet res, tale appraehensum, et non aliud. Et licet res non sit appraehensa, nisi per actum, quia est in intellectu subiective, tamen esse appraehensum dicit conditionem dominantem obiectum, et non intellectum, nec actum intelligendi, quia intellectus, ut sic, non est appraehensus, sed appraehens, nec intelligere est appraehensum, sed appraehensio.

Et ita conformitas in qua consistit veritas, attenditur secundum id quod habet se ad intellectum obiective et non subiective ».

⁷⁴ Op. cit., V., f. 66 r. 14: « Est enim veritas conformitas eiusdem ad se ipsum secundum aliud et aliud esse, scilicet, esse intellectum, et esse reale quod etiam patet ex alio sic, illud est verum formaliter, quod significatur per propositionem veram, sed obiectum intellectus enunciative sumptum significatur per propositionem veram, ergo veritas est formaliter condicio obiecti intellectus, et non alicuius existentis subiective in intellectu. Maior patet, quia signum non dicitur tale, nisi quia significat illud, quod est tale formaliter, sicut urina non dicitur sana, nisi quia significat sanitatem animalis quae est formaliter sanitas. Et idem dicitur de propositione quae non dicitur vera nisi quia significat illud quod est formaliter verum. Minor de se patet quia propositio vera non significat, nisi illud, quod est enunciative appraehensum per intellectum, tamquam eius obiectum... ».

e quindi la verità formalmente intesa presuppone l'atto conoscitivo come tensione a quel rapporto ⁷⁵.

Si può dire soltanto che il fondamento della verità, ossia la verità in senso materiale, sta nella struttura delle cose. Rimane da vedere se la verità è il principale oggetto di conoscenza o appunto una modalità della cosa in quanto conosciuta ⁷⁶.

L'atto intellettuale può essere semplice, componente o discorsivo: la verità, o la falsità, sono dei modi che convengono appunto agli oggetti-termine dell'intelletto (componente o dividente). La verità è precisamente, come diceva anche S. Tommaso, una realtà intellettuale, ma non risulta, al contrario di quanto sosteneva la dottrina *communis*, da un rapporto misterioso e gratuito fra le *res* e l'intelletto ma dalla relazione fra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale, senza che ci si debba chiedere, dal momento che questa relazione non si risolve *s o g g e t t i v a m e n t e* nell'intelletto ⁷⁷, una continua e vana assimilazione tra i due ordini eterogenei.

Le due concezioni dell'*intelligere*, la tomista e la durandiana, si fronteggiano e si oppongono in forza dell'approccio empirista del *Doctor Resolutissimus*: la *species*, surrogato del mondo (forzatamente moltiplicantesi all'infinito) priva paradossalmente l'intelletto della sua capacità naturale (per Durando scontata) di *t e n d e r e* a l'oggetto ed è insieme la prova e la conseguenza di una concezione del conoscere come dipendente e secondario rispetto alla struttura metafisica del mondo.

⁷⁵ Op. cit., V., f. 66 v. 2.

⁷⁶ Op. cit., V., f. 66 v. 11.

⁷⁷ Op. cit., V., f. 66 v. 12: «Dicendum est ergo aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subiective sed obiective tantum.

Quod non sit in rebus patet quia quicquid est in rebus, est in eis circumscripto omni actu intelligendi, sed veritas formaliter sumpta non est sine actu intelligendi, ergo veritas formaliter sumpta non est in rebus... ».

V

L'ANIMA

È bene non tralasciare in questa disamina dei concetti gnoseologici fondamentali anche quei punti che presentano una sostanziale fedeltà alla posizione tomista.

Questi mi sembrano contenuti nelle questioni che trattano dell'anima e della sua relazione con il corpo.

Nella discussione se l'anima sia composta da materia e forma, Durando prende nettamente posizione (« dicendum est absolute... ») a favore della dottrina tomista e nega che l'anima sia da considerarsi una sostanza separata ⁷⁸.

Il medesimo atteggiamento viene ripreso nella questione se il rapporto anima e corpo sia identico al rapporto forma-materia ⁷⁹. L'autorità del passo aristotelico è la base dell'affermazione che l'anima si unisce al corpo come la forma alla materia: il principio operativo è una forma e siccome, come ognuno può sperimentare, noi possiamo comprendere, ossia operare, è necessario che ci sia una forma o un principio intellettuale, ciò che appunto chiamiamo anima ⁸⁰.

La discussione si conclude poi con una requisitoria contro la teoria dell'intelletto separato e unico degli Averroisti ⁸¹ e, anche, contro quella versione edulcorata (*colorata*) che ha trovato molti seguaci come dimostra la vivacità della polemica.

Averroè — *praecipuus delirator* — è indicato come il teorico della dottrina secondo la quale l'intelletto non appartiene all'uomo come individuo ma è separato dai singoli. La *copulatio* dell'intel-

⁷⁸ Op. cit., L., f. 31 v. 4.

⁷⁹ Op. cit., L., f. 136 v.

⁸⁰ Op. cit., L., f. 136 v. 3.

⁸¹ Sulla imprecisione dell'indicazione (tuttavia corrente) della paternità « averroista » v. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris 1966, p. 394 e ss.

letto e dell'individuo avverrebbe attraverso le immagini (*phantasmata*) che sono appunto diverse nei diversi uomini. Alla morte e corruzione degli individui sopravvive solo l'intelletto unico e separato ⁸².

La versione piú attenuata (*impallidita*) si fonda invece su due presupposti:

a) l'intelligenza manca di dimensione e non si distingue quindi da ciò a cui è presente;

b) la forma intenzionale si distingue non in virtù dei soggetti ma degli oggetti o cause efficienti.

Da ciò si conclude che: 1) una sola specie intellegibile può stare in diversi soggetti e che 2) se l'intelletto può coesistere con la nostra immaginazione (dal momento che è indistinto da essa perché privo di dimensione), la medesima immagine può essere e nell'intelletto (unico) e nella nostra *phantasia* per tutta la durata della esistenza di quest'ultima ⁸³.

Durando attacca entrambe le versioni *averroiste* e prima la versione *modificata*, che doveva essere la piú diffusa, e indica molti aspetti « improbabili, frivoli e assurdi » nella teoria dell'intelletto separato rifacendosi anche alla critica tomista ⁸⁴.

Fra le obiezioni interessanti l'argomentazione dell'asino: se l'intelletto separato agisce in noi attraverso le *species* astratte delle immagini (sensibili) e ciò fa per tutti gli individui, non c'è motivo che non agisca anche in un asino e lo faccia appunto attraverso le immagini sensibili di cui l'asino è provvisto rendendolo così (dal momento che non è) *intelligente* ⁸⁵.

L'altra argomentazione si basa sulla esistenza dell'errore di cui è impossibile per la teoria averroista spiegare l'origine dal momento che l'intelletto separato non si può ingannare. L'unica possibilità è

⁸² Op. cit., L., f. 136 v. 5.

⁸³ Op. cit., L., f. 136 v. 6.

⁸⁴ Op. cit., L., f. 137 r. 11 e ss.; per la critica tomista v. TOMMASO D'AQUINO, *Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*, Roma 1957, cap. III, p. 38 e ss.; Parte IV, p. 54 e ss.

⁸⁵ Op. cit., L., f. 137 r. 13.

che l'errore stia nelle stesse immagini sensibili; ma dal momento che queste si limitano a r e g i s t r a r e il mondo senza per così dire giudicarlo, ciò è impossibile ⁸⁶.

La conclusione afferma che se è vero che l'anima inerisce all'uomo in modo permanente, non è però vero che essa sia permanentemente inerente al corpo, al quale si riferisce come l'atto alla potenza: l'unione può essere impedita dunque dalla corruzione della materia ⁸⁷. Posizione che ripercorre quella tomista e si schiera nettamente nella polemica sulle forme tra domenicani e francescani.

Sempre a proposito del medesimo argomento abbiamo nel primo libro del Commento alcuni passi interessanti. Nella seconda questione della *distinctio* II Durando utilizza più volte lo strumento metodologico che sarà poi chiamato r a s o i o d i O c c a m riguardo alla questione « se le potenze dell'anima debbano considerarsi coincidenti con l'essenza » ⁸⁸. Inutilmente e senza ragione si pongono più principi dove uno solo è sufficiente.

Si può concludere che l'essenza dell'anima è l'immediato principio operativo riguardo non ad una sola operazione ma a diverse. Senza motivo quindi si aggiungono le potenze all'essenza dell'anima ⁸⁹. La posizione di Durando è però più complessa: il principio dell'economia è valido, a suo parere, soltanto nell'argomentazione sulla identità fra essenza dell'anima e potenza recettiva (le funzioni vegetative) ⁹⁰. Ma l'identità non si estende agli atti sensitivi e intellettivi che l'anima riceve mediante le potenze aggiunte (intelletto e senso), allo stesso modo in cui la materia è identica alla potenza per ciò che riguarda la forma sostanziale ma non rispetto alle forme accidentali che accoglie appunto tramite la prima ⁹¹.

⁸⁶ Op. cit., *L.*, f. 137 r. 14.

⁸⁷ Op. cit., *L.*, f. 137 r. 15.

⁸⁸ Op. cit., *L.*, f. 20 r.

⁸⁹ Op. cit., *L.*, f. 21 r. 25: « ...frustra et sine ratione ponuntur plura ubi unum sufficit et essentia animae potest esse immediatum principium operationis non unius tantum sed plurium ».

⁹⁰ Op. cit., *L.*, f. 19-20.

⁹¹ Op. cit., *L.*, f. 21 r. 26 e f. 21 v. 42.

D'altra parte Durando bolla come « di poco peso e difettose » le argomentazioni (anche tomistiche) che portano alla medesima conclusione che egli accetta ma prova in modo diverso ⁹². Questa distinzione reale è però l'unica che il Nostro accoglie nell'ambito dell'anima come quella che serve a discriminare le potenze conoscitive in senso lato: nelle tre questioni seguenti ⁹³, appunto utilizzando il *ratio*, Durando concluderà alla sostanziale identità della memoria e della intelligenza, dell'intelletto e della volontà e dell'inutilità dello sdoppiamento in intelletto attivo e passivo.

Memoria e intelligenza sono in realtà una sola natura che agisce diversamente, nel primo caso trattenendo le immagini e conservando l'*habitus*, nel secondo utilizzando o scegliendo un determinato *habitus* ⁹⁴.

Una sola natura, d'altra parte, serve anche a spiegare i principi del conoscere e del volere, atti differenti ma espressioni di una unica natura: « non oportet plurificare principia » ⁹⁵.

⁹² Op. cit., *L.*, f. 21 r. 31 e f. 21 v. 37.

⁹³ Q. III, IV e V, d. III, L. I: *L.*, f. 21 v., 22 r., 22 v.

⁹⁴ Op. cit., *L.*, f. 22 r. 10.

⁹⁵ Op. cit., *L.*, f. 22 r. 12: « ... frustra ponerentur plures naturae absolutae quarum una esset cognitiva et altera appetitiva... ».

PARTE TERZA

LA DISCUSSIONE DELLE NOZIONI
FONDAMENTALI

I

ESSENZA, RELAZIONE E INDIVIDUO

È noto come la discussione sul rapporto essenza-esistenza sia una delle più tormentate dell'epoca, ma anche delle più indicative per individuare le varie posizioni ideologiche che, se possono, in sostanza, venire inquadrare nello schema disegnato dalla critica di Averroé ad Avicenna¹, assumono ben sfumate caratterizzazioni.

Il punto di riferimento rimane per il Nostro la soluzione di Tommaso, ma sono chiare le presenze di Enrico di Gand e forse di Goffredo di Fontaines e gli echi di coloro che tenevano ben fermo ad una distinzione reale che andava oltre e radicalizzava l'atteggiamento tomistico.

Otto sono le testimonianze che Durando elenca a favore della tesi sulla differenza reale tra essenza ed esistenza²: la più interessante è quella che riguarda l'analisi delle proposizioni « *essentia est essentia* » e « *essentia est* » che risulterebbero equivalenti nel caso di una affermata identità essenza-esistenza. Gli avversari della identità affermano che se è vero che « *homo est homo* » è sempre vero, è altrettanto chiaro che « *homo est* » lo è soltanto nel caso di una verifica della realtà attuale³.

¹ v. E. BREHIER, op. cit., p. 240 e ss., p. 342 e N. RESCHER, *Studies in Arabic philosophy*, Pittsburg 1966, p. 69 e ss.

² DURANDO, op. cit., L., f. 29 v. 1 - 30 r. 8.

³ Op. cit., f. 29 v. 3: « *Item si essentia esset idem quod esse, tunc esset idem iudicium de ista, essentia est essentia, et essentia est, sed hoc est falsum, quia una potest esse falsa altera existente vera, ista enim semper fuit vera, homo est homo, non autem ista, homo est* ».

Due testimonianze, una di carattere teologico ⁴, l'altra aristotelico ⁵, sostengono invece la identità dei due termini. La risposta di Durando, rovesciando l'ordine delle testimonianze, analizza innanzitutto la tesi della identità che egli divide in due opinioni ⁶.

Alcuni affermano che l'essere nulla aggiunge di reale all'essenza se non una indicazione della causa produttrice. L'essere è duplice, dell'essenza e dell'esistenza: il primo è quello che la cosa possiede dall'eternità rispetto a Dio come causa esemplare.

Questo essere, solo « con la ragione » si può distinguere dalla essenza; la cognizione che Dio ha delle cose non può aver per oggetto se non una vera realtà ossia una essenza reale o essenza fornita di essere.

L'essere esistenziale è invece il prodotto di Dio come causa efficiente senza differire per questo dall'essenza realmente, ma soltanto nella considerazione delle due diverse causazioni. Questa prima tesi della identità è criticata da Durando radicalmente: la realtà delle cose sfumerebbe secondo questa dottrina nel suo semplice riferirsi

⁴ Op. cit., f. 30 r. 9.

⁵ Op. cit., f. 30 r. 10: « Item quarta propositione de causis dicitur quod prima rerum creaturarum est esse, sed hoc non esset, si differret realiter ab essentia, quia supponeret productionem essentiae ».

⁶ Op. cit., f. 30 r. 11: « Responsio, praeter opinionem quae ponit quod esse et essentia in creaturis realiter differunt cuius rationes potiores tactae sunt in arguendo, opinio illorum, qui dicunt quod non differunt realiter bifurcatur. Quidam enim dicunt quod esse nihil aliud reale et absolutum addit super essentiam, sed solum respectum ad causam producentem. Dicunt enim quod res habet duplex esse, scilicet essentiae et esse existentiae. Primum habet quaelibet res aeterno in quantum respicit Deum tamquam causam exemplarem, et est penitus idem re cum essentia, nec differt, nisi sola ratione, quod probant quia cognitio Dei qua cognoscit res ab aeterno terminatur ad veram rem: quod non esset nisi res ab aeterno haberent aliquod esse reale. Item exemplar respicit exemplatum, et idea ideatum, et creativum creabile. Cum ergo in Deo sit ab aeterno exemplar et ideae rerum, et potentia creativa earum, sequitur quod ab aeterno sit exemplatum, et ideatum; et creabile: haec autem non sunt Deus, sed creatura: ergo creatura habet aliquid esse reale ab aeterno quod non est secundum istos, nisi esse essentiae quod habet creatura a Deo sicut a causa exemplari esse autem existentiae habet a deo sicut a causa efficiente, nec differt ab essentia nec ab esse essentiae, nisi solo respectu quem habet ad causam suam ut est actus producens, ita quod creatura sub esse existentiae includit rem sub respectu quo actu producta est, quod concordat cum dicto communi quo dicitur, quod generatio et creatio et huiusmodi terminantur ad esse ».

agli atti divini, di « contemplazione » o « creazione », mentre alla cosa compete innanzitutto di essere.

Inoltre se è necessario che Dio conosca le cose dall'eternità nella loro vera entità, non si capisce quale altro tipo di essere esse poi vengano a possedere al momento della creazione: l'affermazione dei sostenitori della tesi dell'identità è quindi contro di loro ⁷.

Altra è la posizione di coloro che affermano l'identità di essenza ed esistenza sostenendo che esse differiscono *solum ratione*. L'essenza significa la natura reale in astratto mentre l'essere la indica in concreto ⁸.

Durando accoglie questa posizione che altri ⁹ evidentemente avevano delineato e la conferma con più di una prova. L'essere conviene a ciascuna cosa in quanto ente (e perciò ente ed essere sono

⁷ Op. cit., f. 30 r. 12: « Haec autem opinio non potest stare, nec quantum ad illud quod primo dicit de aeternitate essentiarum, nec quantum ad illud quod secundo dicit, quod esse existentiae addit super essentiam aeternam solum respectum, et quia primum non directe pertinet ad propositum, ideo de illo nihil dicitur nisi quantum cogunt rationes quas adducunt pro se. Sed de secundo quod est directe ad propositum patet quod non verum est et hoc sic, esse existentiae aut dicit solum respectum, aut solum fundamentum respectus, aut utrumque. Primum non potest dici, scilicet quod esse dicat solum respectum, quia tunc rem esse non esset aliud quam ipsam referri, quod est inconveniens, quia referri in creaturis supponit esse. Item quia ad solum respectum non terminatur per se et immediate aliqua actio. Ipsi autem ponunt quod ad esse solum terminatur creatio. Nec potest dici quod includat utrumque (scilicet fundamentum et respectum) quia totum esse existentiae producitur a generante vel create. Si ergo includeret fundamentum quod est essentiae et respectum utrumque produceretur per creationem quod ipsi negant, nec aliquis unquam per esse rei duo intellexit, unum absolutum et aliud relativum. Relinquitur ergo quod esse dicat solum aliquid absolutum, quod tamen potest esse fundamentum respectus. Illud autem absolutum vel est penitus idem cum essentia sola ratione differens ab ipsa, vel est aliquid additum essentiae, quorum utrumque est contra eos ».

⁸ Op. cit., f. 30 r. 15: « Alii autem sunt qui dicunt quod esse non est aliquid additum essentiae differens realiter ab ea neque secundum absolutum neque secundum respectivum, sed differt solum ratione. Essentia significat naturam rei in abstracto. Ens vero dicit illud in concreto. Esse autem existentiae dicit illud idem cum nota copulae verbalis ut sit idem esse quod habere essentia, ita quod esse et ens et esse realiter idem dicunt sub diversis modis significandi. Fundatur autem haec opinio in dicto Aristotelis ».

⁹ V. P. DI VONA, op. cit., *passim*, dove la posizione di Durando è assimilata ad altre a lui contemporanee (v. indice analitico alla voce *Durando*).

sinonimi); infatti la proprietà comune è ricondotta ad una definizione comune che si può adattare a tutti i termini, ma questa definizione comune non può essere altro che quella di ente, che quindi non differisce in realtà dalla natura stessa dell'ente. L'ente indica quindi l'essenza di ciò di cui è predicato ¹⁰.

Altra prova: ogni accidente presuppone un soggetto sussistente. Se l'essere del sussistente fosse un accidente sopravvenuto alla essenza, anche prescindendo con la ragione da questo essere accidentale, il soggetto dovrebbe essere sussistente in sé e perciò contraddittoriamente si concepirebbe un sussistente senza l'essere della sussistenza ¹¹. Ossia l'essere non può essere inteso come un accadimento all'essenza, distinto realmente da questa. Nessuna cosa può permanere quando la si privi dell'essere perché ciò implica contraddizione; infatti nessuna sostanza completa è in potenza verso l'essere come se potesse averlo o non averlo mediante una addizione esterna, ma è vero piuttosto che l'essere della sussistenza, ossia di una sostanza completa, è già l'essere tutto intero ¹². Infatti

¹⁰ Op. cit., f. 30 r. 16: « Confirmatur autem haec positio multis rationibus. Primo sic, ab ente secundum quod ens nihil potest esse realiter differens eo quod ens omnia includit, sed esse convenit unicuique in eo quod est ens, unde et unum ab altero denominatur, et proprietates communis reducitur ad aliquam rationem communem secundum quam convenit omnibus in quibus reperitur. Illa autem ratio non potest esse nisi ratio entis, ergo non est realiter differens a natura entis, sed ens dicit essentiam illius de quo praedicatur et non est aliquid additum, ergo et esse dicit idipsum ».

¹¹ Op. cit., f. 30 r. 16: « ... Tertio sic, omne accidens supponit subiectum subsistens. Si ergo esse subsistentiae sit accidens additum essentiae eo circumscripto per intellectum, adhuc subiectum esset per se subsistens. Et illa aliquid intelligitur subsistens sine esse subsistentiae quod implicat contradictionem ».

¹² Op. cit., f. 30 r. 16: « ... Quinto sic, eadem radice nulla substantia completa est in potentia ad esse simplex, sic ut illud non habeat vel habere non possit nisi addito sibi actu realiter ab ipsa diverso, sed esse subsistentiae substantiae completae est esse simpliciter: ergo essentia substantiae completae non est in potentia ad esse subsistentiae tanquam ad actum sibi additum, maior patet, quia illud quod est in potentia ad esse simpliciter nec illud habet nisi addito actu realiter diverso, illud est tantum in pura potentia tenens infimum gradum possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subiective ad esse simpliciter quod non convenit nisi materiae primae quae est prope nihil secundum Augustinum; sed essentia substantiae completae sive simplicis (ut est angelus) sive compositae, ut in corporibus, non est pura potentia tenens infimum gradum possibilem

l'essere non ha bisogno d'altro per essere tale mentre per essere le cose devono presupporlo: l'essere è dunque il fondamento primo e le sostanze complete o sussistenze, poiché sono dotate di un vero essere (o di un essere *extra animam*), non possono essere in potenza rispetto ad un preteso atto di essere. L'essere dell'esistenza non è altro che l'essere in atto e la *differentia entis* in rapporto all'« ente in potenza » non è qualcosa che si aggiunge a ciò che è predicato da « ente », come « razionale » non indica qualcosa che si aggiunge a ciò che è predicato da « animale ».

Nell'analisi e nella confutazione delle *rationes principales* della teoria della differenza reale Durando ha di mira soprattutto un approfondimento della teoria tomistica. Come è noto non si può ridurre la posizione di S. Tommaso ad una semplice distinzione reale¹³.

Quando diciamo, nota Durando, che l'essere e l'essenza sono identici, stando alle regole di una corretta predicazione, dobbiamo assumere l'essere e l'essenza in atto oppure l'essere e l'essenza entrambi in potenza. Ne consegue che si può ben dire che l'essenza

in entibus, hoc enim soli materiae primae competit et non actui vel includenti actum sicut est in omni substantia completa: ergo nulla completa substantia est in potentia ad esse simpliciter, sic ut illud haberi non possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipso diverso, et haec fuit maior, minor similiter probatur, scilicet quod esse subsistentiae substantiae completae sit esse simpliciter: ad hoc enim quod aliquid dicatur esse simpliciter videntur solum duo requiri quantum pertinet ad propositum. Primum est quod sit in rerum natura. Esse enim solum in intellectu est esse secundum quid per comparisonem ad esse in re extra. Secundum quod est, illud esse in re extra sit tale quod non supponat aliud. Alia autem supponunt ipsum. Per hoc enim habet quandam principalitatem ratione cuius dicitur esse simpliciter. Haec autem sunt in esse subsistentiae substantiae completae, quia est esse extra animam et in ipso fundatur omnia alia et supponunt ipsum, ipsum autem non supponit alia: ergo est esse simpliciter, et haec fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod essentia substantiae completae non est in potentia ad esse tamquam ad actum sibi additum. Item esse actualis existentiae non est aliud quam esse actu ens, et sic est differentia entis conditio contra ens in potentia, sed differentia entis non dicit aliquid additum illi de quo praedicatur sub ente, sicut rationale non dicit aliquid additum illi de quo praedicatur sub animali ».

¹³ E. BREHIER, op. cit., p. 377 e ss.

in atto è l'essere in atto, ma non si può affermare che l'essenza in potenza sia l'essere in atto ¹⁴.

Il rapporto aristotelico potenza-atto, che la corrente agostiniana rimproverava di applicare ad una relazione (essenza-essere) che non era fisica, è ricondotto a livello predicativo e viene così chiarito il senso della distinzione tomistica.

Infatti, ribadisce Durando, i giudizi « l'uomo è uomo » e « l'uomo è » sono sempre equivalenti se si assumono i termini nella medesima accezione ¹⁵.

Il quinto punto della teoria (o teorie) della differenziazione reale stabiliva appunto il parallelo essenza-essere e potenza-atto concludendo alla distinzione: come infatti la materia è in potenza rispetto alla forma, così l'essenza è considerata in potenza rispetto all'essere o al non essere. Ma l'essere in potenza dell'essenza è, per Durando, solo da intendersi nel senso che l'essenza è oggetto dell'operazione divina che la passa in atto e non di una sua equidistanza dall'essere o dal non essere.

Insomma il rapporto potenza-atto è da considerarsi soltanto nell'ambito dell'essere: l'essenza o è essere in atto o è nulla anche come essenza ¹⁶.

In conclusione l'atteggiamento di Durando, sebbene anche su questo punto si differenzi dalla dottrina tomistica accettata dal-

¹⁴ Op. cit., f. 30 v. 17: « ... Cum ergo dicitur quod essentia et esse sint idem, intelligendum est proportionaliter sumendo, scilicet essentiam in actu, et esse in actu et essentiam in potentia et esse in potentia, et sic sumendo unum non potest intelligi sub opposito alterius. Non enim potest vere intelligi quod essentia in actu non habeat esse in actu, aut quod essentia in potentia non habeat esse in potentia, potest tamen intelligi quod essentia in potentia non sit actu, quia esse et essentia sic accepta non sunt idem ».

¹⁵ Op. cit., f. 30 v. 19.

¹⁶ Op. cit., f. 30 v. 21: « ... Essentia autem non est in potentia subiectiva ad esse et non esse, sed obiectiva tantum, dicitur enim essentia esse in potentia ad esse, quia potest esse obiectum operationae divinae producentis eam in actu. Est etiam in potentia ad nos esse, quia ab ea potest substrahi influentia divina qua subtracta res secundum totum quod in ea est cedit in nihil, esse autem sic in potentia ad esse et non esse, scilicet obiective tantum non arguit quod essentia differat realiter ab esse, sed potius oppositum, quia ipsamet essentia est obiectum operationae divinae ipsam producentis ».

l'Ordine, non è assimilabile alla posizione francescana che affermava una identità tra i due termini; da un lato il Dottore Risolutissimo analizza positivamente la teoria tomistica e d'altro canto la sua accettazione della identità di essenza e esistenza è accompagnata dalla affermazione di una differenziazione di aree significative.

Piú interessante l'analisi che il Nostro conduce sul rapporto fra l'essenza e la relazione che si poneva innanzitutto come problema teologico nella discussione sul rapporto fra le tre persone della Trinità e fra ciascuna di esse e la natura comune. La questione è quindi formulata così: « se in Dio essenza e relazione differiscono realmente »¹⁷. Lo schema della discussione è però assai ampio ed è preceduto da una analisi sul concetto di differenza reale e razionale.

La delicatezza del problema¹⁸ è già indicata dalla insolita parità di testimonianze a favore delle due tesi: quattro autorità o argomentazioni a favore di una differenza reale e quattro a favore di una identità reale¹⁹. La risposta prende in esame prima la definizione di differenza reale e razionale e poi indaga quale meglio si adatti al caso.

Ma innanzitutto che cosa è un ente reale? È ciò che esiste nella realtà prescindendo da qualsiasi operazione intellettuale di conoscenza mentre ente razionale è ciò che si risolve tutto nell'essere appreso o pensato, come ad esempio il genere, la specie e tutte le *intentiones logicae*²⁰. Le cose distinte realmente sono quelle che

¹⁷ Op. cit., L., f. 76 r., q. I, d. XXXIII, l. I.

¹⁸ La questione involveva il problema trinitario (si ricordi ad esempio come, già nel secolo XII, S. Bernardo, che aveva impugnato le teorie di Gilberto e Abelardo, si trovasse poi a chiedere consiglio a Ugo di S. Vittore. Il quale denunciò la portata *extra rationem* della discussione).

¹⁹ Op. cit., f. 76 r. 1-8..

²⁰ Op. cit., f. 76 r. 10: « Quantum ad primum sciendum est quod cum idem et differens dividentes, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas et differentia. Ens autem uno modo accipitur pro omni illo quod habet esse in re extra circumscripta omni operatione animae vel intellectus, et istud vocatur ens reale. Alio modo accipitur ens pro eo quod non habet aliquam entitatem nisi per operationem intellectus, quia sic concipitur, ita quod sic concipi est totum suum esse sicut genus, et species, et omnes intentiones logicae, et istud est ens in anima, seu ens rationis. Et proportionaliter est quaedam identitas et differentia realis, et quaedam solum secundum rationem, quia illa differunt realiter quae differunt ex natura rei existentis

differiscono prima di qualsiasi atto di conoscenza e a prescindere da questo, mentre la differenza razionale si può stabilire solo fra enti razionali e cioè anche riguardo ad una identica cosa definita in più modi e considerata ad esempio prima in modo indefinito e comune e poi indicata con un concetto preciso e definito.

È chiaro in tal modo l'ampliamento che la considerazione intellettuale porta con sé nei confronti del mondo delle *res*: essa basta a spiegare la legittimità della predicazione e la sua utilità.

Al di fuori di queste due differenze non vi è altra distinzione ²¹, anticipa Durando, polemizzando contro la differenza formale dello Scoto. Ma subito dopo, l'esame della realtà sembra aprirgli una strada che fonda metafisicamente la legittimità del rapporto essere-relazione.

Vi è infatti quasi una gradualità nella realtà: alcune cose esistono in sé e altre sono dei rapporti o dei modi di essere.

Ad esempio il toccare e l'essere toccato nei corpi non è in nessun modo una entità, ma piuttosto il modo di una entità ²².

A questi modi di essere non compete di sussistere o di inerire

extra animam circumscrip̄ta om̄ni operatione intellectus. Et per oppositum illa quae sunt in re extra et praedicto modo non differunt, sunt idem realiter, ratione vero differunt illa quae sunt plura entia rationis sicut intentio generis, vel speciei, vel unum et idem re cui competunt diversae rationes, sicut eadem res concepta indefinite et concepta diffinitivo modo differt a seipsa ratione, et per oppositum illa sunt idem ratione quae nec sunt diversae rationes, nec diversa entia rationis, nec concipiuntur sub diversis rationibus, et sic patet primum, scilicet quid sit differre realiter, et quid sit differre secundum rationem ».

²¹ Op. cit., f. 76 v. 13: « ... Non potest dici quod primum non sufficit sine quocumque addito, quia omnis differentia quae ex natura rei circumscrip̄to om̄ni actu rationis est realis, quia sicut non est medium inter ens reale et rationis, sic non est medium inter differentiam realem et differentiam rationis, et ideo illa differentia quae non est rationis, sed est circumscrip̄to om̄ni actu rationis, necessario est realis ».

²² Op. cit., f. 76 v. 15: « Quantum ad secundum notandum est quod cum reale dicatur a re, gradus est in reali sicut est in re, res autem non dicitur univoce de omnibus de quibus dicitur, sed aequivoce vel analogice, hoc est, secundum plures rationes quarum una attributionem habet ad alteram. Cum enim rerum quaedam sunt absolutae, et quaedam fiunt puri respectus, res dicitur per prius, et simpliciter de re absoluta de qua dicitur formaliter praedicatione dicente, hoc est hoc, sicut dicimus quod albedo vel quantitas est res, et fortiori ratione substantia est res, vel

ad altra realtà: le sussistenze e le realtà che ineriscono ad altro sono delle vere *res* che posseggono a loro volta un particolare modo di essere²³. I rapporti sono dunque fundamentalmente reali anche se non realtà: la predicazione non implica che i designati siano delle realtà (altrimenti non sarebbe vero che « la cecità è una privazione ») e non è necessario che si modelli la realtà sulla grammatica²⁴.

Applichiamo ora i risultati dell'esame al quesito principale. Non si può, paradossalmente, nota Durando, né affermare che *in divinis* la distinzione essenza-relazione sia assolutamente e semplicemente reale né puramente secondo ragione. Le pericolose deduzioni di ciascuna delle due affermazioni sono troppo note: introducendo una distinzione reale si arriva al deprecato triteismo, considerando i rapporti fra le persone della Trinità semplicemente *secundum rationem* si giunge all'eresia sabelliana²⁵.

ens reale, per posterius autem, et secundum quid solum dicitur de respectu, qui non est res, vel ens reale, nisi quia est rei tanquam modus essendi eius, et idem est de omni modo essendi, puta de modo subsistendi per se, et de modo essendi in alio, et de eo quod est tangere et tangi in corporibus, quia nihil talium est secundum se entitas, nisi quia formaliter est modus entitatis, et totus conceptus essentialis et formalis talium est esse alterius ».

²³ Op. cit., f. 76 v. 16: « Ex hoc sequuntur duo, unum est quod nulli modo essendi competit per se esse subsistens, vel esse alteri inhaerens, quia omne tale est res habens modum essendi competentem ei denominative, sed nihil quod sit purus modus essendi habet modum essendi competentem ei denominative, quia tunc unius modi esset alius modus, et sic in infinitum, ergo nihil quod sit purus modus essendi est per se subsistens, vel inhaerens, sed essentialiter ipse modus essendi per se vel inhaerendi aliorum quibus haec denominative competunt. Secundum est quia nullus modus essendi facit compositionem cum re cui convenit denominative ».

²⁴ Op. cit., f. 76 v. 21: « ... Constructio vel praedicatio in recto non arguit aliquam entitatem, alioquin non esset verum dicere caecitas est privatio, vel quod in oculo sit caecitas: quia caecitas et privatio et universaliter omnis negatio non sunt entitates secundum se. Et consimiliter potest dici quod respectus est modus essendi, quamvis non sit aliqua realitas, nisi quae est essentialiter alterius, et non solum concomitative modo prius exposito. Oportet enim de entibus et non entibus, de absolutis et respectibus loqui in omni casu, et qui vellet variare naturas rerum secundum casus grammaticales, multum erraret ».

²⁵ Op. cit., f. 77 r. 23: « Quantum ad tertium quod est principalem quaesitum dicenda sunt tria. Primum est quod differentia essentiae et relationis in divinis non

Ma ogni distinzione o è fra realtà o fra puri concetti: poiché fra l'essenza divina e le relazioni non ci può essere una differenziazione puramente nominale si deve concedere che vi sia una distinzione in qualche modo reale. Il problema sta quindi nell'intendere « in che modo » si possa concepire una distinzione reale²⁶. Durando esamina tre modi sostenuti da tre diversi *quidam* secondo i quali essenza e relazione differiscono non solo nominalmente.

Alcuni affermano che essenza e relazione sono realtà non reciprocamente « convertibili » e coincidenti, perché se è vero che la paternità è essenza e null'altro, è anche vero che la paternità è essenza e altro e così via²⁷.

Altri dicono che essenza e relazione sono rispettivamente una realtà e un modo di essere. Il concetto di modo di essere non designa un'altra realtà dall'essenza, ma si riferisce a quella e si differenzia tuttavia da essa per due motivi: sia perché l'essenza è in un *suppositum* nel quale invece non è compreso il *modus habendi eam*, sia perché non si può affermare che l'essenza sia, ad esempio, la paternità o viceversa, ma si deve dire che la paternità è un modo di essere dell'essenza divina (dal quale procede la generazione)²⁸.

Altri ancora sostengono che relazione ed essenza si distinguono

est pure et precise secundum rationem. Secundum est quod non est dicendum simpliciter et absolute quod differant realiter. Tertium est quod necessarium est dicere quod differant aliquo modo realiter saltem secundum quid et cum determinatione ».

²⁶ Op. cit., f. 77 r. 25: « Tertio autem necessario concluditur ex praedictis duobus sic, omnis differentia quae non est pure et praecise secundum rationem sed est ex natura rei excluso omni actu rationis est aliquo modo realis, sed differentia essentiae et relationis in divinis non est pure et praecise secundum rationem, sed est ex natura rei excluso omni actu rationis, ergo talis differentia est aliquo modo realis, utraque praemissarum patet ex praecedentibus. Ulterius cum differentia talis non sit dicenda realis simpliciter et absolute (ut supra probatum fuit) sequitur necessario quod sit dicenda realis secundum quid, et cum determinatione. Illa autem determinatio diversimode ponitur a diversis ».

²⁷ Op. cit., f. 77 r. 26.

²⁸ Op. cit., f. 77 r. 27.

formalmente pur essendo identiche²⁹. È questa la posizione dello Scoto secondo il quale la distinzione formale rispecchia una struttura reale, ma non si riduce a una differenziazione reale (e si può quindi dire che « la paternità è essenza », ma non che « la paternità sia formalmente l'essenza »). Ma allora, impugna Durando, essa può essere ammessa nel senso che è una differenza reale non essendoci via di mezzo fra le due distinzioni, quella fra le cose e quella fra i concetti. Ma subito attenua la portata di questa affermazione (così p r e o c c a m i s t a) accogliendo esplicitamente quelle concezioni di differenza reale prima esposte. L'essenza e la relazione sono identiche nel senso che « si verificano vicendevolmente », ma per « natura reale » non coincidono dal momento che sono rispettivamente una *res* e un *modus habendi eam*.

La più radicale presa di posizione di Occam si sbarazzerà di queste cautele ancora realistiche e opererà una dicotomia ancora più netta tutta a favore della valorizzazione del discorso³⁰.

Durando chiarisce³¹ la portata della non coincidenza « for-

²⁹ Op. cit., f. 77 r. 28: « Alii dicunt quod relatio et essentia differunt formaliter ex natura rei, quamvis sint idem identice. Unde concedunt quod haec est vera paternitas et essentia identice, sed haec est falsa, paternitas est essentia formaliter, quia differunt formaliter ex natura rei, et hanc formalitatem non intelligo nisi coincidat cum altero dictorum modorum, vel includat utrumque, quod verius credo, quia in hoc quod dicunt quod essentia et relatio sunt idem identice et quod unum verificatur realiter de alio includunt primum modum quo alii dicunt quod sunt idem realiter. In hoc autem quod dicunt quod non sunt idem formaliter, sed differunt formaliter ex natura rei includunt illud quod primi dicunt quod non sunt idem adequate et illud quod dicunt secundi scilicet quod differunt sicut res et modus habendi rem ».

³⁰ R. GUELLUY, op. cit., p. 322 e ss.

³¹ Op. cit., f. 77 r. 29: « Ad cuius declarationem est advertendum quod illa inadaequatio quae est inter paternitatem et essentiam non est sicut inadaequatio quae est vel esset inter sortem et hominem, dato quod homo esset aliquid singulare sicut sortes in plus se habens quam sortes, quemadmodum dicimus in divinis de essentia et paternitate, quia inadaequatio quae esset inter hominem et sortem stante praedicta hypothesis non faceret differentiam formalem, de qua loquimur, quia sortes continetur per se sub homine, et formalitas eius sub formalitate hominis, et ob hoc sortes esset formaliter homo, et per idem esset formaliter sortes, et formaliter homo. Sed in proposito de essentia divina et paternitate non est sic, quia dato quod paternitas sit in minus quam essentia, tamen non continetur sic per se sub essentia sicut sortes sub homine sumpto universaliter, vel singulariter secundum supradictam

male » fra essenza e paternità riferendosi al rapporto uomo universale-Socrate. Fra l'universale e il singolo non c'è, dice, nessuna differenza formale dal momento che la definizione formale dell'uno è perfettamente coincidente con quella dell'altro e i due concetti sono tali che uno è « contenuto » nell'altro; ma la paternità, sebbene abbia un'area significativa meno estesa della essenza non è tuttavia « inclusa » in questa. C'è quindi una pressione della *natura rei* che va oltre alla *negociatio* dell'intelletto che invece sembra predominante nella definizione del rapporto universale-singolare: il padre è formalmente tale *per paternitatem* e non *per essentiam*, altrimenti non lo si distinguerebbe dal figlio.

Durando è disposto a concedere che siano ugualmente validi tanto il punto di vista delle prime due dottrine come quello della differenza formale, ma in questo caso vuole che si ammetta che co-desta « formalità » non è che una realtà indipendente e precedente a qualsiasi atto intellettuale di discriminazione³².

Esaminando le motivazioni poste all'inizio della *quaestio*, Durando avverte che la speciale qualità della discussione (« in materia tangente *fidem quae non potest ad plenum esse nota viatori* ») limita la possibilità di una disamina puramente razionale del problema³³. Più dunque che l'analisi delle otto testimonianze è interessante la considerazione conclusiva³⁴. Tutte le *auctoritates* possono essere intese come indicazioni che (mentre le persone rispetto all'essenza non sono distinte che « secondo ragione ») le relazioni

hypothesim, quia conceptus unius puta relationis non includitur in conceptu alterius puta essentiae, vel econverso sicut conceptus hominis includitur in conceptu sortis, sed sunt conceptus formaliter separati et hoc provenit ex natura rei secundum se, et non per solam negociationem nostri intellectus, quia pater est formaliter pater per paternitatem et non per essentiam ».

³² Op. cit., f. 77 r. 29: « ... Quocumque autem praedictorum modorum dicatur quod essentia et relatio divina different, sive quia non sunt idem adequate, sive quia differunt ut res et modus habendi rem, sive quia differunt formaliter, semper sequitur necessario quod differunt aliquo modo realiter, cum quaelibet praedictarum differentiarum sit ex natura rei circumscripto omni actu rationis et intellectus quamvis non sit simpliciter et absolute dicendum quod differant realiter propter causam prius assignatam ».

³³ Op. cit., f. 77 r. 30.

³⁴ Op. cit., f. 78 r. 39.

differiscono dalla essenza in modo reale proprio perché con « relazione » non si intende qualcosa che esista in sé o una qualità inerente a qualcosa, ma una modalità di essere della cosa stessa. Il pericolo dell'eresia sabelliana è sventolato ancora una volta a segnalare la gravità di una riduzione intellettuale della differenza formale: il pensiero dello Scoto è così nello stesso tempo confutato e utilizzato in una direzione che con le dovute cautele, come abbiamo visto, si può chiamare preoccupamista.

Una integrazione necessaria alla teoria della relazione durandiana mi sembra essere la trattazione del rapporto fondamento-relazione non più *in divinis* ma riguardo al mondo dei *naturalia*. La relazione si distingue realmente dal soggetto? ³⁵.

Durando, secondo il suo stile, esaminerà dapprima le « opinioni degli altri » e poi dichiarerà la « verità della questione » ³⁶.

Le teorie analizzate che affermano una differenza reale tra fondamento e relazione sono due.

Per la prima ³⁷ soggetto e relazione sono due cose distinte *in re* e si compongono insieme; la teoria è quindi squisitamente metafisica e fonda la possibilità della predicazione di un rapporto su una composizione di essenze (il fondamento e la relazione) in una unità. Ed è proprio quest'ultimo punto che Durando impugna ³⁸ mostrando la incongruenza (e la contraddizione) della prospettiva metafisica della composizione.

Un medesimo oggetto bianco può essere in rapporto di somiglianza con un altro oggetto bianco e di dissimiglianza con un oggetto nero: in questo caso darebbero luogo a due « composizioni » unitarie e simultanee, il che è assurdo.

La seconda teoria ³⁹ afferma invece la realtà della relazione, ma rifiuta di considerarla, come vedremo, una *res* pura e semplice negando che relazione e fondamento si compongano unitariamente.

³⁵ Op. cit., f. 71 v.: q. II, d. XXX, l. I.

³⁶ Op. cit., f. 71 v. 4.

³⁷ Op. cit., f. 71 v. 5.

³⁸ Op. cit., f. 72 r. 7.

³⁹ Op. cit., f. 72 r. 9.

Innanzitutto ⁴⁰ Durando mette in rilievo una certa prospettiva « grammaticale » nella teoria. Essa, infatti, afferma, ad esempio, che la paternità, ossia la relazione padre-figlio comporta due indicazioni, una *in recto* che riscontriamo nel soggetto « padre », l'altra *in obliquo*, nel *terminus ad quem*, « il figlio ». Il *terminus ad quem* è, nella relazione, essenziale come il « fondamento »: infatti se lo si sopprime cade anche la relazione.

I sostenitori di questa tesi affermano quindi che la relazione non differisce dal « fondamento » se non per questa indicazione dell'altro termine del rapporto che tuttavia è distinto e non si compone col primo.

Ma il problema, dice Durando, è sulla realtà o meno della relazione e non sulla definizione del nome relazione ⁴¹; è insomma una questione metafisica e non grammaticale. Non si può quindi affermare che la relazione abbia una realtà principale e una secondaria (retta ed obliqua): il problema ha piuttosto quattro capi di alternativa ⁴² e cioè, se la relazione è la realtà del suo fondamento, oppure del *terminus ad quem* o di ambedue o, ancora, sia una « abitudine metafisica » realmente distinta dai due termini. Valga per tutte la confutazione del primo caso.

Se la relazione consistesse nella realtà del « fondamento » sarebbe dunque una realtà formalmente ed essenzialmente indipendente (*absoluta*) e non potrebbe essere una realtà che si riferisce ad altro o « realtà in dipendenza da... » come invece indica ed esige la stessa definizione di relazione ⁴³.

Analogo è il rifiuto della seconda e della terza ipotesi che porterebbero alla medesima absurdità ossia al conflitto fra la definizione di relazione e la absolutezza della sua pretesa realtà. Ma prima bisogna chiarire che con « relazione » si può indicare sia il rapporto reale esistente nella natura delle cose, rapporto essenziale o acci-

⁴⁰ Op. cit., f. 72 r. 10.

⁴¹ Op. cit., f. 72 r. 12: « ... nos autem sicut dictum est quaerimus de rebus et non de nominibus ».

⁴² Op. cit., f. 72 r. 11.

⁴³ *Idem*.

dentale rispetto al « fondamento », sia la denominazione categoriale⁴⁴. Esaminiamo il primo caso: Durando è del parere che solo considerando la relazione come un modo di essere, e quindi reale, si possano salvare le due condizioni necessarie alla relazione, che si distingua cioè dal termine « in cui si fonda » e che non si componga con questo⁴⁵.

Vi sono dunque realtà di due tipi⁴⁶: realtà semplici, assolute e indipendenti, e modalità di realtà. Il che vale ad introdurre una ancora pesante prospettiva metafisica nella economia del discorso.

⁴⁴ Op. cit., f. 72 v. 14: « Dicendum est ergo aliter, quod relatio dicitur dupliciter. Uno modo pro respectu reali existente in rerum natura consequente ad suum fundamentum per se vel accidentaliter per se sicut esse in alio sequitur ad naturam accidentis accidentaliter sicut tangi vel tangere accidentaliter advenit corporibus se tangentibus. Alio modo relatio accipitur praedicamentaliter, et sic quantum est de necessitate praedicamenti relationis non dicit respectum realem, sed denominationem realem, ut infra patebit ».

⁴⁵ Op. cit., f. 72 v. 14: « Si ergo primo modo accipiatur relatio, dicendum quod talis relatio in creaturis realiter differt a suo fundamento, non facit tamen compositionem cum ipso, quod differat realiter, probatur sic sicut se habent modi essendi in se et in alio ad ea in quibus fundantur, ita se habet modus essendi ad aliud ad illud in quo fundatur, sed modus essendi in se et modus essendi in alio differunt realiter ab illis in quibus fundantur, ergo similiter modus essendi ad aliud qui est ipse respectus relativus differt realiter a suo fundamento. Maior de se patet, sed minor probatur sic, illa quae sic se habent quod unita possunt separari sic quod unum remaneat in integritate naturae suae sine alio, differunt realiter ».

⁴⁶ Op. cit., f. 72 v. 15: « ... Ad cuius probationem praeintelligendum est, quod res dicitur analogice de re absoluta et de respectu, sed per prius et simpliciter de re absoluta. Per posterius autem et secundum quid de respectu qui non est res, nisi quia est realis modus essendi, unde habet minimum de entitate, quia est solum modus entitatis, et non est entitas habens modum, sed modus tantum: res ergo dicta per se et simpliciter qualis est absoluta cum omni re absoluta facit compositionem, sed illud quod dicitur secundario res, et secundum quid cum nullam facit compositionem, nec cum absoluto, nec cum relato, et hoc potest probari sic, si relatio vel quicumque respectus et fundamentum eius facerent compositionem hoc esset, quia unum esset in quo aliud, et alterum esset quod in alio. Vel ut clarius dicatur unum esset quod inhaeret (scilicet respectus) et aliud cui inhaeret, scilicet, fundamentum, sed illud non potest esse, quia illud quod est in alio, ut ei inhaerens est res habens modum, et non est modus solum: Ex quo enim est res et saltem large. Et quia est in alio inhaerenter modum habet essendi, sed respectus est modus solum, et non res modum habens ut dictum est, ergo ei non competit esse in alio modo quo ex talibus sit compositio ».

Se si intende invece con « relazione » la denominazione categoriale⁴⁷, si deve dire che essa non designa una realtà diversa dal fondamento che mette in rapporto ad altro oggetto. La similitudine che stabiliamo fra due singoli uomini non è il rapporto essenziale, ma il prodotto di una considerazione intellettuale.

Nessuna categoria è infatti in se stessa una realtà né per se stessa si distingue dalle altre se non interviene una operazione intellettuale: essa contiene i predicati, secondo le definizioni di genere e specie, soltanto nel senso concettuale e significativo⁴⁸. Il *modus predicandi* presuppone un atto intellettuale che è fondato nella struttura della realtà e non è quindi arbitrario.

Ma « non è necessario » pensare che la realtà in se stessa si

⁴⁷ Op. cit., f. 72 r. 17: « Si autem accipiatur respectus solum pro eo quod sufficit ad relationem praedicamentalem seu ad praedicamentum relationis sicut videtur philosophus accipere in quinto metaphysicarum et in praedicamentis, ubi dicit quod album refertur ad aliud album. Et unum quantum ad aliud quantum secundum similitudinem, aequalitatem, et inaequalitatem. Sic ergo dicendum est quod talis relatio non differt realiter a fundamento, et per consequens non semper facit compositionem cum eo, quia talis relatio non semper est aliquid in rerum natura quod sit essentialiter respectus, sed est sola denominatio respectiva alicuius subiecti ex natura plurium. Verbi gratia, sortes dicitur similis Platoni et e converso, non quod ista similitudo sit aliquid quod sit essentialiter respectus. Sed sic denominatur ex hoc, quod habet albedinem in se, et alius habet albedinem sicut ipse. Nam si fortes denominaretur a sola albedine quae est in ipso, alio existente vel non existente albo non diceretur similis, sed albus tantum. Sed cum dicitur similis, illa denominatio consurgit non solum ex albedine quae est in ipso, sed ex albedine quae est in alio. Unde cum dicitur quod sortes est similis Platoni non est aliud dictum, nisi quod sortes habet albedinem sicut Plato habet eam. Et idem dico de aequalitate et inaequalitate suo modo. Et forte hoc intellexerunt illi de secunda opinione, qui dicunt quod relatio importat unum in recto et aliud in obliquo, quia aliud pertinet ad solam denominationem sumptam ex diversis rebus non confictam per actum intellectus. Et si sic intellexerunt, non video quod in hoc male dicant quod ad relationes praedictas quae fundantur super quantitatem et qualitatem. Sed quod idem dicant de omni relatione vel respectu non puto esse verum propter ea quae iam dicta sunt, et alia quae inferius dicentur ».

⁴⁸ Op. cit., f. 73 r. 20: « Et ideo dicendum est aliter, quod divisio entis extra animam non est in decem praedicamenta secundum formales eorum rationes quia nullum praedicamentum in se constituitur, vel ab alio distinguitur, nisi concurrente operatione intellectus. Praedicamentum enim quodlibet in se continet ordinem praedicabilium secundum sub et supra sub ratione speciei, generis, et differentiae, quae non possunt esse sine operatione intellectus ».

moltiplichi modellandosi sui modi di predicazione e seguendo le distinzioni concettuali e nominali che appartengono solo al mondo del discorso.

Due sembrano quindi i risultati dell'analisi durandiana:

a) da un lato la relazione è una sorta di esigenza reale interna del soggetto ⁴⁹;

b) ma d'altro lato si riconosce al discorso una ampiezza e una articolazione alle quali non necessariamente *in rerum natura* corrisponde uno stato o una trama effettiva, nel caso delle relazioni di somiglianza fondate sulla quantità o qualità ⁵⁰.

Una piú rigorosa presa di posizione è quella relativa al problema del *principium individuationis*.

Ne abbiamo un'ampia trattazione nella *quaestio* « se la personalità o l'individuazione competa agli angeli » ⁵¹.

Il riferimento diretto è a due dottrine analoghe (una è quella tomista) che indicano rispettivamente nella materia ⁵² e nella materia quantificata l'origine dell'individuo.

Alla prima tesi Durando rimprovera una fondamentale equivo-

⁴⁹ Op. cit., f. 72 r. 16: « Et videtur mihi, salvo meliori iudicio, quod sicut res per se subsistens est res absoluta habens modum talem essendi ex sua independentia, ita res alteri inhaerens est res absoluta habens modum talem essendi ex sua dependentia. Unde prius est negandum, quia nihil esset quod esset essentialiter respectus quod esset ponendum, quia illud quod est pure et essentialiter respectus esset in alio subjective inhaerenter. Sic igitur patet quod relatio vel quicunque respectus, qui est realis et actualis dependentia vel coexigentia alterius differt realiter a suo fundamento, et tamen non facit compositionem cum eo: Et idem est de omni eo quod est solus modus essendi ».

⁵⁰ Op. cit., f. 73 r. 21: « Ad secundum patet per idem quod relatio quae est essentialiter et realiter respectus differt realiter a fundamento, relatio vero quae est sola realis denominatio respectiva differt a fundamento, quia sumitur non solum ab ipso secundum se, sed cum hoc ab extremo, nec illud quod importatur per talem denominationem est nihil, vel ens rationis, sed vera res sumpta cum alia, sicut sortes dicitur similis Platoni, quia habet albedinem sicut Plato ».

⁵¹ Op. cit., V., f. 136 v.: q. II, d. III, l. II.

⁵² Op. cit., f. 136 v. 6: « ... Et sunt de hoc duae opiniones. Prima est quod materia est primum et per se principium individuationis in habentibus materiam ».

cià⁵³. Essa infatti sostiene che è universale ciò che è in molti e individuale e individuante il suo opposto, ma non precisa che quello « essere in molti » della definizione di universale o della forma non è identico all'« essere in molti » per inerenza (come il colore in più corpi). Secondo la corretta accezione sia la forma che la materia possono essere universali o singolari a seconda del modo di predicazione e quindi non è nella materia, altrettanto universale che la forma, che si deve ricercare la *ratio* individuale. Con più precisione la tesi tomista indica nella quantità di materia il principio individuante delle cose corporee⁵⁴.

Ogni individuo si distingue da un altro della medesima specie innanzitutto per la materia *signata sub quantitate*, essendo escluso che si differenzi nella *quidditas* e quindi neppure nella materia e forma che fanno parte di quella.

A ragione Durando indica una deficienza in sé⁵⁵ della teo-

⁵³ Op. cit., f. 136 v. 7: « Qui sic dicunt falluntur aequivocatione, nam non esse in aliquo uno vel pluribus, multipliciter dicitur, sicut esse in aliquo multipliciter dicitur. Esse enim in aliquo est duplex. Uno modo per inhaerentiam ut albedo est in corpore. Alio modo per identitatem et essentialem praedicationem ut homo in sorte. Esse in pluribus primo modo scilicet per inhaerentiam, non est de rationi universalis. Tum quia secundum hoc substantiae completae quae non habent esse in alio per inhaerentiam non possent habere rationem universalis generis, aut speciei et sic periret praedicamentum substantiae in quo sunt per se substantiae completae. Tum quia si esse in multis per inhaerentiam esset de ratione universalis, esse in uno solo esset de ratione individui et singularis. Et sic materia cum in nullo sit de inhaerentiam nec in uno nec in pluribus non posset habere rationem universalis aut singularis. Cuius oppositum assumunt relinquuntur ergo quod esse vel non esse in aliquo uno vel pluribus per inhaerentiam, nihil facit per se ad hoc quod aliquid sit universale vel individuum, seu singulare. Ex quo tamen sensu procedit haec opinio. Esse autem in pluribus per realem identitatem, et dici de pluribus per praedicationem essentialem est de ratione universalis. Sic enim universale est unum in multis, et per oppositum individuum vel singulare est in uno solo, et dicitur de uno solo ».

⁵⁴ Op. cit., f. 136 v. 8: « Alia est opinio quod in materialibus quantitas est principium individuationis, substantiae vero separatae seipsis individuatur ».

⁵⁵ Op. cit., f. 137 r. 13: « Sed istud non videtur, quia aliud est principium individuationis et aliud est causa et principium quare materia potest esse sub pluribus formis. Esto enim quod materia non potest esse nisi sub una forma nec simul, nec successive, nihilominus adhuc esset dare individuum in illa natura, non enim existeret universaliter sed singulariter. Licet ergo quantitas praecedens in subiecto

ria che rispecchia la struttura tomista del reale da lui già attaccata riguardo al problema degli universali e incompatibile quindi con la visione empirista del Nostro. Ogni cosa che esiste, ribadisce Durando, è già individuale e nulla esiste che non sia individuale. La natura comune, alla quale le tesi criticate sentono il bisogno di aggiungere un principio individuante, è un « ente razionale », e cioè una « secondo ragione » e diversa *secundum rem*. *Non oportet* ricercare oltre alla natura altro principio perché la natura comune e l'individuo sono in realtà la stessa cosa e si distinguono solo come concetti. Il concetto individuale indica qualcosa in maniera determinata, l'universale in modo indeterminato. Così dire che molti individui sono in una specie non deve indurci a chiedere che cosa distingua nella realtà un individuo dall'altro: *in re* ogni individuo per il fatto che esiste è quello e non un altro.

La critica, così fondamentale e rigorosa nell'applicare il principio dell'economia del pensiero (« entia non sunt multiplicanda »), si articola anche in notazioni più particolari ⁵⁶.

La quantità che viene indicata nella tesi tomista come il principio individuante, appunto perché primo e precedente ogni altra composizione si aggiunge, nota Durando, solo in un secondo tempo al soggetto. Infatti il composto materia-forma è qualcosa di reale, singolare e unitario (e non solo un ente intellettuale): è quindi, prima di essere una quantità, un ente.

Come d'altra parte si deve intendere che la « materia quantificata » è il principio individuante?

quod transmutatur sit causa plurificationis individuorum sub eadem specie in his duntaxat quae per agens naturale producuntur, quia in aliis forte non est verum, non tamen propter hoc est principium individuationis, quia accidit individuo in quantum huiusmodi quod sub eadem natura sit aliud individuum cum quo conveniat, vel a quo differat. Verum est igitur quod ubi contingit esse plura individua sub una specie per illud differt unum ab alio per quod constituitur in seipso. Sed non convertitur, ut omne illud sit de constitutione individui, etiam accidentaliter et non intrinsece, quod requiritur ad hoc ut differat ab alio individuo sub eadem specie, quia ad hoc praexigitur illud quod est causa multiplicationis sine quo tamen vere maneret ratio individuationis. Sic igitur deficit haec opinio in se, deficere etiam in suis rationibus patebit solvendo eas in fine ».

⁵⁶ Op. cit., f. 136 v. 9.

Se per sé e intrinsecamente ne segue un assurdo⁵⁷.

Gli individui sono realtà per sé e se la quantità fosse ciò che fa intrinsecamente l'individuo allora l'individuo non potrebbe essere una realtà a sé stante poiché sarebbe composto da realtà di diverso genere (sostanza e quantità) perdendo con ciò la sua unità. Gli individui corporei non sarebbero così sostanze unitarie.

E cosa accadrebbe se la quantità fosse intesa non intrinsecamente individuante ma solo *concomitative*?⁵⁸.

La quantità è un accidente della sostanza e quindi è preceduta concettualmente dalla sostanza sussistente, che è sempre individuale e singolare; e allora come si spiega la « simultaneità » della sostanza individua e della quantità?

Ma si potrebbe intendere che la quantità è presente già nella generazione della sostanza o soggetto che si « forma ». Dicono infatti i sostenitori della tesi che quando la materia riceve più forme di una stessa specie solo la quantità è ciò che distingue e separa gli individui.

Ma è proprio in causa la concezione di « specie »; perché una cosa è il principio individuante e altra la causa per cui la materia può ricevere la forma. Sebbene la quantità che già esiste in un soggetto che va assumendo nuove forme sia la causa di una plurificazione di individui, non si può dire che da essa nasca l'individuo perché essa piuttosto segue l'individuo che appartiene a quella specie e che già come individuo, e quindi ente⁵⁹, è distinto da un altro della medesima specie.

⁵⁷ Op. cit., f. 136 v. 10

⁵⁸ Op. cit., f. 137 r. 11 e 12.

⁵⁹ Op. cit., f. 137 r. 14 e 15: « Dicendum ergo quod nihil est principium individuationis nisi quod est principium naturae et quidditatis. Quod apparet primo sic. Eorum quae sunt idem in quantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi, universale enim est unum solum secundum conceptum. Singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare, ergo eadem principia secundum rem, et differentia solum secundum rationem sunt quidditatis et individui. Secundo quia illud quod

Come si vede è in causa non la discussione di un particolare problema metafisico, ma piú radicalmente si oppone alla metafisica delle essenze, che pesa sulla prospettiva tomistica, una precisa interpretazione empirista del mondo aristotelico ⁶⁰.

II

INTELLETTO E VOLONTÀ

La discussione sulle nozioni fondamentali deve comprendere necessariamente l'esame del rapporto intelletto-volontà.

Non è qui luogo di fare la storia delle varie posizioni ⁶¹ polemiche e contrastanti fra loro, ma è opportuno segnalare almeno le varie direzioni che ha avuto la *querelle* forse piú importante dell'epoca per meglio sottolineare le conseguenze di filosofia morale, di ideologia religiosa e di teologia sacramentale.

Due sono innanzi tutto i punti di vista dai quali possiamo inquadrare la problematica:

- a) il rapporto intelletto-volontà nell'uomo;
- b) il rapporto intelletto-volontà in Dio.

Non sono questi due piani differenti, ma neppure in dipendenza strettamente intesa (da *b* ad *a*): sono piuttosto i due classici

convertitur cum ente et de eisdem praedicatur non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse individuum convertitur cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi individuum, vel singulare, ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est Sortes individuum? Per illud per quod est existens ».

⁶⁰ Op. cit., f. 137 r. 15: « ... Sed nunc cum natura communis diversis individuís sit solum una secundum rationem, et diversa secundum rem. Non oportet praeter naturam et principia naturae quaerere alia principia individui: sed eadem (ut sunt existentia) sicut natura communis et individuum solum differunt ut concepta et existens ».

⁶¹ Si veda ad esempio E. BREHIER, *La filosofia del M. E.*, Torino 1952, p. 381 e ss.; C. VASOLI, *Guglielmo d'Occam*, Firenze 1953, p. 226 e ss. e p. 237 e ss.; K. MICHALSKI, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV siècle*, Lemberg 1937.

metodi di indagine che già abbiamo visto operanti nelle altre discussioni. Il piano del *viator* ci mostra il problema da un punto di vista sperimentale, *a posteriori*, condizionato entro i ben noti limiti della *via*; lo stesso problema può essere esaminato *in Deo* nella sua purezza *a priori* o *in se* ⁶².

Le soluzioni nell'uno o nell'altro senso del problema del rapporto fra intelletto e volontà divini indicano la dimensione che si vuol dare alla libertà nell'uomo (ma non la condizionano) ⁶³ fino a giungere attraverso alla discussione sulla grazia allo scottante e concreto problema del magistero della Chiesa e del valore dei sacramenti ⁶⁴, mentre, d'altra parte, sono strettamente legate all'atteggiamento più generale riguardo alla conoscenza (limiti, scientificità, addirittura possibilità) *de Deo* ⁶⁵.

Quattro sono qui le questioni esaminate che esporremo non secondo l'ordine di apparizione nel Commento, ma piuttosto (rovesciando lo schema) secondo la loro *tangibilità* nei confronti del problema morale che forse, tutto sommato, rappresenta un criterio di discriminazione più deciso se non più scientifico ⁶⁶.

La prima *quaestio* ⁶⁷ riguarda il problema della maggiore o minore libertà dell'atto volitivo rispetto a quello intellettuale o di conoscenza.

A favore di una maggiore libertà della volontà Durando elenca sette posizioni ⁶⁸ delle quali alcune ripercorrono i motivi agosti-

⁶² Il nostro metodo andrebbe preferibilmente da *a a b*, sembrandoci il problema del rapporto intelletto infinito-volontà infinita troppo astratto o ipotetico, ma per il teologo le discussioni contenute nel primo libro dei Commenti delle Sentenze chiarificano i termini e impostano già con precisione i problemi morali presi in esame principalmente nel III e IV libro.

⁶³ Si veda a questo proposito VASOLI, op. cit., p. 238.

⁶⁴ VASOLI, op. cit., p. 250 e ss.

⁶⁵ V. Parte Prima, p. 25 e ss.

⁶⁶ Mi riferisco ad esempio al rapporto fra la posizione tomista e quella *averroista* che proprio relativamente al problema morale diventa più nitida e pregnante.

⁶⁷ L. II, d. XXIV, q. III: « Utrum respectu actus intelligendi sit in nobis maior libertas quam respectu actus volendi an e contrario ».

⁶⁸ DURANDO, op. cit., L., f. 147 v. 1-7.

niani del primato della volontà⁶⁹. Interessante la quinta: l'intelletto è, secondo alcuni, e in base alla testimonianza aristotelica, una *potentia passiva*⁷⁰, e quindi non libera, mentre la volontà come *electio* è libera⁷¹.

Risponde Durando⁷²: una potenza puramente passiva rispetto alla «determinazione dell'atto» può essere attiva riguardo all'«esercizio dell'atto» a prescindere dalla conclusione di questa attività. E in questo senso l'intelletto è libero quanto la volontà.

Quattro sono invece le testimonianze a favore della maggior libertà dell'atto conoscitivo⁷³: Durando accetta la validità solo della seconda e della terza, rifiuta la prima⁷⁴ e giudica inconcludente *in proposito* la quarta.

Ma veniamo alla discussione vera e propria. La quale inizia con una esposizione delle tre accezioni di libertà pertinenti al problema⁷⁵.

La libertà può essere intesa come la mancanza di una determinazione ad uno specifico fine esterno al soggetto (e in questo senso *n o n* è libero lo schiavo).

Oppure per libertà si può intendere nei soggetti conoscenti la mancanza di un obbligo che derivi dagli oggetti conosciuti.

Nel terzo senso la libertà è mancanza di una necessità nella

⁶⁹ V. f. 147 v. 1, 3, 6, 7, argomentazioni basate sostanzialmente sulla superiorità del Bene sul Vero.

⁷⁰ «... quia potentia pure passiva non potest esse libera sed intellectus respectu actus intelligendi est pure passivus quia intelligere est pati...».

⁷¹ Sul problema v. BREHIER, op. cit., p. 414 e per la posizione di Durando v. p. 115 e ss.

⁷² Op. cit., L., f. 148 r. 22.

⁷³ Op. cit., L., f. 147 v. 8-11.

⁷⁴ Op. cit., L., f. 148 v. 25.

⁷⁵ Op. cit., L., f. 147 v. 12: «Ad praesens autem potest sumi libertas tripliciter. Uno modo pro carentia ordinis ad aliud tanquam finem, et sic dicitur liber qui est gratia sui finaliter. Servus autem qui est propter alium scilicet propter dominum, et sic loquitur de libertate Philosophus I. Metaphisicorum. Et quia de hoc dicitur 4. libro, ideo ad praesens dimittatur. Secundo modo accipitur libertas pro carentia vel immunitate a coatione in cognoscentibus. Tertio modo accipitur pro immunitate a necessaria determinatione respectu oppositorum, quae nihil aliud est quam facultas ad opposita».

determinazione di un capo di una alternativa, ossia è *facultas ad apposita* ⁷⁶.

Nel discutere il problema accettando la seconda definizione di libertà si può provare, seguendo due vie di dimostrazione, che la volontà e l'intelletto sono ugualmente liberi ⁷⁷.

L'essere libero è — in questo caso — l'« essere secondo la inclinazione del soggetto »: ogni atto di intelligenza, o di volontà, avviene secondo la inclinazione del soggetto intelligente o volente, poiché l'intelletto è la possibilità di conoscere qualsivoglia oggetto di conoscenza e non alcuni già determinati con esclusione di altri ⁷⁸.

D'altra parte, mentre le cose naturali hanno, appunto per natura, una « determinata inclinazione secondo un determinato modo » (come una pietra soggetta alla gravitazione), l'intelletto ha invece, in sé e per natura, la capacità di *intelligere omnia* seguendo il « suo » modo di apprendimento dell'oggetto ⁷⁹.

Non si tratta fin qui che di definizioni (più che dimostrazioni) che, d'altra parte, descrivono una accezione dell'*intelligere* abbastanza comune anche se contrastata e fondata sulla autorità aristotelica.

La vera disamina del problema si avvia con la scelta della accezione di libertà come *facultas ad apposita* ⁸⁰.

Durando anticipa senz'altro che, in questo senso, l'intelletto è più libero che la volontà ⁸¹.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ Op. cit., *L.*, f. 147 v. 13.

⁷⁹ Op. cit., *L.*, f. 148 r. 14.

⁸⁰ Op. cit., *L.*, f. 148 r. 15.

⁸¹ Op. cit., *L.*, f. 148 r. 15: « ... Adhuc mihi videtur salvo meliori iudicio quod intellectus est per prius et principalius liber quam voluntas. Ad quod sciendum breviter resumendum est illud quod dictum est prius in secunda quaestione, scilicet quid est illud mediante quo habemus in potestate nostra exire in aliquem actum, vel non exire et exire in aliquem actum vel oppositum, et sicut dictum fuit tunc illud est tam in deo quam in nobis notitia quam habemus de contingenti connectione aliorum volubilium, ad per se et necessario volubilia. Ex eo enim quod aliquod medium iudicatur non necessarium ad consequendum finem quem volumus, possumus sistere a iudicio concludente illud esse eligendum, et per consequens ab

In noi (ma anche in Dio) la cognizione che abbiamo del nesso fra alcune volizioni e altre (nesso necessario) è il mezzo per il quale possiamo decidere una azione o scegliere il suo opposto; attraverso questa cognizione noi possiamo decidere di scartare un determinato mezzo che non giudichiamo necessario al nostro fine e sceglierne un altro. Ma in ogni caso questo mezzo è scelto liberamente: la necessità sta solo *i n d e t e r m i n a t a m e n t e* nel legame mezzo-fine voluto ed è in nostro esclusivo potere decidere o scartare una *d e t e r m i n a t a* azione-mezzo. Insomma — sostiene Durando — sta in noi e per nostro libero atto volontario iniziare una analisi sui mezzi che ci possono portare ad un certo fine, analisi che avviene appunto in base alle varie definizioni di *appetibile* o *repulsivo* che noi diamo agli oggetti del nostro intelletto e della nostra volontà.

È chiaro che queste definizioni non sono assolute ma contingenti e quindi variabili.

Volontà e intelletto rispondono ambedue a questa concezione di libertà ma in diversa misura.

È in primo luogo originariamente libera quella potenza attraverso la quale possiamo dirigere in maniera immediata i nostri atti: Durando sostiene che questa potenza è l'intelletto⁸². Infatti, è soltanto attraverso la cognizione di una connessione contingente fra alcune volizioni e altre ritenute necessarie (il fine) che noi iniziamo quel processo di scelta che si conclude con l'atto di volontà. La *notitia* intellettuale non può — per il Nostro — non procedere e condizionare la volontà⁸³. Fin qui si tratterebbe di una priorità

electione: Et per idem principium possumus repellere omnia occurrentia quae nata essent secundum se intelligere illud esse eligendum, dum tamen sint contingentia, ut tunc declaratum fuit: quod si tale medium eligitur, libere eligitur, quia potuit non eligi, cum non sit necessarium ad finem quem volumus. Rursus quia finis quem volumus non potest haberi nisi per illud medium, vel aliquod aliud, ideo necessario volumus indeterminate aliquod medium per quod finem consequamur. Et ideo sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusivum iudicium illius, vel istius medii determinate ».

⁸² Op. cit., *L.*, f. 148 r. 16: « ... Primo sic, illa potentia est per prius et principalius libera, pur cuius actum habemus per prius et principalius dominium actuum nostrorum, sed talis potentia est intellectus magis quam voluntas, ergo intellectus est per prius et principalius liber quam voluntas ».

⁸³ Op. cit., *L.*, f. 148 r. 17.

cronologica ma, come appare dall'argomentazione che segue, le cose non stanno solo così.

L'intelletto elaborando il giudizio conclusivo regola la scelta proprio nel senso che la volontà è determinata in maniera necessaria verso ciò che è concluso liberamente dall'intelletto e non può respingere ciò che le viene proposto e scelto⁸⁴.

In ultima analisi la volontà mette puramente in pratica un processo che è di scelta intellettuale e la libertà consiste in sostanza nella contingenza della definizione di buono o appetibile⁸⁵. « Tutta la libertà di scelta è già contenuta nella libertà di giudizio »⁸⁶.

Il problema della libertà *in Deo* è piú immediatamente tangente la materia di fede e subisce inoltre limiti già chiari e precisati dalla polemica contro il Dio avicenniano⁸⁷.

Durando inizia con l'affermare che non si può sostenere che Dio « agisce per necessità di natura » nel senso che Egli, a differenza della natura, preconosce il *propositum* e che questa preconoscenza è necessaria e imprescindibile alla produzione⁸⁸. Tuttavia vi è un altro modo di intendere la *necessità naturale*: secondo quest'altra accezione alcuni filosofi hanno sostenuto che Dio produce le cose *ex necessitate naturae* perché tutto ciò che vuole è necessariamente predeterminato dalla sua bontà. Ossia la bontà divina possiederebbe una definizione razionale precedente alla volontà divina⁸⁹. Durando respinge questa posizione che dichiara contraria

⁸⁴ Op. cit., *L.*, f. 148 r. 17: « ... electio autem regulatur per indicium conclusivum... etiam electio necessario ad illud quod libere conclusum est determinatur... ».

⁸⁵ Questo è forse il punto piú esplicitamente tomista nella posizione di Durando di fronte al problema. Sarà interessante confrontare la posizione durandiana con quella di Biel analizzata da HEIKO OBERMAN, *The harvest of Medieval Theology*, Harvard 1963, p. 64.

⁸⁶ V. anche op. cit., *L.*, f. 148 r. 18: « ... dicendum est quod electio non est primus actus liberi arbitrii, sed indicium conclusivum intellectus determinantis electionem. Et ideo quamvis electio sit actus voluntatis quia tamen libertas electionis dependet ex libertate indicii conclusivi, ideo intellectus est liberior quam voluntas ».

⁸⁷ Op. cit., *L. I*, d. XLIII, q. IV e V, d. XLIV, q. I e II.

⁸⁸ Op. cit., *L.*, f. 98 r. 4.

⁸⁹ Op. cit., *L.*, f. 98 r. 5.

alla fede: le cose non possono essere per Dio né un fine (la bontà di Dio è il fine supremo) ma neppure essere considerate necessarie allo spiegarsi della sua perfezione che è già piena *ab aeterno*. Un atto di pura e libera volontà è alla radice della creazione che è soltanto una manifestazione della perfezione divina⁹⁰.

Viene così a cadere quella trama di necessità razionale che giustificava la volontà divina secondo il pensiero tomista: « Dio potrebbe non fare e non volere quello che vuole e fa poiché la sua volontà è indifferente alle cose »⁹¹.

L'indifferenza va in questo caso intesa non come una capricciosa disponibilità a due opposti (Socrate può correre o star fermo) ma come una *non repugnanzza* in senso assoluto ai due opposti.

Precisando maggiormente si può dire che Dio non è ugualmente disponibile a due atti che lo riguardano⁹² dal momento che la volontà divina è tutta nei suoi atti, ma è indifferente in senso assoluto verso gli oggetti che può realizzare o no e cioè non è determinata né determinabile dalla qualità di questi oggetti. La volontà divina dalla eternità vuole liberamente quelle cose che crea e sceglie fra i possibili, ma nessuno di questi è in sé preferibile per Dio.

⁹⁰ Op. cit., *L.*, f. 98 r. 6: « Istud autem non videtur verum nec est fidei consonum, quia si Deus vult de necessitate alia a se, aut vult ea tanquam finem, aut propter alium finem non potest dici quod velit ea tanquam finem, quia sicut Dei potentia est primum principium omnium entium, sic divina bonitas est omnium finis, ut patebit lib. 2. Item nec vult ea de necessitate propter bonitatem suam, cuius ratio est, quia volentem aliquem finem non est necesse velle illa sine quibus ille finis potest haberi, et habitus conservari, sed sine rebus causatis divina bonitas perfectissime, et plenissime habetur, et habita conservatur, creaturae enim solum sunt manifestativae concedentiae bonitatis divinae: ergo Deum volentem bonitatem suam non est necesse velle alia propter ipsam, sed libere vult, et potest ea non velle ».

⁹¹ Op. cit., *L.*, f. 98 r. 7.

⁹² Op. cit., *L.*, f. 98 r. 7: « ... Talis est indifferentia voluntatis divinae ad diversa volita, quia ab aeterno vult unum determinate, et libere, propter quod oppositum non repugnat, nec est indifferentia voluntatis ad actus differentes sibi inhaerentes, ut subiecto: sed est indifferentia potentiae et actus indifferentis ab ea ad diversa obiecta, et ideo non indiget determinari ab alio, nec habet causam alicuius sibi inhaerentis ».

La « necessità di giustizia » può limitare la volontà divina? ⁹³. La questione è analoga e presenta il problema da un punto di vista morale e più concreto.

Si concede innanzi tutto che Dio non può far nulla che non sia giusto dal momento che la bontà divina che è il fine generale è anche la regola della determinazione della giustizia. Ma si deve invece intendere che Dio è completamente libero nei confronti delle creature da qualsiasi obbligo che preesista alla sua volontà. Dio non è quindi necessitato a fare quello che fa, ma potrebbe fare il contrario o non agire del tutto pur rimanendo giusto: anche la presenza del fine supremo, il Bene (coincidente con Dio), non lo costringe alla scelta di quest'ordine presente. La potenza divina è veramente *absoluta*, ossia è tale che si può immaginare che Dio faccia anche di più di quanto ha fatto finora: unico limite il principio di non-contraddizione ⁹⁴.

La qualità della potenza divina si precisa meglio nella discussione « se Dio può fare una creatura migliore di come l'ha fatta » ⁹⁵.

Durando parte dalla definizione di *res*: alla natura della cosa non ripugna che si possano intensificare o aggiungere perfezioni accidentali che vengono a migliorare la cosa stessa. In questo senso Dio potrebbe rendere migliore una sua creatura ⁹⁶.

Ma se guardiamo alla definizione *essenziale* della natura della cosa non possiamo ammettere un miglioramento della *res*: le cose sono sostanze complete e sussistenti che modificate (o migliorate, ma quale è il criterio del miglioramento?) non sono più quelle di prima. Come non si può affermare che il numero tre possa rimanere tre se si aggiungono delle unità, così non si può ammet-

⁹³ Op. cit., *L.*, f. 98 r., q. V: « utrum deus agat ex necessitate iustitiae ».

⁹⁴ Op. cit., *L.*, f. 98 v. 4: « ... Similiter pro parte respondendum est ad illud utrum Deus possit facere quae non facit, vel quae non vult quia Deus nihil potest facere quin si faceret, esset ab eo factum et volitum, Deus tamen potest facere multo plura quam sint illa quae facit aut quae vult facere, et intelligo illud de potentia absoluta qua deus potest facere quaecumque contradictionem non implicant ».

⁹⁵ Op. cit., *L.*, f. 98 v. 1 (colonna II): « utrum deus potuerit facere aliquam unam et eandem creaturam meliorem quam fecerit ».

⁹⁶ Op. cit., *L.*, f. 98 v. 4.

tere che aggiungendo delle perfezioni e s s e n z i a l i una cosa permanga tale ⁹⁷. Ossia il limite all'azione divina non è un certo ordine né una certa definizione strutturale ma il principio di non-contraddizione. Infatti, ribadisce il Nostro, Dio è una causa libera che produce non secondo una direttiva prestabilita (come potrebbe essere la esplicazione della somma perfezione) ma secondo una scelta e quindi le cose non sono costituite necessariamente nel modo piú perfetto possibile ⁹⁸. Questo è l'universo « migliore che Dio ha voluto » e non il migliore possibile.

Le due questioni seguenti con le loro discussioni ci danno un quadro piú completo dell'atteggiamento durandiano, ma anche complicano di molto il quadro delle varie posizioni e fanno sorgere non pochi interrogativi.

Il problema si presenta cosí: stanti le attuali speci naturali può Dio creare un individuo migliore di quelli dati? Ossia le perfezioni specifiche si organizzano secondo uno *status* chiuso o è possibile un processo all'infinito verso la perfezione? ⁹⁹.

L'aspetto interessante della discussione è proprio che Durando sembra indicare, descrivere ampiamente e ribattere ad una posizione che potremmo definire, per comodità, occamista.

Alcuni affermano — dice Durando — che tale processo all'infinito è possibile e immaginabile e provano l'affermazione con alcune *rationes* ¹⁰⁰.

⁹⁷ Op. cit., *L.*, f. 98 v. 5.

⁹⁸ Op. cit., *L.*, f. 99 r. 7: « Ad primum argumentum dicendum quod effectus qui producitur ex aliqua causa secundum eius totam virtutem non potest ab ea meliorari si agat ex necessitate naturae, nisi forte melioratio proveniret ex melioratione subiecti, sed si omnino agat libere et non ex necessitate potest effectum suum meliorare, quia non oportuit quod a principio produceret ipsum secundum summum perfectionis sibi possibilis, talis autem causa est deus, quia non agit ex necessitate, sed libere.

Ad secundum dicendum, quod unaquaeque res facta a deo bona est secundum se, non autem optima, imo meliorari potest, sed omnia simul dicuntur optima in comparatione ad universum quod constituunt talia enim producta sunt, sicut optime congruebat universo quod deus volebat producere: et ex ipsis constituere, sic enim optimi est optima producere secundum Dionisium: et nihilominus deus potuit producere omnia meliora ad constitutionem melioris universi si sic ordinasset ».

⁹⁹ Op. cit., *L.*, f. 99 r. 9 II.

¹⁰⁰ Op. cit., *L.*, f. 99 r. 4.

La prima è fondata sulla infinità della potenza divina di fronte alla quale cadono le strutture specifiche come tali. La seconda si richiama al fatto che solo il principio di non-contraddizione limita la potenza divina: ma la possibilità che si possa sempre dare una creatura più perfetta nella medesima specie non implica contraddizione, trattandosi di creature finite che si aggiungono ad altre finite ¹⁰¹.

Durando rifiuta la validità di questi ragionamenti ¹⁰² con argomentazioni che tengono ancora fermo ad una concezione della struttura del mondo, stabile e, direi, precedente all'infinità della potenza divina.

Ciò si vede bene nella confutazione della seconda *ratio* ¹⁰³. Se si concepisce il mondo come una trama in cui sia possibile (o necessario) dare un *g r a d o s u p r e m o*, non si può ammettere che neppure la potenza infinita di Dio infranga questo *status*; d'altra parte, l'appellarsi alla immaginabilità del processo all'infinito apre la strada sí al continuo intervento divino di *m i g l i o r a m e n t o* del mondo, ma infirma la concezione di Dio come *p r i m a c a u s a* della serie delle cause e grado supremo della struttura. Durando può quindi a ragione tacciare di *petitio principii* la argomentazione criticata, ma la sua stessa posizione denuncia l'incapacità (o meglio l'impossibilità) di un accordo fra il concetto di infinita potenza e libera volontà divina e quello di struttura definita del mondo.

Nelle perfezioni specifiche — sostiene il *Doctor Resolutissi-*

¹⁰¹ Op. cit., L., f. 99 r. 5 e 6.

¹⁰² « ... rationes istae non cogunt... ».

¹⁰³ F. 99 r. 10 e 11: « ... Vel dicendum clarius quod dicere quodlibet finitum ratione qua finitum absolute possit excedi a finito non implicat contradictionem, sed dicere quod supremum finitum possit excedi ab aliquo finito implicat contradictionem, quia si excederetur ab alio finito iam non esset supremum inter finita, qui autem ponit statum in gradibus rerum ponit supremum, et ideo secundum ipsum est clara contradictio dicere quod quodlibet finitum possit excedi ab alio finito. Et praeter hoc petitio principii, quia quaestio de processu rerum in infinitum est quaestio, an sit in eis dare supremum an non, propter quod assumere quod non sit dare supremum, sicut recte assumitur cum dicitur quod quodlibet finitum potest excedi ab alio finito, est assumere quod petitur ».

*mus*¹⁰⁴ — non è possibile un processo all'infinito. Ad ogni specie possibile corrisponde una idea in Dio; ma fra le idee divine vige un ordine che ne regola la gerarchia, dalla meno perfetta alla più perfetta, che contiene tutte le altre, e se le idee divine fossero *actu* infinite vorrebbe dire che una di esse è di perfezione infinita. Ciò è impossibile dal momento che una simile idea sarebbe in grado di produrre una specie di infinita perfezione, il che è assurdo.

Come si vede l'argomentazione dà per scontato la intangibilità delle essenze e respinge ai margini, per così dire, la possibilità di un intervento divino impreveduto¹⁰⁵. « Dio può migliorare l'universo migliorando o tutte le sue parti, o alcune, o anche una sola e mantenendo l'armonia dell'universo che poggia sulla gerarchia e la proporzione delle bontà *essenziali* che sono immutabili »¹⁰⁶.

La stessa cautela, motivata da una sostanziale fedeltà alla concezione metafisica tomista, ritroviamo in un'altra *quaestio* del primo libro: « se Dio può volere che il male sia fatto »¹⁰⁷.

¹⁰⁴ F. 99 r. 13: « Alius modus dicendi est quod in perfectionibus specificis creaturarum non est possibilis processus in infinitum, sed est data vel dari potest creatura, ita perfecta quod non potest dari perfectior. Hoc autem probatur primo sic: cuilibet speciei possibili in rebus creatis respondet aliqua idea in deo, sed in deo nec sunt, nec esse possunt, infinitae idea simul, nec simul nec successive, ergo in rebus creatis, nec sunt nec esse possunt infinitae species, nec successive. Maior patet: sed minor probatur dupliciter. Primo quia in habentibus per se ordinem, in superiori continetur perfectio inferioris (ut in sensitivo vegetativum, et in intellectivo sensitivum) sed inter ideas specierum est per se ordo secundum rationem, sicut est ordo secundum rem inter species rerum, ergo omnium idearum quae sunt actu in deo una continet omnium aliarum perfectiones, si ergo essent actu infinitae ideae una earum esset infinitae perfectionis, quod est impossibile, quia secundum talem ideam posset producere aliquam speciem infinitae perfectionis (etia maliis non productis) non enim est necessarium quod deus prius producat speciem minus perfectam, quam magis perfectam, potuisset enim produxisse angelum ante mudum corporeum, esse autem in rebus creatis aliquam speciem infinitae perfectionis est impossibile, quare et cetera ».

¹⁰⁵ V. anche f. 99 v. 18: « Item sicut deus probatur esse prima causa ex ordine causarum per se, ita probatur esse primum et summe perfectum ex ordine perfectionum specificarum: sed prima probatio nulla esset, si in causis efficientibus esset processus in infinitum: ergo nec secunda si sit in perfectionibus specificis possibilis processus in infinitum, et ita videtur quod non possunt esse species rerum infinitae, etiam successive ».

¹⁰⁶ L'espressione appartiene alla *quaestio* seguente, la terza (f. 100 r. 13).

¹⁰⁷ L. I, d. XLVI, q. II, L., f. 102 r.

Le due testimonianze che Durando pone a favore di una risposta positiva rispecchiano il concetto agostiniano e neoplatonico del male come irrealtà o privazione: Dio può quindi volere che il male sia fatto sia perché, quando è « bene ordinatum et loco suo positum », produce del bene generale, sia perché come pena è segno di giustizia ¹⁰⁸.

L'atteggiamento di Durando — quale appare nella sua *responsio* — poggia fundamentalmente sulla analisi dei diversi *mala* ¹⁰⁹. Ogni azione si definisce in base al suo termine e male è quindi essenzialmente l'azione che tende al male; ossia il cosiddetto *malum culpae* che in nessun modo, data la perfezione divina, può essere voluto da Dio.

Ma non avviene così dei *mala poenae vel naturae* che accidentalmente (e non in sé) possono essere voluti da Dio.

Per sé nessun male può essere voluto (anche da un essere meno perfetto di Dio) proprio per il principio di non-contraddizione: « ogni oggetto di volizione è voluto in quanto è definito come bene, dal momento che solo il bene è formalmente l'oggetto razionale della volontà ».

I mali naturali o di punizione sono voluti da Dio per la stessa ragione: poiché ogni oggetto che si definisce come bene secondo il giudizio della « retta ragione » può essere oggetto di volizione. Ma i *mala poenae vel naturae* accidentalmente possono essere definiti dei beni e quindi essere voluti anche da Dio. La giustizia è una motivazione retta e valida tanto da giustificare la pena imposta al peccatore, mentre, d'altra parte, la conservazione e l'armonia complessiva della natura spiegano, come bene maggiore o massimo, la privazione di un bene minore o singolo ¹¹⁰.

¹⁰⁸ F. 102 r. - 102 v. 1 e 2.

¹⁰⁹ F. 102 v. 5, 6 e 7.

¹¹⁰ F. 102 v. 6: « ... Quia malum ex quo maius bonum sequitur, quam sit bonum, quod per ipsum privatur, habet rationem boni, saltem per accidens, si tamen utrunque bonum non possit simul haberi, bonum est enim propter maius bonum dimittere minus bonum, quando simul utrunque haberi non potest, sed ex malo naturae, et poenae, sequitur maius bonum, quam sit illud, quod per talia mala privatur: ergo malum naturae vel poenae, habet vel habere potest rationem boni. Adhuc minor istius prosyllogismi probatur, quia nisi elementa quantum ad aliquid

La volontà sta riguardo al male come l'appetito sensitivo sta all'oggetto repugnante: ma mentre l'appetito sensibile non può volere ciò che, secondo il senso, giudica non conveniente, la volontà trova al di fuori di sé, nell'intelletto o nella « retta ragione », la definizione del suo oggetto. Per definizione quindi la volontà vuole solo ciò che è bene, ma questo è d'altra parte definito dall'intelletto ¹¹¹.

È difficile dopo queste considerazioni rintracciare in Durando un filone unitario della problematica e forse, anche più, indicare tracce sensibili di volontarismo. Tuttavia la presenza di certe affermazioni relative alla volontà divina e gli appelli sparsi nel Comento alla possibilità di un rovesciamento della struttura presente del mondo a causa di un imperscrutabile atto libero di Dio non ci permettono di dichiarare la posizione durandiana come allineata a quella *communis*. Prescindendo da un certo tipo di spiegazioni (che d'altra parte, dato il *passato tomista* del Nostro, sono meno esterne di quel che sembrano) ¹¹² si deve semplicemente pren-

corrumperentur, mixta non generarentur, et sic perirent multae species universi; nisi etiam multa ex mixtis corrumperentur viventia (ut iumenta et homines) non permanerent, nutriuntur enim ex eis, et sic ex corruptione talium sequitur maius bonum, quam privetur. Similiter per malum poene puniuntur culpae, et sic ordinantur ad bonum iustitiae, multo autem magis bonum est bonum iustitiae communis, quod resultat ex malo poenae, quo culpa punitur, quam sit bonum naturae in persona singulari, quod per poenam privatur, et sic patet minor: sequitur ergo conclusio, scilicet, quod mala naturae, et poenae possunt esse volita a deo per accidens ».

¹¹¹ F. 102 v. 7: « ... Sicut se habet appetitus sensitivus ad malum, quod non est conveniens secundum sensum, sic se habet voluntas ad malum, quod non est conveniens secundum intellectum, et voluntas recta ad malum, quod non est conveniens secundum intellectum rectum, sed appetitum sensitivum nullo modo potest appetere illud, quod non iudicatur conveniens secundum sensum, nec voluntas absolute potest velle illud quod ab intellectu non iudicatur conveniens. Ergo nec voluntas recta potest recte velle illud, quod non iudicatur conveniens secundum intellectum rectum, sed malum culpae non potest iudicari conveniens intellectui recto, quia sicut malum poenae sensibilis consistit in hoc, quod est esse repugnans ita malum culpae consistit in hoc quod est esse repugnans rectae rationis, propter quod impossibile est; et contradictionem implicans, quod malum culpae sit consonum rectae rationi, cum oppositum sit de ratione eius, ergo voluntas bona non potest velle malum culpae, et sic patet tertium ».

¹¹² Come è noto, Durando, secondo alcune testimonianze, passò da una posi-

dere atto di questa oscillazione del pensiero durandiano particolarmente accentuata per quello che riguarda il tema presente.

È noto come il problema dei futuri contingenti rappresenti uno dei punti di crisi piú scottanti per la problematica teologica¹¹³: si può utilizzare tutto un bagaglio di analisi e distinzioni logiche¹¹⁴ per salvare entrambi i corni del dilemma o arrivare al rigore e all'atto di fede occamista.

Può Dio conoscere i futuri contingenti?¹¹⁵.

Alla conoscenza *a parte Dei* si oppongono vari motivi. Il futuro contingente è appunto non necessitato e la scienza divina è necessaria; d'altra parte la conoscenza di Dio *necessita* per così dire il suo oggetto che nel caso dei futuri contingenti è invece indeterminato¹¹⁶.

In contrarium si argomenta che alla conoscenza divina nulla può sfuggire di quanto riguarda le azioni umane (che infatti essa remunera o punisce) ma esse sono appunto contingenti¹¹⁷.

Durando inizia col distinguere le cause « necessarie in sé e in ordine agli effetti » da quelle « necessarie solo riguardo a quegli effetti ». Risultati delle seconde sono appunto quegli eventi che possono anche non avvenire e la loro, per così dire, frequenza è legata ad una certa qualità delle cause dalle piú obbligate a quelle *indiffe-*

zione tomista a quella nota di *impugnator* della dottrina *communis*; d'altra parte tracce della cosiddetta seconda redazione (v. J. KOCH, op. cit., p. 184 e ss.) piú cauta ed allineata possono forse essere rimaste nella terza stesura. V. anche KOCH, op. cit., p. 187 e ss. sul *tomismo* di Durando.

¹¹³ V. L. BAUDRY, *La querelle des futurs contingents*, Paris 1950. Si vedano anche le pagine dedicate a Durando da G. LEFF, *Bradwardine and the pelagians*, Cambridge 1957, pp. 165-187.

¹¹⁴ Si veda come esempio il procedere di Abelardo in *Dialectica*, Assen 1956, p. 204 (34).

¹¹⁵ Op. cit., L. I, d. XXXVIII, q. III.

¹¹⁶ Op. cit., L., f. 89 r. 2: « Item omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium, et consequentia necessaria, et ipsum consequens est necessarium, sed haec est quaedam conditionalis si deus praescivit A fore A erit, cuius antecedens est necessarium, tum quia aeternum, tum quia praeteritum, et consequentia necessaria, qui oppositum consequentis non stat cum antecedente, ergo consequens est necessarium, et eodem modo arguatur de quolibet futuro contingente ».

¹¹⁷ F. 89 r. 4.

rentes ad utrumque come il libero arbitrio¹¹⁸. La contingenza così analizzata si rivela non un attributo omogeneo di alcuni eventi non necessari, ma sembra porre diversi problemi a partire da quello della scienza (divina e umana) fino a quello della libertà del *viator*.

La questione si articola in tre problemi: se sia possibile (*a priori* dal momento che si parla di Dio) avere sui futuri contingenti una conoscenza certa e fondata solo sulle cause; se Dio (o l'intelletto perfetto) abbia dei futuri contingenti una conoscenza secondo la loro esistenza in atto; e in che modo si possa dare una conoscenza scientifica delle cose contingenti¹¹⁹.

È chiara quindi una tendenza graduale ad ampliare la problematica che nell'ultimo quesito ripropone la discussione sulla possibilità di una scienza delle cose individuali e contingenti, ossia di una larga sezione di oggetti propri della conoscenza umana.

Chi risponde negativamente alla prima domanda sostiene che

¹¹⁸ F. 89 r. 6: «Quantum ad primum sciendum quod antequam res sit in actu secundum esse suae existentiae, solum habet esse in causis suis, et dicitur futura. Causarum autem invenitur triplex gradus, quaedam enim sunt causae necessariae in se, et in ordine ad effectum, sicut est motus coeli in comparatione ad eclipses, et ad alios effectus, qui ex motu orbium necessario eveniunt, et effectus praexistentes in talibus causis sunt quidem futuri, sed non contingentes, imo sunt necessarii. Aliae sunt causae quae non sunt necessariae saltem per comparationem ad effectus, ut eos necessario producant, imo possunt non producere, et effectus praexistentes in talibus causis sunt futuri et contingentes. Et horum est triplex differentia, quia quaedam causae contingentes determinatae sunt ad producendum suos effectus, ut frequenter, nec deficiunt nisi raro (ut quod homo generetur cum quinque digitis solum) hoc enim evenit ut in pluribus, raro autem evenit ut generetur cum pluribus, vel paucioribus quam quinque, effectus igitur talium causarum dum praexistunt in eis sunt futuri et contingentes, sed quidam eorum sunt contingentes frequenter, quidam vero raro, aliae vero sunt causae quae de se nulla habent determinationem ad hunc effectum producendum vel non producendum, sed indifferenter sese habent ad utrunque, sicut est liberum arbitrium, ut sortes potest currere, vel non currere, et effectus praexistentes in talibus causis sunt futuri et contingentes ad utrumlibet. Ergo in universo futura contingentia quaedam frequenter quaedam raro, quaedam ad utrumlibet. Patet etiam quod contingens ad utrumlibet numquam dicitur per comparationem ad causam agentem ex necessitate naturae, illa enim semper est determinata ad unum, nisi impediatur quod sit, ut raro, sed dicitur per comparationem ad causam agentem libere, quae potest agere et non agere, quae ut sit numquam aliquid producit, quum sit aequae indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret unum et alterum ».

¹¹⁹ F. 89 r. 7.

la *notitia* delle cause degli eventi contingenti non fonda una conoscenza certa di questi, dal momento che, per definizione, queste cause sono *impedibiles*. Ma — obietta Durando — questo è un punto di vista *a posteriori*. Se esaminiamo il problema dalla prospettiva dell'intelletto divino dobbiamo invece riconoscere che una intelligenza perfetta è in grado per definizione di esaurire non soltanto le *causae impedibiles* ma tutti gli eventuali ostacoli che mandano a vuoto la loro azione e se e come questi ostacoli entrano in gioco¹²⁰. La *e s t e n s i o n e* dell'intelletto divino spiega in modo molto semplice (e quantitativo) quello che può sembrare al primo esame una perfezione qualitativa che l'intelletto umano non può mai raggiungere (per definizione essendo ancorato ad una determinata e limitata estensione di esperienze). I futuri contingenti non sono quindi dei futuri particolari ma solo degli eventi dei quali non siamo in grado (*in via*) di conoscere le cause.

Durando riprende la sua affermazione che Dio conosce le cose nella sua essenza: poiché l'essenza divina è la causa dell'universo

¹²⁰ F. 89 r. 8-89 v. 9: «... Sed qui cognoscit futurum contingens solum per causam suam cognoscit ipsum solum per talem causam qua posita adhuc contingens potest poni vel non poni, cum sit impedibilis, ergo et cetera. Et ideo dicitur quod si deus haberet solum cognitionem de futuro contingente per causam suam contingentem et impedibilem, non haberet de eo certam cognitionem.

Sed istud non videtur, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus necessarius infallibiliter, sic ex causa impedibili determinata ad unum si non sit impedita, sequitur effectus contingens infallibiliter, nisi quod haec infallibilitas est ex suppositione, prima autem est secundum se et absolute, et eodem modo a causa indifferente et impedibili si determinetur et non impediatur, sequitur suus proprius effectus infallibiliter, igitur sicut in causa necessaria praecognoscitur effectus necessarius certa cognitione, sic cognita causa impedibili, et omnibus quae ea impedire possunt, et insuper omnia ea quae impediunt, vel non impediunt, certitudinaliter potest cognosci quis effectus eveniet vel non eveniet, et similiter cognita causa indifferente et impedibili si cum ea cognoscantur omnia quae eam determinare possunt, et determinabunt, et omnia quae ea impedire possunt et quae impediunt vel non impediunt, potest infallibiliter cognosci quis effectus eveniet. Nunc autem deus non solum cognoscit causam contingentem in se et absolute, quia sic in ea vel per ea non cognosceretur infallibiliter aliquis effectus nisi tantum coniectura probabili (ut bene dicunt alii) sed cognoscit omnia quae ea determinare possunt et quae determinabunt insuper cognoscit omnia quae ea impedire possunt et quae impediunt vel non impediunt, ergo deus in causa contingente sic cognita potest certitudinaliter cognoscere effectum futurum contingentem... ».

si può concludere che Dio ha una conoscenza sicura di tutte le cause delle cose ¹²¹. Ma si può anche affermare che Dio conosce i futuri contingenti *in actu*? ¹²².

Dopo aver scartato l'ipotesi che Dio conosce i futuri contingenti « secondo l'esistenza attuale », si esamina se Dio li possa conoscere *in actu* nel senso che abbia di loro una conoscenza « della loro singola e distinta esistenza » (che essi riceveranno appunto nel futuro processo del tempo).

Si può sostenere che tutte le cose create sono presenti a Dio dal momento che l'eternità è simultaneamente individuale e tutto ciò che esiste coesiste alla totalità eterna. L'argomentazione non è accettata da Durando che vi riscontra più di una mancanza dimostrativa ¹²³.

Innanzitutto gli eventi contingenti non esistono in sé (*secundum esse actualem*) ma solo in potenza e quindi non possono coesistere all'eternità. D'altra parte, anche se si concede che gli eventi contingenti siano presenti a Dio sotto questo aspetto, ciò non proverebbe che Dio li conosca in modo determinato e certo: la conoscenza che Dio ha delle cose non dipende dalla loro esistenza (e quindi coesistenza alla eternità) ma dal fatto che l'essenza divina è una ragione sufficiente o una definizione esauriente della individualità delle cose.

Ecco quindi un punto notevole per la definizione del concetto di scienza: la scienza è, *in se*, anche delle cose individue purché esse siano rappresentate all'intelletto nelle loro *rationes*. Il che è escluso nel caso del *viator*, la cui conoscenza, come abbiamo visto, non esaurisce la struttura delle cose singole, ma partendo da queste

¹²¹ F. 89 v. 18: « Sic igitur patet qualiter deus cognoscit futura contingentia, quia cognoscit ea determinate quantum ad suas proprias et determinatas actualitates quas habebunt, nec cognoscit eas per hoc quod sint ei ab aeterno praesentia realiter, sed per hoc quod essentia divina, ut causa est sufficiens ratio repraesentandi intellectui divino determinate singula modo quo dictum fuit prius. De caeteris singularibus licet etiam essentia divina sit prima et sufficiens ratio intelligendi ea, tamen nihil prohibet, quod deus ea cognoscat in causis creatis contingentibus, cognitio tamen utrorumque dependet a cognitione divinae essentiae ».

¹²² F. 89 v. 11.

¹²³ F. 89 v. 12 e 13.

(le uniche esistenti) ricostruisce una trama piú generale della realtà. Nel caso umano ecco dunque che la scienza può essere solo — come affermava Aristotele — « delle cose universali ».

Ma esiste una vera incompatibilità fra la scienza divina e le cose contingenti? Ossia è in qualche modo vero che la conoscenza divina può violentare o necessitare le cose? ¹²⁴.

La scienza divina — risponde Durando — riguarda la realtà sotto due diversi rapporti: come causa e come conoscenza sicura e infallibile. In nessun modo — egli sostiene — imprime alle cose contingenti un corso obbligato e necessario.

La scienza divina è causa degli eventi contingenti solo mediante la volontà, ma la volontà di Dio non vuole necessariamente tutto ciò che Dio conosce ma vuole liberamente e può non volere o volere altro da ciò che è conosciuto dall'intelletto divino. Unico limite il principio di non contraddizione: supposto che Dio abbia voluto produrre certe cose, è necessario che egli le abbia prodotte; ossia Dio non può volere e disvolere insieme. A maggior ragione ogni evento futuro contingente prodotto da Dio, non direttamente ma attraverso la trama delle cause seconde, è per definizione un effetto che dipende da molte cause, ciascuna delle quali è ostacolabile e può venir meno. La scienza divina come causa contempla questa miriade di possibilità e di deficienze senza per questo imprimere una determinata direzione alla serie causale ¹²⁵.

Una distinzione (puramente concettuale tuttavia e non *a parte Dei*) viene introdotta da Durando per sostenere che la cognizione infallibile e certa che Dio possiede non costringe, a sua volta, le cose contingenti ad un determinato corso ¹²⁶.

Dio conosce il tutto con un « unitario e indivisibile intuito », ma due sono, per così dire, gli oggetti della sua conoscenza: le essenze e le quiddità e, d'altra parte, le *habitudines rerum* che si compon-

¹²⁴ F. 89 v. 19.

¹²⁵ F. 90 r. 19 e 20. Nell'Indice degli Errori del 1314 (v. J. KOCH, op. cit., p. 200 nota 2) la opinione di Durando viene espressamente segnalata come temerariamente contraria alla sentenza tomistica che affermava la « immutabile volontà di Dio » come causa del tutto.

¹²⁶ F. 90 r. 21.

gono variamente e si spiegano in maniera contingente. La prima conoscenza è di una necessità assoluta e obbliga alla permanenza la natura delle cose nel suo *quid est*. Quanto al secondo tipo di conoscenza (anche essa infallibile), Durando riprende, per spiegarne la compatibilità con la contingenza dei futuri, l'assioma dell'intelletto perfetto. Un intelletto, al quale sono note tutte le variabili e le possibilità di composizione delle *suppositiones*, non ha nessuna difficoltà a conoscere in modo certo e infallibile gli effetti futuri nello stesso modo che la mia vista prende nota di un evento che le è presente¹²⁷. Anche gli effetti del libero arbitrio (angelico ed umano) gli sono infallibilmente noti: dobbiamo tuttavia notare che questa possibilità è data in forza del fatto che il libero arbitrio è, per Durando, anch'esso (come si è visto) ancorato ad una struttura oggettiva, ossia alla definizione di « bene » data dall'intelletto. D'altra parte è anche vero che in ultima analisi per Durando non c'è davvero distinzione fra le due conoscenze divine analizzate prima: la conoscenza delle essenze o della natura delle cose è già condizionante e necessaria alla conoscenza delle *habitudines*. Queste non ripropongono che in maniera infinitamente complessa (e non afferrabile da un intelletto limitato) la trama e l'intrecciarsi reciproco delle essenze immutabili¹²⁸. A loro volta le essenze sono come contenute e viste nella essenza di Dio primo oggetto (e unico) della conoscenza divina.

¹²⁷ F. 90 r. 22: « ...intellectus ergo cui notae sunt praedictae suppositiones potest infallibiliter quodcumque futurum cognoscere, sicut visus meus, qui videt fortem currere infallibiliter novit cursum fortis, talis autem est intellectus divinus, qui non solum novit causam futuri contingentis secundum se, sed novit perfecte omnem cursum omnium causarum quae posunt impedire vel non, et quae impediunt vel non impediunt, etiam quae determinabunt liberum arbitrium nostrum et angeli, et quae non propter quod infallibiliter cognoscit omne futurum ».

¹²⁸ F. 90 r. 23: « ... Verbi gratia, ponamus quod sit aliqua constellatio quae fecit istam herbam florere propter suam caliditatem, ex motu autem corporis coelestis supervenit alia constellatio quae sua frigiditate impedit herbam nec ultra floreat, sed potius ut flos decidat, hic una causa particularis impedit aliam, quia una non continetur sub alia. Sed nunquid propter hoc impeditur effectus corporis coelestis, quod continet utraque constellationem? non, sed impletur, quia effectus eius fuit, ut usque ad hoc floretet, et postea decideret: et ideo adhibuit contrarias causas particulares, quarum una aliam impeditet, utraque tamen subserviret causae uni-

versali. Et est simile in agente a proposito volo comburere medietatem alicuius ligni, et ideo adhibeo ignem, quantum est de se combureret totum lignum, nisi impediretur, sed quum iam combussit medietatem, appono aquam extinguentem ipsum, impeditur ergo effectus ignis, sed non meus, imo completur omnino. Sic est de qualibet causa, quod nunquam potest impediri, nisi per illud quod subterfugit ordine suae causalitatis, et sicut est de causalitate in producendo effectum, sic est de cognitione in iudicando de productione effectus quia si aliquis cognoscat particulariter et solum causam effectus futuri contingentis potest decipi in iudicando de productione effectus sicut causa impediri in producendo, et sic nos decipimur, sed intelligens qui novit hanc et alias quae impedire possunt et universaliter totum concursum causarum provenientem ex ordine superioris causae quaecunque sit illa, talis intellectus non potest decipi, sicut nec ordo ille impediri, et talis est intellectus divinus respectu omnium generaliter, et forte intellectus angelicus respectu omnium pure naturalium ».

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il concetto di teologia che emerge dalla critica durandiana del Prologo alla dottrina dell'Aquinate si può senz'altro indicare come diametralmente opposto alla concezione tomista: là dove Tommaso sottolineava il carattere speculativo e unitario della teologia e i nessi di subordinazione che la legano alla scienza dei Beati, da un lato, e la sua supremazia (anche se in senso diverso da quello agostiniano) sulle scienze umane dall'altro, Durando, negandole carattere di scienza e unità, mette in rilievo il valore meritorio dei suoi precetti e indica la fede come moto di adesione originario e libero. Ne esce una teologia isolata dal contesto delle scienze aristoteliche, *aenigmatica*, morale, diremmo, se non fosse ben presente a Durando che altre scienze pratiche umane si occupano di morale con più rigore di metodo; la figura del teologo sbiadisce e si confonde con quella del semplice fedele; la *ratio*, alla quale chiaramente sono stati assegnati dei limiti *naturali*, si ritrova impotente e inoperosa nel campo della rivelazione.

D'altro lato non è da trascurare il rilievo dell'influenza scotista sulla concezione durandiana proprio perché la polemica con il *Doctor subtilis*, anche se forse ancora più continua di quella con Tommaso, è senz'altro meno fondamentale ed è *i n t e r n a* ad un certo tipo di linguaggio. Infatti Duns Scoto e Durando sono accomunati da una precisa concezione della teologia come pratica, nella definizione della quale il nostro autore sembra però più rigoroso e coerente rifiutando qualsiasi unità al sapere teologico e divergendone nell'indicazione dell'oggetto ¹.

¹ A questo proposito si deve ricordare il delicato equilibrio del pensiero e del sistema di Duns Scoto; per quello che riguarda la definizione di teologia vi è, da un lato, l'affermazione e lo sviluppo di una teologia pratica — aspetto che il Cairoli, nel già citato saggio, sottolinea insieme alla importanza della fede e della rivelazione come base della teologia contro le pretese dei filosofi — e, d'altra parte, la definizione di una *theologia in se* che, accettando la rigorosa scientificità del pro-

L'affermazione contraria su quest'ultimo punto che, a mio parere, è in Duns Scoto connessa con la definizione della teologia *in se* e quindi con la *distinctio formalis*, mostra come il platonismo sia nel *Doctor subtilis* ancora operante al di là di ogni riduzione empirista; nel nostro autore, invece, l'empirismo (nel *Prologo* non ancora elevato a teoria della conoscenza) serve sempre come criterio di discriminazione e ne possiamo fin d'ora apprezzare l'efficacia nelle precisazioni contro Enrico di Gand e nella discussione sul concetto di evidenza.

È per questo suo rifarsi costante al concreto sperimentale che Durando rifiuta la ipotesi di una scienza *de divinis rebus* anche confinata soltanto ai casi miracolosi ed eccezionali e, in generale, di una conoscenza perfetta ed evidente di cui non si trova traccia nella condizione del *viator*.

Una concezione più rigorosamente ristretta dell'*a posteriori* (unita al rifiuto del concordismo tomista fede-ragione) lo porta quindi a posizioni complessivamente più empiriste e riduttive di quelle del *Doctor subtilis*.

Quanto alla concezione gnoseologica che risalta dalla discussione delle *quaestiones* esaminate, possiamo rilevare che essa si presenta sostanzialmente compatta e indicarne almeno provvisoriamente quattro centri ideali:

a) L'affermazione nitida (e polemica) della inesistenza dell'universale e del non-senso, quindi di un intelletto agente delegato a coglierlo.

b) La risoluzione del concetto nello stesso atto intellettuale *naturalmente* capace di apprendere la realtà senza immagini mediatrici (le *species* tomistiche). Il che è connesso con l'affermazione che l'intelletto (*in se*) può cogliere anche l'individuale.

c) La demolizione della distinzione formale scotista sulla base di una netta separazione fra concetti e cose, enti razionali e enti

cedere sillogistico aristotelico e la sua unità, tende alla conoscenza di un oggetto infinito, Dio. L'atteggiamento durandiano ignora e scarta la possibilità di una scienza che abbia per oggetto una realtà alla cui sperimentabilità non si può far ricorso proprio perché contiene alla base l'affermazione di una realtà solo individuale.

reali. Il che porta alla conclusione che di Dio è possibile solo una conoscenza nominale².

d) La definizione di verità come condizione formale dell'oggetto di conoscenza ossia come relazione intercorrente fra l'essere e l'essere appreso.

Come si è visto, alla formulazione di queste teorie Durando arriva applicando metodologicamente il suo empirismo di base.

Il medesimo atteggiamento lo guida al rifiuto di una distinzione reale essere-essenza, alla affermazione della portata esclusivamente nominale delle relazioni di somiglianza, alla polemica contro il principio di individuazione³, o meglio, contro la necessità di ricorrere ad un principio individuante dal momento che la realtà è già individuale.

Proprio dalla critica alla dottrina delle essenze è naturale per Durando passare alla affermazione della *potentia absoluta* di Dio e della volontà divina come causa libera, limitata soltanto dal principio di non-contraddizione, affermazione che ritroviamo in due delle *questiones* esaminate riguardo a questo problema.

La discussione sulla contingenza e la conseguente negazione di questa come qualità *in se*, avviene invece sulla base di un'altra prospettiva. Come vedremo infatti, e abbiamo notato nel corso dell'analisi, la posizione di Durando non è su questo punto lineare. L'*impasse* creato dalla qualità non necessaria di certi eventi, da un lato, e dalla perfezione e necessità della conoscenza divina, dall'altro, è sciolta dall'ipotesi di un'impeccabile e infinita intelligenza che sia in grado di coprire tutta la estensione e la trama delle cause efficienti e *impedibiles*: un *computer* in cui tutti i dati possibili sono immessi e, per ciò, in grado di decifrare qualsiasi risultato che da una prospettiva parziale (ossia umana) sembra in sé imprevedibile e, quindi, libero.

² Sarà interessante analizzare le *questiones* II e III della d. III del L. I, dove le prove tomistiche vengono ridotte di importanza scientifica e di numero e quella anselmiana respinta.

³ Si noti che nella discussione sul principio di individuazione Durando non fa cenno alla dottrina scotista della *eccelsità* (che d'altra parte però si trova soltanto, come è noto, nei *Reportata Parisiensia*).

In tal modo nell'assioma dell'onniscienza divina sfuma la illusione di un libero arbitrio umano come causa originaria di eventi. Del resto Durando aveva già affermato nell'uomo il primato dell'intelletto sulla volontà e del giudizio sulla scelta.

Il quadro fin qui riassunto delle posizioni durandiane appare sostanzialmente omogeneo; ma proprio in alcune *quaestiones* sul rapporto *intelletto-volontà* nell'uomo e in Dio fanno spicco alcune *cautele* (o compromessi?) che dobbiamo, allo stato presente, limitarci a segnalare⁴.

Nel definire l'area della volontà umana e la sua indipendenza, Durando tiene sostanzialmente fede ad un atteggiamento tomistico con la affermazione che solo la contingenza della definizione di « buono » fonda la libertà (quindi puramente intellettuale)⁵. Identica prospettiva nella discussione se sia possibile un processo all'infinito verso la perfezione e se la volontà di Dio sia dunque affrancata dalla struttura delle essenze. Durando, come si è visto, rifiuta la pensabilità di un processo all'infinito e con ciò riafferma implicitamente la fondazione tomistica della prova di Dio come causa prima (anche se questo è forse in contrasto con la limitazione che egli impone alla conoscenza *de Deo* a conoscenza soltanto nominale).

Pure nella questione « se Dio può volere il male » la cautela durandiana si può rilevare dalla riduzione della discussione ad una analisi del *malum*, analisi in cui Agostino è largamente utilizzato.

Cautela — che non vuol dire necessariamente compromesso⁶ — è pure nella discussione sulla relazione che — metafisicamente — è affermata come esigenza interna delle cose e *modus essendi* sulla traccia della disamina di Enrico di Gand.

Ma nel quadro parziale, e tuttavia in certo modo compatto, delineato sulla scorta delle *quaestiones* esaminate, fanno spicco, ancor

⁴ V. p. XXI.

⁵ Si veda a questo proposito la affinità della posizione di Durando con quella di Goffredo da Fontaines (alla quale del resto Pietro Aureolo lo aveva già avvicinato) che portava contro la posizione tomista (anche per ciò che riguarda la dottrina dell'essere e dell'essenza) analoghe critiche.

⁶ Frutto di compromesso non era certamente la analoga posizione di Enrico di Gand, maestro secolare profondamente imbevuto di agostinismo.

piú che certe cautele, alcune assenze. Di queste la piú evidente è data dalla mancanza di una discussione in sede logica degli universali e di una teoria dei nomi che avrebbe potuto trovar posto in certa misura anche nel quadro di un Commentario alle Sentenze.

Il profilo dell'atteggiamento durandiano quale ci si presenta ora, a questo stadio di ricerca, è abbastanza stimolante da porci degli interrogativi, come lo è, in altro senso, proprio la presenza di certe cautele o la assenza di discussioni (che ci sembrerebbero naturali).

Nella ricerca di una formula che spiegasse l'antitomismo di Durando si è fatto cenno da piú parti al suo agostinismo e al suo nominalismo.

Come è già stato osservato, tomismo e antitomismo sono termini con ampia frangia di significato: ma tuttavia è lecito individuare nel tomismo una categoria storica assai significativa in questo periodo filosofico tra il XIII e il XIV secolo.

Non lo stesso si può dire dell'agostinismo, che appare termine senz'altro piú equivoco.

Se il tomismo risulta una relativamente compatta *forma mentis*, contro gli elementi omogenei della quale si esercitavano da punti diversi delle polemiche anche parziali, l'agostinismo sta invece spesso ad indicare atteggiamenti che tra loro si presentano del tutto eterogenei. Si parla di agostinismo francescano e il centro di tale atteggiamento sembra essere la dottrina conoscitiva della illuminazione divina e la sovrannaturalità della teoria metafisica e gnoseologica; oppure si fa diretto riferimento ai limiti della ragione e alla valutazione morale della fede o, anche, si indica una rigorosa *reductio ad theologiam* ed è sí il rifiuto del concordismo tomista, ma dall'altra parte del campo, per una piú rigorosa integrazione della *ratio* e della *scientia* nella sapienza religiosa. Altre volte con agostinismo si indica il tradizionalismo, serpeggiante già prima e nel secolo XIII rivolto contro la costruzione tomista che appariva troppo mondana e filosofica.

All'agostinismo il Baudry fa risalire il volontarismo teologico che troviamo da Duns Scotto a Occam ed è questo forse l'unico

punto, non tuttavia esente da discussioni, come si è visto, che possiamo indicare come agostiniano nel nostro autore.

Alla base di questa equivocità sta sia la contraddittoria ricchezza di motivi del pensiero agostiniano, sia la stessa lontananza cronologica di una filosofia varie volte rielaborata e diversamente combinata con altre influenze; mentre la denominazione comune si può, il più delle volte, spiegare soltanto con il non-tomismo di tutti questi atteggiamenti.

L'unica positiva utilizzazione della categoria agostinismo sembra essere data nel nostro caso dal riferimento alle classiche tesi francescane dell'epoca.

Ma proprio in questo senso non sembra di poter dare all'antitomismo del Nostro una direzione agostiniana. Nella critica di Durando al tomismo non si trova traccia di una *forma mentis* agostiniana: non nella critica alla *reductio ad theologiam* ed al *lumen* soprannaturale di Enrico di Gand, non nella concezione dell'*intelligere* che in Durando mantiene una partenza obbligata dal senso, non nella concezione dell'anima come forma del corpo, non nel primato che egli attribuisce nell'uomo all'intelletto sulla volontà e, neppure, nella critica alla distinzione tomista *esse-essentia* che non è fondata come si è visto sulla illegittimità della assimilazione del rapporto *esse-essentia* al rapporto materia-forma, ma sul radicale empirismo metodologico.

In tutte queste prese di posizione Durando è nettamente aristotelico proprio nel senso polemico che l'aristotelismo (anche quello di Tommaso) poteva avere nei confronti delle dottrine francescane agostiniane.

Sostanzialmente se si vuol ricondurre ad un comune denominatore le posizioni durandiane esaminate si può arrivare ad affermare che esse rientrano nel quadro di un nominalismo metafisico e gnosologico che, proprio per la mancanza di una prospettiva logica, rimane estraneo al nominalismo occamista. Estraneo forse nel senso dello sviluppo storico, ma non eterogeneo negli intenti e nell'interesse: vi era dunque, indipendentemente dalle critiche di altre correnti, all'interno dell'aristotelismo domenicano una tendenza a giudicare la costruzione tomista non adeguata alla religiosità cristiana

e una contestazione che Aristotele fosse senz'altro quello di Tommaso.

In questo senso la insoddisfacente unitarietà della critica durandiana è data, piú che dalla assenza di una prospettiva logica, dalla mancanza dell'elemento principale dell'occamismo, la concezione dell'onnipotenza divina che, nel *Venerabilis Inceptor*, fondeva la lotta contro la struttura delle essenze.

In Durando è piuttosto un elemento filosofico e non teologico, a cui si deve far ricorso per dare unità alla polemica antitomista: l'empirismo metodologico del « rasoio ».

Stampato nel dicembre 1969
presso la Tipografia Editoriale
Vittore Gualandi di Vicenza