UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

EUGENIO RANDI

Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo

Firenze, La Nuova Italia, 1987
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 121)

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 FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CXXI

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

11

EUGENIO RANDI

Il sovrano e l'orologiaio

Due immagini di Dio
nel dibattito sulla «potentia absoluta»
fra XIII e XIV secolo

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Randi, Eugenio
Il sovrano e l'orologiaio. — (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 121. Sezione a cura del Dipartimento di filosofia ; 11). — In appendice: Questioni sulla onnipotenza divina / Ugo di Novocastro. — Bibliografia: p. 173-185.
— ISBN 88-221-0352-1
1. Dio — Potentia absoluta I. Ugo di Novocastro II. Tit.
212'.7

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy
© Copyright 1986 by «La Nuova Italia» Editrice, Firenze
1ª edizione: febbraio 1987

INDICE

Presentazione XI

Introduzione 1

I. Dall'onnipotenza alla *potentia absoluta* 13
1. Una sofisticheria trecentesca? 13
2. *Absoluta potentia*, anzi *omnipotentia* 17
3. Ordine vs. disordine 28
4. Una origine giuridica? 33
5. Una questione domenicana 36
6. Prima e dopo Tempier 42

II. *De facto vs. de iure* 51
1. Dio sulla scena 51
2. *Potentia ordinata*, un sottoinsieme di *potentia absoluta*: Scoto 56
3. *Potentia absoluta*, il *prius* logico della *potentia ordinata*: Ockham, 65
4. *Potentia ordinabilis*: Ugo di Novocastro 77

III. *Insane intellecta.* Vie non occamiste all'idea di *potentia absoluta* 85
1. La polemica di Ockham 85
2. La *potentia absoluta* del pontefice 88
3. Linee del dibattito trecentesco 95
4. Scotisti e no 100

Conclusioni: il Problema e la Teoria 107
1. *Potentia absoluta* e scetticismo 109

2. La *potentia absoluta* e le condanne 113
3. Macbeth e le cause seconde 116

Appendice: Questioni inedite di Ugo di Novocastro
Premessa 125
Index Quaestionum 131

Bibliografia 173

Indice dei nomi 187

PRESENTAZIONE

Il tema della potentia absoluta Dei *(la «serie delle totali possibilità aperte inizialmente» a Dio) è già una* usitata quaestio *all'inizio del Trecento, secondo le parole di Gregorio da Rimini. Il tema affondava le radici nella idea, centrale nelle religioni bibliche, della onnipotenza divina, e si era venuta delineando come riflessione ed analisi del rapporto fra queste e l'ordine «attuale» del mondo.*

Quanto alla terminologia (potentia absoluta – potentia ordinata*) il lessico giuridico e quello teologico, già agli inizi del Duecento, avevano contribuito a precisare la distinzione fra il potere libero ed infinito di Dio e la legge che Dio ha imposto al mondo, garantendone la stabilità e la regolarità.*

Per Occam non si trattava di due poteri distinti in Dio, ma di due umani modi loquendi *a proposito di un oggetto, Dio, che già altri filosofi avevano definito «recondito» e perciò inaccessibile e indefinibile dall'intelletto umano. Per Occam insomma (come già per Abelardo) era una distinzione logica, intesa a chiarire il discorso diversamente: la distinzione fra potere libero e potere ordinato era applicabile ad ogni soggetto intelligente e dotato di volontà. In tal modo la necessità di un qualsiasi «ordine» rimane sospesa alla volontà di chi lo ha istituito: egli ha il potere di trascenderlo e modificarlo* de facto. *In questa prospettiva il miracolo divino è una manifestazione del potere assoluto di Dio.*

Ma il percorso della idea di potentia absoluta *è più lungo di quello dell'ampia* quaestio *medievale, ed esce anche dal contesto della teologia: chiarire la genesi di questo concetto e soprattutto la sua formalizzazione e le variazioni terminologiche che lo accompagnano, serve a comprendere alcuni nodi del pensiero moderno, come la polemica fra Leibniz e Clarke alla fine del Seicento, a proposito del «sistema del mondo»; gli enunciati della «teologia eterodossa» di Newton e l'idea del Dio legislatore di Cartesio. In campo teologico l'eco potente della* quaestio *medievale non solo si avverte, ma si può ricostruire nelle sue mediazioni storiche, nel pensiero della Riforma di Lutero.*

Il saggio di Eugenio Randi si propone di rintracciare le radici ed i contesti storici e teorici di questa idea così «influente». Il suo contributo appare solido, nel ricorso alla analisi testuale della documentazione (anche inedita) sul tema e nella discussione sulla ampia bibliografia, accurato e sagace quando segue le varie linee della formulazione del problema mettendo in rilievo la differenza, importante anche nei suoi sviluppi futuri, fra la versione occamista e quella di Scoto.

In appendice la edizione di tre distinzioni del Commento alle Sentenze *di Ugo da Novocastro (dell'inizio del Trecento) a proposito del nostro tema, reca altro materiale interessante per la storia del pensiero medievale così come per quella della terminologia filosofica.*

MARIA TERESA FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI
MARIO DAL PRA
GIULIO GIORELLO
GIOVANNI ORLANDI

INTRODUZIONE

Forse la storia universale è la storia della diversa
intonazione di alcune metafore.
J.L. Borges

L'ordine del mondo, la forza e la necessità delle sue leggi sono da sempre il fondamento di uno degli argomenti filosoficamente più potenti per affermare la necessaria esistenza di un creatore. L'ineliminabile, l'inattaccabile struttura fondamentale dell'universo, tanto superiore alle possibilità operative dell'uomo, rispecchia la perfezione, l'onniscienza e l'onnipotenza dell'organizzatore. Il Dio *pantocrator*, il Dio 'che tutto regola' garantisce, da Aristotele a Tommaso, da Leibniz ad Einstein, dell'uniforme ed intelligibile *cursus rerum*; riconoscendo il quale, a rovescio, si può percepire l'attività di Dio.

Per una seconda, grande via il pensiero cristiano ha poi ritenuto di poter giungere al suo Dio: attraverso l'approfondimento della coscienza umana, attraverso il sentimento individuale dei valori e dei bisogni; attraverso la personalità del rapporto con il creatore. È la via di Agostino, è la via del Dio personale della tradizione ebraica; il Signore 'Dio degli eserciti' dell'Antico Testamento è più interessato a affermare il proprio assoluto dominio sul mondo, che ad assicurarne la stabilità. Il Dio *pantocrator*, che traduceva in greco il biblico *šaddai*, diviene significativamente, in latino, l'*omnipotens*.

La contesa fra le due immagini di Dio percorre tutto il pensiero cristiano: convivono nel *De consolatione philosophiae* di Boezio:

Sublime, intanto, siede il creatore
e, governando, piega il corso dell'universo
re e signore, fonte e origine,
legge e arbitro sapiente della giustizia,
e quegli elementi che, con il moto, spinge ad andare,
ritraendoli a sé li arresta, e fissa quelli vaganti;
se infatti volgendo indietro i diritti corsi,
non li costringesse di nuovo in spire circolari,
quegli elementi che ora l'ordine stabile tiene insieme,
separati dalla loro fonte, si dissolverebbero [1].

La metafora del *conditor*, e l'immagine stessa del rapporto fra Dio e il mondo, vengono naturalmente dal *Timeo* platonico [2]; tuttavia il problema della conciliazione fra le due immagini di Dio si presenta drammaticamente all'occidente cristiano allorquando ritorna sulla scena, modificato e arricchito dai commenti arabi, il pensiero di Aristotele. Quando ai problemi teologici derivanti dal concetto stesso di onnipotenza si aggiungeranno i problemi filosofici originati da una forte concezione della necessità della struttura dell'universo, diventerà allora più difficile conciliare la figura di Dio *perpetua mundum ratione gubernans* [3] con l'onnipotente Signore della Bibbia. Vincolato eternamente dalla sua perfezione, il Dio che sembra aver 'bisogno' del mondo quanto il mondo di Dio vedrà davvero farsi corta la sua mano, e duro il suo orecchio [4].

La storia della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* è una parte della storia dei tentativi di conciliare

1. *De consolatione philosophiae,* IV, metro 6: «Sedet interea conditor altus / rerumque regens flectit habenas / rex et dominus, fons et origo, / lex et sapiens arbiter aequi, / et, quae motu concitat ire, / sistit retrahens ac vaga firmat; / nam nisi rectos revocans itus / flexos iterum cogat in orbes, / quae nunc stabilis continet ordo, / dissepta suo fonte fatiscant». La traduzione italiana è di Ovidio Dallera. Cfr. P.B. Lüttringhans, *Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der 'Consolatio Philosophiae des Boethius', Miscellanea Mediaevalia* 15, Berlin - New York 1982, pp. 53-101.

2. Platone, *Timeo*, 29e (secondo la versione di Calcidio): «Dicendum igitur cur rerum conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat; ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusve natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit».

3. Boezio, *De consolatione philosophiae*, III, metro 9.

4. *Isaia,* 59,1: «Ecco, non è troppo corta la mano del Signore da non poter salvare; né tanto duro il suo orecchio da non poter udire».

queste due immagini di Dio: il Sovrano e l'Orologiaio, l'*omnipotens* e il *pantocrator*. È una storia teologica, certo, ma è naturalmente anche una storia filosofica: di necessità e di contingenza, di libertà di Dio e dell'uomo, di predestinazione (e quindi di etica), di organizzazione (e quindi di epistemologia). Di 'potere': e quindi politica. Quanto poco astratte dalla vita quotidiana siano le astrattissime speculazioni *de potentia Dei* lo dimostrano, fra l'altro, le *Constitutiones Melphitanae* promulgate nel 1231 da Federico II, ove si vieta il ricorso all'ordalia: uno Stato ben ordinato non può ammettere che si abusi del miracolo, pena il crollo dell'affidabilità del sistema[5]. Il sovrano, onnipotente, non può che essere *solutus a legibus*; ma il sovrano è *iustus* perché applica la migliore delle leggi, la *iusta lex*. Il paradosso era già stato osservato da Giovanni di Salisbury[6]; Federico II lo esprime dicendo di sé: sono il padrone e il servo della legge[7].

In teologia, il Dio onnipotente del *Credo* di Nicea può scegliere quale mondo creare, fra gli innumerevoli mondi possibili; può intervenire sul mondo che ha creato, sconvolgendone le regole, dalle quali non è minimamente vincolato. «Non crediate di poter dire fra voi: Abbiamo Abramo per padre. Vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre» (*Mt.* 3,9). Dio può compiere cose impossibili all'uomo (per esempio ancora *Mt.* 19,26); ciò dimostra che il possibile dipende da Dio. Ma d'altro lato, il Dio immutabile e perfettamente buono non può che agire per il meglio, e per sempre: «*fidelis permanet, negare se ipsum non potest*», nelle parole di Paolo[8]. Un Dio che non realizzasse il 'migliore dei mondi possibili' sarebbe *invidus*, secondo una immagine tratta anco-

5. Per questo si veda E. Kantorowicz, *Federico II*, tr. it., Milano 1976.

6. Giovanni di Salisbury, *Policraticus*, IV, 2 (trad. it. di L. Bianchi e P. Feltrin, Milano 1985, pp. 55-56): «I principi non devono credere che sottomettersi alla legge sia una umiliazione; a meno che non ritengano la loro giustizia preferibile a quella di Dio, che è eterna e segue la legge dell'equità... Tuttavia il principe è detto esser sciolto dai vincoli della legge non perché gli sia lecito commettere delle ingiustizie, ma perché deve promuovere l'equità non per timore della pena ma per amore della giustizia». Si vedano anche le osservazioni di Mt. Beonio-Brocchieri, nell'*Introduzione* a detta traduzione italiana, ivi pp. 21-23.

7. Si rilegga ancora Kantorowicz, *op. laud.*, specialmente le pp. 220 e ss.

8. II *Tim.* 2.

ra dal *Timeo*: sarebbe, contraddittoriamente, un Dio senza la perfezione di Dio.

È nella discussione di questi problemi, e con il bagaglio di queste *auctoritates*, che la distinzione *potentia absoluta / potentia ordinata Dei* viene accolta nei testi teologici e filosofici occidentali. Come vedremo, essa servì forse prima alla composizione del paradosso politico, per essere quindi estesa al campo della teologia e della filosofia. L'idea di *potentia absoluta Dei*, nel generico senso della completa libertà divina di manifestare la propria onnipotente volontà, viene saldandosi all'idea di *potentia ordinata Dei* (correlativamente: il potere divino 'organizzato', 'disposto' secondo il piano eterno) a partire, così pare, dal terzo decennio del secolo XIII. Per diffusione e livello di elaborazione, essa sembra però aver parte fondamentale nella riflessione teologica e filosofica del secolo XIV, e particolarmente della cosiddetta corrente Nominalista.

La versione più nota della distinzione si lega al nome di Ockham; egli ha indiscutibilmente enfatizzato alcuni aspetti della questione, facendo del concetto di *potentia absoluta* uno strumento logico fondamentale della sua filosofia e della sua teologia. È dunque legittimo assumere la 'sua' distinzione come definizione preliminare?

Nel senso occamiano, col distinguere logicamente un aspetto *absolutus* ed uno *ordinatus* del potere di Dio si vuol intendere prima di ogni altra cosa che Dio è, era e sarà libero rispetto alla creazione, alle sue leggi ed alla sua storia: la possibilità (teorica) divina di fare *de potentia absoluta* cose diverse da quelle che avvengono *de potentia ordinata* si pone a garanzia della contingenza del mondo e della libertà dell'uomo [9].

9. La distinzione è stata studiata nei contesti più diversi, come elemento di soluzione a problemi etici, gnoseologici, di filosofia naturale, politici; forse per tale polivalenza, relativamente pochi sono gli studi specifici. In un panorama storiografico dagli incerti contorni, l'unico elemento costante resta il collegamento con Ockham e l'occamismo. Se la filosofia occamiana è essenzialmente una filosofia della onnipotenza divina (così per esempio L. Baudry, *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à Guillaume d'Ockham*, Paris 1936, pp. 39-40; ma anche F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, Baltimore 1959, p. 107), succede anche però che il pensiero occamista sembri esaurire le potenzialità della distinzione: il sintagma 'teoria occamista della *potentia absoluta Dei*' istituisce così una

correlazione ugualmente obbligante, per Ockham come per il concetto di *potentia absoluta.*

La teoria è poi stata (ed è) considerata centrale per la corrente cosiddetta Nominalista del XIV secolo; essa è addirittura entrata a far parte del processo definitorio di tale corrente, come 'differenza specifica' in grado di separare le varie tendenze di un periodo tanto intricato. Vedi le osservazioni di W.J. Courtenay, *Nominalism and Late Medieval Religion* contenuto in *The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. H.A. Oberman e Ch. Trinkhaus, Leiden 1975, pp. 26-59; ed anche H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Religion*, Grand Rapids (Mich.), 1967², p. 30. L'unità, tanto difficile a rinvenirsi, del nominalismo trecentesco potrebbe allora essere ricostruita attorno a quel concetto di 'patto' tra uomo e Dio, di cui la distinzione fondamentale si occuperebbe. Questo è un tema caro a W.J. Courtenay, che lo ha sviluppato in una serie di bellissimi saggi: il citato *Nominalism* (part. vedi p. 30), oppure *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum» XLVI (1971), pp. 94-119; *The King and the Leaden Coin: the Economic Background of the 'Sine Non' Causality*, «Traditio» XXVIII (1972), pp. 185-209; ed altri ancora.

Tale identificazione si intreccia ad un tessuto composito di valutazioni contrastanti. Vi è chi ha potuto sostenere che la distinzione non fosse che la riproposizione della 'averroistica' teoria della doppia verità (Cfr. il giudizio di C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Bielsund ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster (Münsterischen Beiträge zur Theologie, VII) 1925, p. 22.). Ricorre sovente l'idea che la distinzione non abbia rappresentato un elemento della frattura tra Ockham ed il pensiero del secolo XIII, ma anzi sia indice della esistente continuità, in particolare con Tommaso d'Aquino; vedi da un lato P. Vignaux, la voce *Nominalisme* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI-1, Paris 1930, coll. 717-84, part. 763-69; Id., *Nominalisme au XIVe siècle*, Paris 1948, pp. 22-4; e dall'altro i classici studi di Ph. Boehner, ora raccolti in *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure 1957, da E.M. Buytaert; e di E. Hochstetter, part. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927; cfr. anche M.A. Pernoud, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, «Antonianum» XLVII (1972), pp. 69-95, part. p. 77, ed il significativo trattamento del problema nello studio di R. Weijenborg su *La charité dans la première théologie de Luther*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» XLV (1950), part. p. 617.

Ciononostante, la distinzione è entrata a far parte di quell'apparato concettuale che fondava il celebre 'criticismo e scetticismo' del secolo XIV (ovvio il richiamo agli studi di K. Michalski, ora in *La philosophie au XIVe siècle*, Frankfurt 1969). Vi è chi, in modo assai radicale, ha voluto vedere nella distinzione lo strumento concettuale indispensabile allo scetticismo del XIV secolo: è il caso di Gordon Leff (p. es. *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957, part. pp. 131, 133; *Gregory of Rimini*, Manchester 1961, part. pp. 18-28). Benché da più parti si sottolineasse la problematicità del preteso scetticismo dell'uso fatto da un Ockham o da un Buridano della distinzione (vedi ad esempio gli studi di E.A. Moody, ora raccolti in *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Los Angeles 1975), tale convinzione di fondo ha in certo modo continuato ad operare: tanto per la individuazione di una linea continua Scoto-Ockham - occamismo, che rompe con il secolo di Tommaso e prepara la Riforma, quanto per ricerche più specifiche.

Nel contempo però vari studi, e di provenienza non confessionale, hanno proposto la accennata, convincente rilettura: la teoria occamiana della *potentia ab-*

Tuttavia – ed è la tesi fondamentale di questo studio – la posizione occamiana non esaurisce le potenzialità di una distinzione la cui storia coincide solo parzialmente con quella del pensiero di Ockham. La distinzione non è univoca; non rappresenta, per il solo fatto di essere avanzata, la soluzione di un problema o di una catena di problemi, quanto piuttosto una via per la quale si può giungere a soluzioni molto diverse. Le questioni inedite di Ugo di Novocastro che in Appendice si pubblicano contribuiscono, a mio parere, a dimostrare come la interpretazione che Ockham dà della distinzione non fosse l'unica possibile; e che convenga allora parlare di 'problema', piuttosto che di 'teoria' della *potentia absoluta.*

Si tratta, in altri termini, di vedere se la storia del sintagma, *potentia Dei absoluta*, sia anche la storia di una idea. Nella prospettiva assunta da certa parte della storiografia, e neppure la meno recente, si manifesta, con varie sfumature, una identificazione di fondo fra 'teoria' dell'assoluta onnipotenza divina e teologia occamista/nominalista. In questa chiave, la storia del concetto di *potentia Dei absoluta* può ben sembrare la 'storia di una idea': soddisfando le condizioni richieste da A.O. Lovejoy, nella ben nota introduzione a *La grande catena dell'essere*, per l'identificazione di una idea-unità [10]. Accettan-

soluta viene ora interpretata come un modello teorico, di grande efficacia speculativa, ma di nessun peso scettico. Cfr. lo studio di L. Moonan, *St. Thomas on Divine Power, Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di san Tommaso*, Roma-Napoli 1974, vol. III, pp. 366-407; ma soprattutto i citati lavori di W.J. Courtenay. Il che ripropone il problema della continuità fra XIII e XIV secolo; mentre postula l'esigenza di analizzare il concetto di *pactum* per comprendere la teologia nominalista e la formazione del 'clima' protestante. *Pactum* in teologia, come *necessitas ex suppositione* in filosofia, mostrano per così dire l'altra faccia della distinzione: corrispondente all'enfatizzazione del piano della divina *potentia ordinata*, che rende la *potentia absoluta* un semplice per quanto fondamentale principio regolativo, un criterio assoluto di possibilità, in definitiva uno strumento logico.

10. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard 1936. Nella traduzione italiana (*La Grande Catena dell'Essere*, Milano 1981) i brani cui si fa riferimento si trovano alle pp. 14-22. Per una discussione del concetto di idea-unità, vedi le forti obiezioni di J. Hintikka, *Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in The Methodology of the History of Ideas, Proceedings of the American Philosophical Association* XLIX (1975-76), p. 22 e ss. (p. 50: «The Principle of Plenitude is not *one idea*, but a conglomeration of several interrelated ideas»); e la difesa di Lovejoy ad opera di M.S. Gram e R.M. Martin, *The Perils of Plenitude*, naturalmente sul «Journal of the History of I-

do l'identificazione tra pensiero occamiano e 'teoria' della *potentia Dei absoluta*, si può forse attribuire al concetto i caratteri dell'idea-unità. In primo luogo, la distinzione opera certo un rinnovamento semantico, che si manifesta, come richiede Lovejoy, attraverso l'adozione e la trasmissione di «un termine, una frase, una formula». Secondariamente, sottostarebbe alla distinzione proprio un peculiare «pathos metafisico»: più volte è stato sottolineato come la teologia occamista abbia reintrodotto, attraverso l'enfasi sulla assoluta onnipotenza, la immagine veterotestamentaria di Dio; un Dio *vere absconditus*, i cui piani e disegni sono all'uomo inaccessibili, di cui la teologia non può dimostrare alcunché, e la cui volontà resta l'unico criterio di legittimazione [11]. Per questa vena di antinecessitarismo, la 'teoria' della *potentia Dei absoluta* occamiana sembra anche essere un «Abito mentale», composto anche da «presupposti impliciti o non completamente espliciti... che operano nel pensiero di un individuo o di una generazione»: non a caso si è voluto vedere nella Condanna del vescovo Tempier, del 7 marzo 1277, l'origine o comunque l'accadimento decisivo per la fortuna e lo sviluppo della distinzione [12]; e non a caso si è parlato di quell'enfasi sulla divina onnipotenza come del 'segno' che rende possibile rilevare i contorni di una corrente – giusto il Nominalismo tardomedievale – attraverso, appunto, una comune 'attitudine mentale' [13]. Inoltre, in ul-

deas» XLI (1980), pp. 497-511. Cfr. anche P. Rossi, *Storia e filosofia*, Torino 1969, pp. 218-21; P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965.

11. Vedi ad esempio il giudizio di E. Gilson: «Non c'è niente di ciò che è, che se Dio l'avesse voluto, non avrebbe potuto essere diversamente. L'opposizione di Ockham al necessitarismo greco arabo trova la sua perfetta espressione in un contingentismo radicale, che consiste nel considerare i problemi dal punto di vista della potenza assoluta di Dio» (*La philosophie au Moyen Age*, Paris 1952, tr. it. Firenze 1973, p. 783).

12. È particolarmente l'opinione di Edward Grant, che ha sostenuto in un articolo ormai celebre del 1979 (*The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator» X (1979), pp. 211-244) e quindi in varie altre occasioni, con minore ampiezza ed analiticità; è degno di nota che sia Grant a trattare brevemente l'argomento per la *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, eds., Cambridge 1982).

13. Ha specialmente insistito su questo aspetto W.J. Courtenay; in aggiunta ai saggi citati sopra, n. 2, indico ora *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God can Undo the Past*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» XXXIX (1972), pp. 224-256 e XL (1973), pp. 147-174.

tima analisi la distinzione mette in gioco i rapporti fra Dio ed il mondo, e rientra quindi, tanto come «principio espressamente enunciato», che come «presupposto implicito», in una serie di discussioni specifiche: di etica, di filosofia naturale, di politica, di logica.

Senza qui voler entrare nel merito delle critiche che sono state avanzate al concetto stesso di idea-unità, occorre però dire che anche dal punto di vista di Lovejoy l'idea di *potentia absoluta*, per la sua contiguità con l'idea di Dio (che neppure Lovejoy considera una 'idea-unità'), appare piuttosto un elemento da tenere in considerazione studiando varie storie di una idea: nella storia dell'idea di mondo possibile, nella storia dell'idea di libero arbitrio, nella storia dell'idea di un Dio ingannatore, nella storia (*Much Ado about Nothing*) dell'idea di vuoto, ed anche in quella della Grande Catena dell'Essere. In sostanza, essa appare collocata tra l'incudine del suo carattere strumentale (che la pone un gradino sotto al livello di idea-unità) ed il martello della grande affinità con il concetto di onnipotenza e con la idea di Dio.

Ma c'è ancora il grande problema della 'equivocità' della distinzione: la quale sembra sorgere e svilupparsi in contesti e con presupposti assai diversi, venendo quindi a perdere l'uniformità e l'omogeneità richieste da un ragionamento in termini di storia delle idee.

La rilevanza di tale prospettiva mi ha indotto a cercare preliminarmente, nei testi che ho considerato, la definizione della distinzione. Il lavoro è condotto prevalentemente sui Commenti al *Liber Sententiarum* di Pier Lombardo, benché chiaramente vengano utilizzati testi di differente natura. La ragione di tale scelta è presto detta, ed è probabilmente intuibile: la prima esigenza è verificare il senso attribuito alla distinzione, o, in altre parole, il rapporto tra *potentia absoluta Dei* ed onnipotenza: comunque ciò che esplicitamente si intendeva trasmettere, risolvere, combattere valendosi della distinzione. Perciò si è voluto esaminare non già e non tanto l'uso più o meno frequente del concetto di *potentia absoluta* nel quadro di discussioni il cui oggetto primo fosse il mondo, le sue leggi, la salvezza; quanto invece studiare le occorrenze e la sorte della distinzione in quei casi in cui i vari pensatori si

misuravano direttamente con il concetto di onnipotenza. Di conseguenza, si è particolarmente concentrata l'attenzione sui commenti alle distinzioni 42-44 del I libro, dedicate espressamente a ciò, mirando in primo luogo a chiarire la definizione di *potentia absoluta.*

Certo non è possibile avere un quadro esauriente del problema trascurando il modo ed il contesto in cui il concetto viene di volta in volta operando. Proprio la rilevanza filosofica oltre che teologica del dibattito, si è detto, comporta che la distinzione non venga discussa solo quando si parla di Dio, ma trovi posto nell'esame delle questioni filosofiche più diverse. Di converso, il dibattito interno alle dd. 42-44 (in origine strettamente teologico) viene dilatandosi in misura crescente.

D'altra parte è impossibile valutare il ruolo della singola applicazione del concetto senza che prima sia stata fatta luce sulle regolarità e le uniformità che possono dipendere dalla definizione. Non è pensabile infatti – quantomeno in linea di principio – che si possa interpretare e comprendere l'uso che un autore fa di una formula senza tener conto del valore che egli esplicitamente le assegna. Questo lavoro mira appunto a verificare il contenuto teorico 'esplicito' dei termini *potentia absoluta* e *potentia ordinata*; ecco spiegata l'adozione di un ulteriore criterio di selezione del materiale. Si è cercato cioè, fin dove il testo non lo imponesse, di evitare di trattare concetti apparentemente analoghi 'come se' esprimessero lo stesso significato e svolgessero la medesima funzione della distinzione 'formalizzata'. Se *potentia absoluta* determina, è parte o indice di una 'mentalità', o tutte queste cose insieme, ciò dovrebbe risultare dalla convergenza di definizioni ed impieghi prima che dall'accostamento di concetti eterogenei.

Dal punto di vista della cronologia, questo lavoro opera un taglio nella linea continua lungo la quale nasce e si sviluppa il concetto di *potentia absoluta*: taglio che, come spesso accade, pur essendo convenzionale sembra imporsi per via di certe stimolanti aporie. Da questo centro – gli anni Venti del secolo decimoquarto – l'indagine si è naturalmente allargata, alla ricerca della origine remota di certe opposizioni, o inseguendo la prefigurazione di possibili esiti. Ne viene che il pe-

riodo esaminato si situa all'interno di quella che è potuta apparire come 'la grande stagione' della *potentia absoluta*: gli anni 1277-1347. È immediatamente evidente che le date di cui sopra, che coincidono con quelle di due celebri interventi della autorità ecclesiastica, si prestano molto bene a segnare un ipotetico *iter*, suggestivo ma problematico: la idea di *potentia absoluta* troverebbe alimento nell'antinecessitarismo di Tempier, per svilupparsi poi nella 'sinistra nominalista' fino a produrre esiti 'scettici' che ne provocherebbero la condanna. Che il lavoro si concentri su quei settanta anni, non vuol dire che detta tesi ne costituisca un presupposto fondamentale; essa costituisce invero, oggettivamente, il più recente (e forse l'unico) modello esplicativo generale della questione, e dunque è giocoforza che rappresenti un punto di riferimento per lo meno iniziale per lo studio del concetto di *potentia absoluta*. Ma il periodo dà innanzitutto modo di esaminare un nodo centrale della questione: il rapporto fra l'idea di *potentia absoluta* di Scoto e quella di Ockham.

André de Muralt ha visto nel concetto di *potentia absoluta* e nelle sue implicazioni (quanto egli chiama «l'ipotesi occamiana») più di una anticipazione della filosofia moderna: secondo de Muralt, le principali tesi della filosofia moderna e contemporanea sono già contenute nei sistemi di Scoto, di Ockham, di Eckhart; filosofie in cui il tema della *potentia absoluta* svolge un ruolo fondamentale[14]. La filosofia moderna, anzi, si svilupperebbe in tre tempi principali: l'elaborazione della 'ipotesi occamiana' e l'esplicitazione delle sue conseguenze (da Ockham a Lutero); l'interpretazione di tale ipotesi come principio metafisico, nel tentativo di restaurare ciò che Ockham aveva incrinato (da Cartesio a Leibniz); infine, il recupero dell'ipotesi occamiana da parte di Kant, «dans sa portée originelle de principe critique radical»[15].

Prendiamo la tesi di de Muralt come limite: l'opinione che egli ha del carattere 'critico e scettico' dell'occamismo è stata

14. André de Muralt, *Kant, le dernier occamien. Une nouvelle définition de la philosophie moderne*, «Revue de Métaphysique et de Morale» (1975), ora in *La Métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Paris 1985, pp. 138-61, p. 140.

15. Ivi, p. 139.

giustamente superata, ed è difficile, in più, dar minuta giustificazione dello sviluppo ideale che egli ha intravisto. Resta la suggestione, resta l'esigenza di chiarire il senso originario di una distinzione che si ritrova, nei contesti più diversi e con apparenti salti, nella filosofia di quattro secoli. La giustificazione per fede di Lutero, il Dio ingannatore di Cartesio, l'occasionalismo di un Malebranche, il misticismo di un Franck, l'assolutismo di Gentillet e Bodin; Zwingli e Calvino, Spinoza e Newton, Leibniz e Clarke; una storia della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* dovrebbe render conto della varietà delle interpretazioni e delle riformulazioni della «ipotesi occamiana».

In questa prospettiva, se il presente studio ha un contributo da offrire, mi pare che si tratti soprattutto della considerazione di materiali e di linee di sviluppo diverse ed a volte contrastanti; il che, se aumenta la complessità del quadro tardomedievale, può risultare utile ai fini della comprensione delle varie soluzioni date al *problema* della *potentia absoluta*; e può inoltre stimolare l'approfondimento delle soluzioni meno studiate (che forse non sono le meno durature o rilevanti). Come T.S. Eliot diceva di Shakespeare, se la sua opera è troppo grande perché si possa renderle giustizia, cerchiamo almeno nuovi modi di renderle ingiustizia [16].

16. Quando questo studio stava ormai per andare in stampa, sono venuto in possesso di un recente articolo di W.J. Courtenay (*The Dialectic of Divine Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in T. Rudavsky, ed., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 243-70, ed anche nella raccolta di saggi di Courtenay dal titolo *Covenant and Causality in Medieval Thought*, London 1984, IV). Questo breve saggio costituisce, a mio avviso, un contributo di eccezionale valore alla storia della distinzione. Ne ho discusso in alcune note, non sembrandomi di dover mutare la sostanza del mio discorso: tanto più che posso lusingarmi di aver raggiunto, per molti versi, conclusioni analoghe a quelle di Courtenay; il suo saggio non mi pare dunque smentire i risultati di questo studio, anzi mi autorizza a proporli come un approfondimento del modello di Courtenay. Ringrazio Katherine Tachau per la sua premura nel farmi avere l'articolo in questione. Solo quando questo libro era già in bozze, e grazie alla cortesia del prof. Paolo Prodi, ho potuto vedere lo studio di Francis Oakley *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideals from Abaelard to Leibniz*, Cornell Un. Press, Ithaca-London, 1984. Questa bellissima storia della distinzione approfondisce in modo decisivo soprattutto la fortuna del concetto di *potentia absoluta* in età moderna (confermando tra l'altro autorevolmente l'esistenza di una tradizione «politico-giuridica»); si pone inoltre esplicitamente come «a footnote to Lovejoy», assumendo la storia della distinzione

Durante la preparazione di questo studio e dell'edizione, molte persone mi hanno gentilmente offerto aiuto e consigli. Mia è la responsabilità delle tesi qui sostenute, e degli eventuali errori; ma voglio ringraziare in modo particolare il prof. Mario Dal Pra e il prof. Giulio Giorello, che hanno letto il dattiloscritto e fornito preziosi suggerimenti; il prof. Giovanni Orlandi, il cui cortese aiuto è stato per me fondamentale, tanto nello stabilire il testo di Ugo che per l'accesso al materiale manoscritto; il prof. Arrigo Pacchi, responsabile del progetto ministeriale per l'edizione di testi antichi e medievali, cui debbo un contributo estremamente utile per il completamento del lavoro. Sono grato al prof. Franco Cardini ed al prof. Andrzej Zielinski per avermi facilitato l'accesso ai manoscritti di Firenze e di Danzica. I generosi e dotti suggerimenti del prof. Zénon Kaluza hanno senz'altro migliorato il testo edito in Appendice. La cortesia e la disponibilità del prof. Jean Jolivet e del prof. Alain de Libera sono state essenziali per le mie ricerche parigine; così come è stato essenziale l'aiuto e l'incoraggiamento che in vari modi mi è stato generosamente offerto dal prof. P. Roberto Busa, dal prof. Heiko A. Oberman, dal prof. William J. Courtenay, dal prof. Alessandro Ghisalberti, dalla prof. Janet Coleman e dalla prof. Katherine Tachau. Devo molto anche alle numerose e talvolta accese discussioni con i drr. Massimo Parodi, Luca Bianchi, Marco Panza, Monica Ruschetta Randi. Grazie, infine, alla prof. Mariateresa Beonio-Brocchieri: verso di lei ho un debito tanto importante che, direbbe Borges, specificarne una parte sembra ripudiare o tacere le altre.

Musadino, agosto 1985.

potentia absoluta/ordinata come terreno di indagine per la storia delle idee. A questo proposito, ho sostenuto nelle pagine precedenti un'opinione differente; e non posso che rimandare ad un successivo articolo.

I

DALL'ONNIPOTENZA ALLA *POTENTIA ABSOLUTA*

1. *Una sofisticheria trecentesca?*

Ugo di san Vittore, morto nel 1141, aveva offerto al problema 'se Dio possa andare contro i propri decreti' (contro la stessa sua volontà) una risposta che sembrava a Martin Grabmann la remota origine della distinzione *potentia absoluta / ordinata*[1]. Posto che Dio non realizzi comunque tutte le possibilità che gli si aprirebbero:

> Sicut enim aeternitatem Dei non aequat tempus, nec immensitatem locus; sic nec sapientiam eius sensus, nec bonitatem virtus, nec potentiam opus [2],

bisogna intendere, secondo Ugo, la perfezione della onnipotenza divina: e quindi definire ciò che è possibile a Dio come ciò che è 'veramente' possibile. Escludendone dunque tutto ciò che può essere 'pregiudizievole' a Dio, che può sembrare a noi manifestazione di potere, ma che in realtà è solo un rimedio all'impotenza ed alla imperfezione: correre, mangiare,

1. M. Grabmann, *Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i.B., 1933, p. 36.

2. Ugo di san Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, I, p. II, c. 22, PL CLXXVI, c. 216: «Ergo summe potens est, quia potest omne, quod possibile est, nec ideo minus potest, quia impossibilia non potest; 'impossibilia posse' non est posse, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est; et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest».

dire il falso[3]. Il potere di Dio si estende ad ogni azione congruente con la sua perfezione; egli realizza però solo una parte di quanto il suo infinito potere sarebbe in grado di produrre.

Quindi Ugo ha scelto di rispondere, usando delle opposizioni potenza/impotenza e potenza/volontà – nella scia dell'agostiniano *Deus potuit, sed noluit* – al problema che aveva radicalmente sollevato Abelardo: Dio non può fare altro che ciò che effettivamente fa, poiché così è imposto dalla perfezione del suo agire[4]. Quando Pier Lombardo organizza, nelle distinzioni 42, 43 e 44 del I *Liber Sententiarum*, il materiale relativo alla onnipotenza divina, ha sottomano il testo di Abelardo[5]; e prepara per i successivi commentatori un triplice nocciolo problematico, orientato sulla definizione del potere di Dio in contrasto all'accezione umana di possibile, sulla composizione della immutabilità e perfezione con l'onnipotenza, ed infine sul rapporto fra l'esistente e la possibilità/volontà creatrice divina[6].

Agli albori del secolo XIII, può sembrare che non solo il pro-

3. Ivi, c. 214: «Omnia quippe facere potest, praeter id solum, quod sine eius laesione fieri non potest».

4. Pietro Abelardo, *Introductio ad Theologiam*, III, ed. Cousin, II, p. 128: «Quantum igitur aestimo, cum id tantum Deus facere possit quod eum facere convenit, nec eum quidquam facere convenit quod facere praetermittat; profecto id solum eum posse facere arbitror quod quandoque facit, licet haec nostra opinio paucos aut nullos habeat assentatores, et plurimum dictis sanctorum, et aliquantulum a ratione dissentire videatur». Vedi anche la decisa affermazione con cui si chiude la *Theologia Christiana* (*PL* CLXXVIII, c. 1330): «Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit, nec otiosus exstitit, qui eum, priusquam fecit, facere non potuit; quia priusquam fecit, fieri eum non oportuit. Si enim prius fecisset, utique et prius eum fieri oportuisset, quia facere quidquam nisi opportunum non potest, imo nisi optimum, id est tam bonum quantumcumque convenit, quod suo alto reservatur consilio».

5. G. Gàl, *Petrus de Trabibus on the Absolute and Ordinate Power of God*, in R.S. Almagno - C.L. Harkins, eds., *Studies Honoring I.C. Brady, OFM*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1976, pp. 283-292, p. 283: «Peter Lombard dedicated distinctions 42-44... to the rebuttal of Abaelard's opinion».

6. Pier Lombardo, *Sententiae in IVor libros distinctae*, I, 42-44, Quaracchi, vol. I, parte II, 1971, pp. 294-306. L'affermazione di D.W. Clark (*Ockham on Human and Divine Freedom*, «Franciscan Studies» XXXVIII (1978), pp. 122-60, p. 149, n. 59) che Pier Lombardo avrebbe incluso «the absolute-ordained distinction in his answer to Sententiarum I, d. XLIII», e che dopo di ciò la distinzione sarebbe divenuta «a standard component in the succeeding commentaries on this question» è priva di serio fondamento.

blema generale (il che può risultare ovvio) ma la stessa articolazione tematica propria dei Commenti per i successivi cento anni sia stata pienamente composta. Prepositino da Cremona, che muore nel 1210, sviluppa le questioni relative ai concetti di possibile/impossibile, fino a chiedersi se Dio possa produrre la simultanea esistenza di due contraddittori[7], o se possa salvare un peccatore condannando un giusto[8]; egli propone in tal modo, nella forma che sarà la più comune, i temi del principio di non contraddizione e della coerenza a se stesso come possibili limiti della azione divina.

Dunque, da un lato la distinzione fra una *potentia Dei absoluta* ed una *potentia Dei ordinata* si insedia su di un terreno percorso da coppie concettuali di lunga e nobile ascendenza, quali possibile/necessario, potenza/giustizia, e, soprattutto, intelletto/volontà; è intesa come via alla soluzione di problemi del tipo 'se Dio possa fare il male' o 'fare cose impossibili *secundum naturam*'. Da questo punto di osservazione, sostenere che il potere divino va oltre le determinazioni della sua volontà significa riproporre il problema della precedenza della Sapienza ovvero del Volere, della Potenza ovvero della Giustizia: è 'buono' ciò che piace agli dei, o 'piace agli dei' ciò che è buono? Sostenere che il potere divino trascende (e può sospendere) le leggi di natura, estendendosi anche al passato, significa tornare ad esaminare la questione della eternità del piano divino, e conseguentemente della provvidenza e dei futuri contingenti e del libero arbitrio. Problemi dibattutissimi, che era certo naturale che l'uomo (o almeno il cristiano) si ponesse, e che avevano naturalmente trovato innumerevoli soluzioni.

Dall'altro lato, nel XII secolo il tema ha ricevuto già un approfondimento specifico, che a grandi linee fissa la topica fondamentale del successivo dibattito. Tutto ciò può far sorgere l'impressione che in fondo ci si trovi di fronte, esaminando la distinzione *absoluta/ordinata*, ad un falso problema. Il che

7. Prepostino da Cremona, *Summa theologiae*, ms. *Clm 6985*, f. 8 vb (cito da E. Borchert, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Münster 1940 (Beiträge XXXV, 4-5), p. 49 n. 16): «Utrum Deus possit facere quod idem sit album et nigrum».

8. Ivi, f. 10ra (*Ibid.*, p. 50 n. 17): «Utrum Deus districte possit agere cum Petro, utrum solum Petrum posset dampnare et Iudam salvare».

impone una più attenta verifica dell'importanza e della novità della distinzione: davvero con essa non fu compiuto alcun passo, e la si deve quindi ritenere poco più di una 'degenerazione' linguistica di quel raffinatissimo secolo che fu il Trecento, o, peggio, una semplice infatuazione degli storici? [9].

Che la teoria, o le teorie, della *potentia Dei absoluta* costituiscano in parte un raffinamento tipicamente trecentesco di tematiche precedenti è vero, almeno in parte. La distinzione non nasce nel XIV secolo, nemmeno terminologicamente; essa sembra però svilupparsi insieme alla sofisticazione ed alla elaborazione dei Commenti alle *Sentenze*, e certamente partecipa della necessità di perfezionare sempre più le argomentazioni, di aggiungere distinzione a distinzione. Una tendenza che daltronde allontana anche formalmente un Commento del 1320 da uno del 1250, come *Sein und Zeit* di Heidegger si distanzia nel linguaggio da un'opera di William James.

Inoltre, fra XIII e XIV secolo la distinzione viene assumendo una rilevanza spesso centrale in discussioni filosofiche (non più solo teologiche) nei più diversi campi: dalla politica alla filosofia naturale, dalla cosmologia alla logica all'etica. Non solo: l'idea di *potentia (Dei) absoluta* non svolge sempre il medesimo ruolo; la distinzione viene affermandosi piuttosto come un passaggio obbligato nella spiegazione del mondo, delle sue leggi e del rapporto uomo-Dio, che non come una teoria dal contenuto e dai contorni definiti [10].

9. Vedi il giudizio di M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. III, Paris 1947, VI ed.,I, p. 45: «La potentia absoluta est identique à la potentia ordinata de Dieu et n'en diffère que par une nuance. Telle est une des nouvelles directives de sa [*cioè di Ockham*] théologie. Appliqué à la christologie, ce thème ouvre la voie à des discussions fantaisistes, à des vues imaginatives, à d'étranges conjectures. Toutes les décisions divines qui n'impliquent pas de contradiction deviennent susceptibles d'examen, par example le point de savoir si Dieu eût pu s'incarner dans un boeuf ou dans un pierre».

10. Per ulteriori approfondimenti sulla 'preistoria' della distinzione, si possono vedere B. Hamm, *Promissio. Pactum. Ordinatio. Freiheit in Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977, in specie le pp. 475-77; e la dissertazione inedita di R.P. Desharnais, *The history of the distinction between the absolute and the ordained powers of God and its influence on Martin Luther*, Washington, Catholic University of America, 1966; E. Grzondziel, *Die Entwicklung von der Unterscheidung zwischen potentia Dei absoluta und potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Breslau 1926, oltre al citato lavoro di E. Borchert (*Der Einfluss*, part. pp. 46-74) e A. Lang, *Die Wege der Glau-*

Ancora, la sopravvivenza, o la nuova vita, del tema nei secoli successivi lascia presumere che la distinzione possa aver avuto spazio anche al di fuori del tradizionale ambito cui la si vede legata. Ciò offre la possibilità di valersi di una pietra di paragone di un qualche interesse: la trasmissione e la attenzione verso l'uno o l'altro aspetto del problema potendo illuminare i suoi termini originari. In altre parole, è vero, come diceva Gilson, che bisogna guardarsi dal considerare derivata da una dottrina una teoria che, posteriore, con essa concordi; ma è vero anche che il ricercare l'eventuale fondamento del ripetersi di una formula, che sembrava per di più legata indissolubilmente ad un clima e ad una mentalità, può contribuire ad illuminare il significato della distinzione stessa nel XIV secolo, attraverso quel tanto di verità e di utilità che in essa videro pensatori di altri tempi e differente cultura.

2. Absoluta potentia, *anzi* omnipotentia

Più o meno nel 1344, Gregorio da Rimini, introducendo nel discorso la propria versione della distinzione fra una *potentia absoluta* ed una *ordinata* di Dio, osserva che il problema costituisce una *usitata quaestio*[11]. Egli ha buoni motivi per fare tale affermazione, dato che la distinzione era comparsa negli scritti teologici da oltre un secolo, e che nel periodo

bensbegründung bei den Scholastiken des 14. Jahrhunderts, Münster 1930 (Beiträge XX, 1-2); Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 244-49; I. Boh, *Divine omnipotence in the early Sentences*, in T. Rudavsky, ed., *Divine omniscience*, cit., pp. 185-211.

11. Gregorio da Rimini, *Lectura super* I *et* II *Sent.*, ed. D. Trapp e V. Marcolino, I, dd. 42-44, q. 1, a. 2, *Resp.* (t. III, Berlin - New York 1984, p. 368): «Respondeo, et premitto quandam usitatam distinctionem, videlicet quod deum posse hoc vel illud facere potest intelligi dupliciter, scilicet secundum potentiam ordinatam et secundum potentiam absolutam. Non quod in deo sint duae potentiae, una ordinata, alia absoluta – nec hoc volunt significare doctores – sed illud dicitur deus ad intellectum recte intelligentium posse de sua potentia ordinata, quod potest stante sua ordinatione et lege aeterna, quae non est aliud quam eius voluntas, qua aeternaliter voluit hac vel illa et taliter vel taliter se facturum; illud autem dicitur posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute potest. Et econtra illud dicitur non posse secundum potentiam ordinatam, quod non potest stante sua, quae nunc est, ordinatione, illud vero non posse de potentia absoluta, quod simpliciter et absolute non potest». Nella vecchia cinquecentina (*Super I et II Sententiarum*, Venetiis 1522, anast. St. Bonaventure 1955, f. 162vb) si leggeva *usitatam questionem* (per *distinctionem*).

intercorso le divergenze di opinione attorno al senso da attribuirle sembrano essere vivaci. Quanto però alla frequenza, o al consolidamento della formula *potentia absoluta/ordinata*, siamo in possesso di elementi che non consentono conclusioni definitive.

Fra i primi teologi ad impiegare la distinzione, attorno al 1230, vi è il cardinale domenicano Ugo di saint-Chér. Egli se ne vale (nella q. 1 della d. 42 del primo libro del suo Commento alle *Sentenze*) senza preliminarmente ricorrere ad una definizione, il che potrebbe far pensare che l'argomento fosse da ritenersi già ben noto; peraltro, Ugo presenta la distinzione nei termini *potentia absoluta/potentia conditionata*, il che di converso può far pensare ad uno stato ancora 'imperfetto', per dir così, di elaborazione [12].

Tuttavia, non si riesce a determinare sviluppo o diffusione della distinzione basandosi sulla precisione terminologica, ovvero sulla presenza o l'assenza di una più o meno elaborata de-

12. Ugo di saint-Chér, *Sent.* I, d. 42, q. 1, edita in E. Randi, *Potentia Dei conditionata. Una questione di Ugo di saint-Chér sulla onnipotenza divina*, «Rivista di Storia della Filosofia», n.s., XXXIX (1984), pp. 521-36. Per la datazione del commento di Ugo (ascritto agli anni 1230-32) vedi A. Mangenot, voce *Hugues de saint-Chér, Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII-1, Paris 1927, coll. 221-239; J. Fisher, *Hughues of St. Chér and the Development of Medieval Theology*, «Speculum» XXXI (1956), pp. 57-62.

Guglielmo di Auxerre si vale dei termini *potentia pure considerata* (*Summa Aurea*, l. I, tr. XI, c. V, Quaracchi 1980, pp. 212-213: «Deus de potentia pure considerata potest dampnare Petrum habito respectu ad potentiam Dei et potentiam Petri naturalem qua potuit peccare et non peccare. Sed non sequitur: ergo potest dampnare Petrum, quia hoc verbum 'potest' in conclusione respicit merita») e *potentia determinata* (ivi, c. VI, p. 215: «Deus est omnipotens, quia potest facere ex se et per se quidquid vult facere, et per hoc quod dicitur 'quidquid' intelligitur ampliatio potentie que non est determinata ad aliquem effectum, sicut potestas calefaciendi determinata est ad calefacere»). Secondo Grzondziel, *Die Entwicklung*, cit., p. 46, siamo di fronte «... zum ersten Mal eine Distinktion... die sich inhaltlich mit jener späteren Unterscheidung zwischen der potentia dei absoluta und ordinata vollständig deckt». Sulle origini della terminologia, si vedano le osservazioni di Borchert (*Der Einfluss*, cit., p. 50), secondo cui la palma del 'primo' spetterebbe ad Alberto Magno, e l'opposto parere di Hamm (*Promissio*, cit., p. 476 n. 498). Di *potentia conditionata* di Dio (cioè *manentibus decretis quae ipse constituit*) aveva parlato verso il 1210 Goffredo di Poitiers (*Summa*, Avranches, Bibl. de la Ville, *lat. 121*, f. 137r, citato da A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Regensburg, 1954, p. 103); cfr. P. Michaud-Quantin, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma (Less. Intellettuale Europeo V), 1970, pp. 25-58 (II: *Condicio-conditio. Notes de lexicographie médiévale*); Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 246-7.

finizione del valore della distinzione. La terminologia sembra oscillare per un lungo periodo: la *Summa Halesiana*, più o meno negli stessi anni di Ugo, discute la distinzione nella forma (*absoluta/ordinata*) che essa stabilmente assumerà [13]. Ma sarà possibile trovare esempi diversi (*absoluta/regulata*, oppure *relata*, o anche *ordinaria*) ancora nel XIV secolo [14].

Né è vero che si discuta sulla definizione dei termini della distinzione solo negli anni in cui il problema può dirsi 'immaturo'. Si è detto, ad esempio, che il fatto che Tommaso d'Aquino si dilunghi particolarmente sulla questione nel suo Commento alle *Sentenze* (circa 1256) potrebbe far pensare che la distinzione fosse all'epoca relativamente poco nota o elaborata [15]. Si può variamente obiettare a questa ipotesi: in primo luogo, la massima frequenza ed estensione di esplicite e generali definizioni della distinzione si trova, a mia conoscenza, nelle opere di Ockham [16]; ciò fa pensare che convenga semmai ipotizzare una correlazione tra 'definizione' e 'vivacità' del dibattito intorno al problema. Inoltre, Bonaventura, pressappoco negli stessi anni di Tommaso, appare assai deciso nel confutare [17] la distinzione che d'altro canto talora non rinuncia ad applicare [18]. Infine, Alberto Magno afferma, nella *Summa Theologiae*, che la distinzione era già di uso comune, *dici consuevit* [19].

Se poi tentiamo di comporre i due elementi ('frequenza' e 'grado di formalizzazione'), la linearità dello sviluppo dell'idea di *potentia absoluta* ne esce ancor più indebolita. Abbiamo di fronte uno sviluppo, scandito da diverse affermazioni:

13. Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, I, 135, *ad 2*, Quaracchi, 1924, p. 207.

14. Si veda ad esempio Guglielmo di Pietro di Godino, *Sent.* I, d. 42, Paris Bibl. Nat. *ms. lat. 17266*, f. 187rb: la potenza divina «est una secundum rem, licet sit plura secundum rationem», vale a dire «absoluta et relata».

15. L. Moonan, *St. Thomas*, cit., p. 371.

16. Vedi più sotto, pp. 53 ss.

17. Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, d. 43, dub. 7, *Opera omnia*, t. I, Quaracchi 1882, p. 778a.

18. Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* II, d. 7, p. I, a. I, q. I, *Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1885, p. 177a.

19. Alberto Magno, *Summa Theologiae* I, 2, 19, q. 78, *Opera omnia*, XXI, p. 832. Cfr. anche, ivi, la q. 77 (pp. 809a-815a, part. 814b), e *Sent.* III, d. 20, a. 2, *Opera omnia* XXVIII, p. 358b-359a.

la riferita frase di Alberto, *ad hoc dici consuevit*; il *communiter distinguitur* adoperato da Pietro di Trabibus verso il 1290 (così pure Ockham riconoscerà che la distinzione è *communis theologorum*)[20]; per Gregorio da Rimini, si tratta ormai di una *usitata quaestio*. Tale la scansione di un percorso, le cui tappe restano ancora da ricostruire.

Per via, l'idea di *potentia Dei absoluta* viene separandosi dal concetto di onnipotenza[21]; ma il processo non è uniforme, e resta il fatto che nel primo XIII secolo i due concetti sembrano ancora coincidere. Con Ugo di saint-Chér la distinzione appare definita e discussa all'interno di un discorso generale incentrato sulla onnipotenza divina. Il 'potere assoluto' – cioè libero da ogni limitazione – appare inteso esattamente come il 'potere di fare qualsiasi cosa': *hac* (cioè *de potentia absoluta*) *potest in se omnia*, dice Ugo[22]; mentre l'altro polo della distinzione – per Ugo, *potentia conditionata* – sembra costituire un sottoinsieme del precedente: Dio può fare ogni cosa *de potentia absoluta*, e solo alcune cose *de potentia conditionata*. La 'scelta' divina, costitutiva della realtà, è l'*ordinatio* per cui si dice che Dio agisce *de potentia ordinata*, la 'condizione' che auto-limita il potere divino.

Chiaro allora che non solo *potentia absoluta* copre un ambito più ampio di *potentia ordinata*; non solo la ingloba (ogni azione *de potentia ordinata* è possibile *de potentia absoluta*, mentre nessuna azione *de potentia absoluta* è possibile *de potentia ordinata*); ma corrisponde in pieno alla onnipotenza, alla *immensitas incomprehensibilis potentiae Dei*[23].

20. Pietro di Trabibus, *Sent.* I, d. 43, q. 3, edita da G. Gál, *Petrus de Trabibus*, cit., p. 285. Guglielmo Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, III, 3, *Opera politica*, III, p. 231. Sulla frequenza della distinzione vedi ancora le osservazioni di Oberman, *The Harvest*, cit., p. 36; Moonan, *St. Thomas*, cit., p. 367; Courtenay, *Nominalism*, cit., p. 37; Oakley, *Jacobean Political Theology*, cit., p. 334; Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 246-7.

21. Opinione di Courtenay, ma sostanzialmente condivisa anche da Moonan e da Gál (cfr. gli studi ricordati nella precedente nota; Courtenay, *The Dialectic*, cit., p. 247).

22. Ugo di saint-Chér, *Sent.* I, d. 42, q. 1, in E. Randi, *Potentia Dei conditionata*, cit., p. 534: «... duplex est potentia Dei, idest dupliciter dicitur, absoluta et conditionata; absoluta potentia est ipsa in se considerata, hac potest in se omnia, et Petrus dampnare et Iudam salvare etc. Huiusmodi potentia conditionata dicitur in quantum respicit conditionem vel legem quam Deus sua bonitate rebus indidit».

23. *Ad 6* (*Ibid.*, p. 535): «Dicunt quidam quod Deus non posset facere quin mun-

Quando Ockham, che forse più chiaramente di ogni altro ha inteso distinguere *potentia Dei absoluta* ed onnipotenza, si troverà a commentare le dd. 42-44 del I libro delle *Sentenze*, non riterrà di dovervi introdurre la distinzione che con tanta abbondanza impiega e definisce altrove. Ciò può essere motivato anche solo da una maturazione interna al pensiero occamiano; ma potrebbe non essere casuale, e potrebbe darsi che Ockham abbia semplicemente escluso la *potentia Dei absoluta* da un *locus* ove a parer suo essa non aveva piena cittadinanza [24].

Secondo Isidoro di Siviglia, il decimo nome, Saddhai (che significa Onnipotente), viene attribuito a Dio

> ... eo quod omnia potest, sed a faciendo quod vult, non a patiendo quod non vult. Quod si eo accideret, nequaquam esset omnipotens; facit enim quidquid vult, et inde omnipotens... [25].

Con ciò Isidoro aveva abbozzato due schemi, che troveranno diverso sviluppo nell'ambito dei tentativi bassomedievali di definizione del concetto di possibilità. Del primo si è già fatto cenno, e riguarda le opportunità di individuare ciò che è impossibile a Dio in quanto dipende da un potere 'fittizio', passivo e non attivo. Ogni attività che implichi imperfezione non è prodotto di una 'vera' potenza, nel senso pieno ed 'assoluto' proprio di Dio.

Le azioni prese in esame da questioni come: può Dio correre, mangiare, morire, contrarre matrimonio o malattie sono possibilità meramente verbali, non toccano la sostanza del problema; trattandosi di attività il cui esercizio presuppone divenire, tempo, mutamento, esse non appartengono alla sfe-

dus fuerit, sed credo tutius dicere quod posset, licet hoc non intelligatur. Incomprehensibilis est enim immensitas potentiae Dei, unde fatuum est ei terminum imponere... Ad viii. Dicimus similiter quod manente natura contradictionis non posset facere ut duo sic opposita essent vera simul... sed de potentia absoluta posset Deus removere oppositionem et ita simul essent vera, sed tunc non essent opposita; quodomo hoc sit solus Deus intelligit, qui solus intelligit suam potentiam».

24. M.A. Pernoud, (*Innovation in Ockham's References to the Potentia Dei*, «Antonianum» XLV (1970) pp. 65-97) crede appunto di poter rinvenire una evoluzione nel pensiero di Ockham a proposito di *potentia Dei absoluta* tra Commento alle *Sentenze* e *Quodlibeta*; cfr. p. 78.

25. Isidoro di Siviglia, *Ethymologiarum sive Originum libri XX*, VII, I, ed. Lindsay, Oxford 1962, I, 17-19.

ra dell'agire divino; né da ciò deriva un *defectum potentiae* in Dio, ché anzi proprio l'essere in condizione di dovere/potere correre, morire, etc. rappresenta l'imperfezione e la impotenza. La struttura fondamentale delle soluzioni si perpetua qui più che altrove. La posizione di Ugo di saint-Chér [26] è sostanzialmente analoga a quella dell'Aquinate [27], ma anche a quella che si ritrova in Ugo di san Vittore [28] o nel Commento al *Symbolum Apostolorum* di quel vivace poligrafo che fu Uguccione da Pisa [29]: «Dio può correre» è falso, se inteso alla lettera; vero, se con ciò si intende che Dio può far sì che qualcuno corra. Eppure, nella misura in cui la soluzione del problema passa per l'esclusione delle azioni che nulla hanno a che fare con la natura stessa di Dio, le azioni che nascono dalla necessità dell'imperfezione, il tema ha una sua oscillante ampiezza. Anzi, proprio in quanto la distinzione fra una *potentia* attiva ed una passiva stabilisce un criterio di congruenza per le azioni divine, si è potuto indicare in Ugo di san Vittore il 'padre' della teoria della *potentia absoluta.*

Si viene definendo uno dei criteri principali di orientamento nella gamma del possibile, e di definizione del campo 'aperto' a Dio (che chiaramente vuol dire anche indagare il grado di necessità del mondo, la stabilità ed intelligibilità di esso): la congruenza fra agire ed essere in Dio. Naturalmente è Anselmo di Aosta – benché già Pier Damiani ne avesse anticipato parecchi temi – uno dei punti di riferimento di tale linea di pensiero. Egli aveva spostato il problema dalla considerazione del verbo 'potere' alla considerazione del verbo 'volere', interpretando Agostino (*potuit, sed noluit*) come *noluit, quia non potuit velle* [30].

26. Vedi Ugo di Saint-Chér, *Sent.* I, d. 42, q. 1, *solutio* (ed. cit., pp. 533-4).

27. Vedi Tommaso d'Aquino, *Sent.* III, d. 1 p. 2 a. 3, *Opera omnia, Indicis Thomisticis Suppl.*, I, p. 262 («Quaedam nec ipsi potentiae absolutae attribuuntur. Unde simpliciter dicendum est Deum ea non posse, sicut pati et contradictoria simul esse»).

28. *De sacramentis*, PL CLXXVI, cc. 214-16. Vedi più sopra, note 2 e 3 .

29. Uguccione da Pisa, *De dubio accentu, Agiografia, Expositio de Symbolo Apostolorum*, a c. di G. Cremascoli, Spoleto (CISAM) 1978, *Expositio*, pp. 232-3.

30. Vedi le considerazioni di W.J. Courtenay, *Necessity and Freedom*, cit., part. pp. 55-57. Si noti che quando Courtenay apparenta questa distinzione anselmiana alla distinzione *potentia Dei absoluta/ordinata*, ha in mente il senso occamia-

Omnis potestas sequitur voluntatem. Cum enim dico quod possum loqui vel ambulare, subauditur: si volo. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas sed necessitas. Nam cum dico quod nolens possum trahi aut vinci, non est haec mea potestas, sed necessitas et potestas alterius. Quippe non est aliud: possum trahi vel vinci, quam: alius me trahere vel vincere potest. Possumus itaque dicere de Christo quod potuit mentiri, si subauditur: si vellet. Et quoniam mentiri non potuit nolens, nec potuit velle mentiri, non minus dici potest nequivisse mentiri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri [31].

Alessandro di Hales insiste nel tentare, come Anselmo, di mantenere la libertà ed insieme la perfetta necessità dell'agire divino; in sostanza, egli non fa che prendere il problema per l'altro verso: *potentia Dei absoluta* rappresenta il potere divino considerato indipendentemente dalla volontà; *potentia ordinata* il piano per cui *potuit et non potuit mentiri*, il piano in cui ciò che è teoricamente possibile diviene – per la divina *ordinatio* – effettivamente reale.

... comparando absolute potentiam voluntati, sic potentia in plus est quam voluntas; secundum vero quod intelligitur potentia ordinata, quae quidem ordinatio intelligitur in ratione praeordinationis, coaequantur potentia et voluntas. Distinguitur ergo potentia absoluta et potentia ordinata. Potentia absoluta est eorum quorum non est divina praeordinatio; potentia vero ordinata est eorum quorum est divina praeordinatio, hoc est eorum quae a Deo sunt praeordinata sive disposita [32].

Dunque, ammettere che Dio possa fare cose diverse da quelle che fa non significa necessariamente rinunciare all'idea che il reale esaurisca il possibile; se il contrasto fra infallibilità ed onnipotenza viene superato introducendo una *potentia absoluta* precedente l'instaurazione dell'ordine, il problema si sposta – è vero – sul fondamento della validità di quest'ultimo; ma lascia anche aperta la via al superamento dell'obiezione deterministica abelardiana. Alessandro di Hales è dunque già lontano da Ugo di saint-Chér: ciò che egli intende per *po-*

no della stessa; anche se si potrebbe osservare che la impossibilità di agire determinata dall'impossibilità di volere sembra accostarsi più alla composizione di *potentia* e *iustitia*, aspetto questo estraneo alquanto all'idea occamiana di *potentia Dei absoluta* (benché non ad ogni idea di *potentia absoluta*). Per tutto ciò, vedi oltre, le pp. 65-77.

31. Anselmo d'Aosta, *Cur Deus Homo*, II, 10, *Opera omnia*, II, p. 107.

32. Alessandro di Hales, *Summa Theologica*, I, 135, ad 2, Quaracchi, 1924, p. 207.

tentia absoluta non è «un potere maggiore», ma «un modo di dire» che non parla di *res*.

Tanto questa linea di tendenza, quanto alcuni punti particolari caratteristici dello sviluppo dell'idea di *potentia Dei absoluta*, possono essere verificati attraverso una questione che tocca il centro del conflitto infallibilità *vs*. onnipotenza: il problema, famoso, se Dio possa mutare il passato.

Dio può restituire la verginità perduta ad una fanciulla? Lo negava san Gerolamo, non senza titubanze, in un brano di una lettera ad Eustochio divenuto celeberrimo [33].

Sembrava invece affermarlo – come conseguenza della radicale contingenza del reale – Gilberto Porretano, in un passo del suo commento al *De trinitate* di Boezio [34], che sarà sovente citato dai commentatori della fine del XIII e del XIV secolo. Così era anche per Guglielmo di Auxerre [35], in modo conseguente con la premessa della atemporalità divina: per un Dio che vive in un eterno presente, la immodificabilità di ciò che per noi è passato porta con sé la immodificabilità di ciò che per noi è futuro (non avendo 'passato' e 'futuro' uno *status* differente di fronte a Dio). Di nuovo, si scontrano determinismo e libero arbitrio, onnipotenza e libertà: sembra che un Dio che tutto possa, sappia, preveda non abbia 'tempo' per essere anche libero, e soprattutto non ne lasci l'opportunità all'uomo [36].

33. San Gerolamo, *Epistula XXII ad Eustochium*, c. 5, PL XXII, c. 397: «Audenter loquor: cum omnia Deus possit, suscitare virginem post ruinam non potest; valet quidem liberare a poena, sed non valet coronare corruptam».

34. Gilberto Porretano, *In Boethii De Trinitate*, PL LXIV, c. 1287; «Dicitur enim Deum semper esse, non modo quia fuit omni praeterito, est omni praesenti, erit omni futuro; verum etiam ante et post omnia tempora, vel actu et natura, vel saltem natura temporalium. Nam omne quod fuit, vel est, vel erit, essendi initium vel habuit, vel habet, vel habebit; finem verum quantum ad actum quidem non omnia, sed quantum ad naturam, et illius quo auctore sunt potestatem, omnia habent. Aeque etenim universa subiecta ejus potestati sunt, ut scilicet, sicut quaecumque fuerunt, possunt non fuisse, et quaecumque sunt vel erunt, possunt non esse».

35. Guglielmo di Auxerre, *Summa Aurea*, lib. I, tr. XI, c. VI, ed. cit. pp. 214-15; però vedi le affermazioni più nette dell'*abbreviatio* della medesima questione (ivi, App. XXX, pp. 331-32).

36. Interessanti le osservazioni di R. Sorabji, *Time creation and the continuum*, London 1983, part. pp. 258-61, 264-67.

Il problema del potere divino sugli avvenimenti che per noi fanno parte del passato era stato vivacemente agitato da san Pier Damiani, che si esprimeva con la consueta energia. Per l'umana logica, egli dice, tutto è conoscibile mediante sillogismi. Ma Dio non si cura dei tentativi umani di imbrigliare il suo potere: facciano pure, i *dialectici*, i loro sillogismi, e dimostrino che se una donna partorisce deve prima aver avuto rapporti con un uomo. L'onnipotenza divina può distruggere in qualsiasi momento tutta l'apparente *vis inexpugnabilis* di simili argomenti[37]. Anche ciò che agli occhi umani può sembrare assolutamente incomprensibile va ammesso, in grazia della assoluta potenza e libertà divine. Del resto, se tale concetto può sorprendere nell'ipotesi dell'esistenza di Roma, è molto più accettabile per i cristiani sotto la forma della resurrezione di Lazzaro.

Dunque, rispetto alla successiva teoria della *potentia Dei absoluta*, Pier Damiani avrebbe posto una pietra miliare: Dio non è limitato nemmeno da ciò che ha concesso che avvenisse. Nel conflitto tra onnipotenza ed infallibilità, Damiani sembra aver scelto di privilegiare la prima; del resto, l'enfasi sulla infallibilità si traduce quasi necessariamente nell'enfasi sulla coerenza, ed implica quindi che in qualche modo si pensi di 'valutare' le azioni divine. Il problema, per inciso, attraversa nella chiesa di Gregorio VII una fase terrena e vivace: il pontefice stesso – ed in particolare un pontefice che desiderasse parzialmente modificare i decreti dei suoi predecessori – dovendo affrontare all'interno ed all'esterno della Chiesa il di-

37. Cfr. Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, c. VIII, par. ult., PL CXLV, coll. 607-9 e c. X, coll. 610-11. Qui, dopo aver ricordato vari miracoli, Damiani esplode (col. 611): «Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici, ipsi viderint; veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes, et ut illis videtur inevitabilia concludentes, ac dicant: si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit. Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Et quidem poterat Deus, et fetare virginem ante ruinam, et reparare virginem post ruinam... Et certe mirabilius est, et valde praeccelentius, virginem incorruptam manere post partum, quam corrupta ad virginale decus redire post lapsum; quia et majus est, quemlibet clausis januis ingredi, quam eas, quae patuerit, januas claudi». La proposizione «si natus est morietur, si peperit cum viro concubuit» è offerta come esempio di *argumentum necessarium* da Mario Vittorino, *Explanationes in Ciceronis Rethoricam*, I, 29 (in C. Halm, *Rhetores Latini minores*, Leipzig 1863, p. 232).

lemma della inconciliabilità di onnipotenza ed infallibilità[38]. Anche il papa (come Vicario di Dio) dispone di un potere *sine pondere, numero et mensura*, come dirà alle soglie del secolo XIV Egidio Romano; né per il papa, né per Dio, ciò che gli uomini intendono con *pondus, numerus e mensura* può assurgere a criterio della infallibilità. Nel *De divina omnipotentia* non opera il concetto di *potentia absoluta*, ma vi si troverebbe comunque la premessa della linea seguita nel XIV secolo – ad esempio da Giovanni di Mirecourt[39].

Senonché tale asse ha preso a vacillare, e, come gli argomenti dei *dialectici*, non sembra più essere *inexpugnabilis roboris*. Innanzitutto, un esame più accurato dell'opera di Giovanni di Mirecourt ha condotto ad una revisione del giudizio tradizionale sul suo radicalismo[40]. Una recente interpretazione[41] del *De divina omnipotentia* ha poi individuato anche nell'onnipotentismo di Pier Damiani un senso differente, ed in certo modo anticipatore degli sviluppi che per ora abbiamo considerato secondo la linea Anselmo - Alessandro di Hales. Le due reinterpretazioni, separatamente, convergono: resterebbe il collegamento fra XI e XIV secolo, ma con segno contrario.

Il nocciolo dell'accennata rilettura del *De divina omnipotentia* mette in luce i seguenti punti: vi sono cose contingenti, nel senso che possono accadere o non accadere; che sono tali però fino al momento in cui accadono, dopodiché è loro propria una necessità condizionata, di seconda specie: ovvero l'essere accadute. La modificazione del passato può dunque essere, al più, una modificazione degli effetti di un avvenimento passato. Messa in tali termini, prestando cioè a Damiani concetti come 'necessità condizionata', che solo l'ingresso di Aristotele immetterà con decisione nelle speculazioni dei

38. Vedi B. Tierney, *Origins of papal infallibility, 1150-1350*, Leiden 1972, pp. 178-9, per la esasperazione del paradosso ai tempi di Giovanni XXII.

39. Vedi ad esempio i giudizi di L. Baudry, *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à Guillame d'Ockham*, Paris 1936, pp. 39-40; o di F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, Baltimore 1959, p. 107.

40. Cfr. *infra* p. 115 e n. 21; Courtenay, *John of Mirecourt*, citato; R. Van Neste, *A Reappraisal of the Supposed Skepticism of John of Mirecourt*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» XLIV (1977) pp. 101-26.

41. Cfr. L. Moonan, *Impossibility*, citato.

teologi, la posizione del *De divina omnipotentia* appare prossima a quella della *Summa* halesiana; Damiani non utilizza il concetto di *potentia absoluta*, ma sembra aver in mente qualcosa di simile a ciò che poi intenderà Ockham. Il dilemma di Gerolamo viene così risolto attraverso i concetti di contingenza e necessità: non essendo Dio minimamente vincolato quanto alla creazione, egli avrebbe potuto creare un mondo diverso da quello che effettivamente ha creato, in cui la ragazza in questione non sarebbe mai stata *corrupta*, Roma mai fondata, Lazzaro mai resuscitato, e così via. Dio non ha dunque il potere di cambiare il passato, la sua eterna *ordinatio*: ma avrebbe potuto realizzare una *ordinatio* differente. L'essere che è, in altri termini, non è tutto e solo l'essere possibile, ma una parte di questo, la parte che il volere divino ha portato e mantiene all'esistenza.

Tale interpretazione del pensiero di Damiani sembra effettivamente evitare complicazioni teologiche quali la necessità di spiegare perché Dio dovrebbe tenere un atteggiamento 'capriccioso', o di giustificare l'apparente collocazione di Dio nel flusso del tempo (pur sollevandone altri, massime il problema del libero arbitrio). Ma soprattutto, ai nostri fini, essa istituisce una supposta 'linea di sviluppo' verso il concetto di *potentia Dei absoluta* (le cui tappe fondamentali si troverebbero nelle opere di Anselmo e Tommaso) ben diversa dalla linea evolutiva tradizionalmente raffigurata.

Questo costituisce al tempo stesso la forza e la debolezza della tesi: poiché Damiani, a mia conoscenza, non è stato utilizzato da alcuno dei pensatori medievali che hanno poi sviluppato la teoria della *potentia Dei absoluta* di cui nei suoi scritti si troverebbe l'anticipazione; e poiché Damiani nettamente avversa l'*argumentum principale* che Tommaso porterà per risolvere la questione: che Dio cioè non possa fare quanto implichi contraddizione[42].

La teoria della *potentia Dei absoluta* è stata spesso accostata dagli storici, a volte identificata con il principio che Dio possa realizzare 'tutto ciò che non implica contraddizione'. Questo concetto non copre tuttavia un definito insieme di e-

42. Cfr. Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, c. VII, PL CXLV, col. 608.

venti, come ad esempio accade per le impossibilità determinate dalle leggi di natura. Sovente il principio di non contraddizione funge semplicemente da 'criterio regolativo' per giudicare della possibilità degli eventi esaminati sotto le altre condizioni; assume cioè quel carattere completamente formale che consente il suo impiego 'sotterraneo'[43].

Il principio e la distinzione non sono però legati *ab origine*, di modo che l'uno verifichi la applicazione dell'altra. Se si esamina, ad esempio, la soluzione che Ugo dà al problema 'se Dio possa mutare il passato', e la si accosta a quella di Tommaso, si vedrà come il primo si avvale della idea di *potentia absoluta* ma non del principio *Deus potest quidquid non implicat contradictionem*; mentre l'Aquinate impiega il principio, senza che ciò lo conduca ad utilizzare la distinzione[44].

3. *Ordine* vs. *disordine*

Tommaso, introducendo vigorosamente il principio di non contraddizione nella 'questione della vergine', ha rotto il nes-

43. Durando di san Porziano, per esempio, presenterà i termini *absolutus* e *ordinatus* non inseriti nella formula della distinzione, ma impiegati con il loro semplice valore lessicale, privilegiando appunto – per esprimere qualcosa di molto vicino ai concetti di *potentia Dei absoluta* ed *ordinata* – il principio di non contraddizione. Cfr. *Sent.* I, d. 42, q. 2 (*In P. Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IIII*, Venetiis 1571 – anast. Gregg, Ridgewood, 1964 - f 111 va-b): «Alio modo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed absolute secundum habitudinem terminorum qui sibi invicem non repugnant, sicut possibile est hominem esse animal... et per oppositum dicitur aliquid impossibile ex repugnantia terminorum, ut ternarium esse parem... Hoc supposito dicendum quod Deus potest quaecumque sunt possibilia secundo modo, quamvis sint impossibilia primo modo, et impossibilia naturae, quae autem sunt impossibilia secundo modo [*scil.* quia contradictionem implicant ex natura terminorum] non sunt Deo possibilia, non propter diminutionem vel imperfectionem divinae potentiae sed propter incompossibilitatem quae est in re».

44. Ugo di saint-Chér, *Sent.* I, 42, 1, ad 4 (ed. cit., pp. 534-5; cfr. le osservazioni di pp. 529-30); Tommaso d'Aquino, *Quodlibet* V, q. 2, a. 1 *Opera omnia*, III, p. 466: «... in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et corporis... Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro; et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare; non enim potest facere ut iam ea quae est cognita a viro non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis et hoc est simul esse et non esse; et eiusdem rationis est, quod fuit, non fuisse».

so fra *potentia absoluta* ed onnipotenza[45]. Spesso, come si è accennato, la ricostituzione della verginità perduta viene accostata alla guarigione del cieco[46]; fra gli argomenti *pro*, si trovano sovente esempi di miracoli, come la resurrezione di Lazzaro[47]. Tommaso separa i due piani del discorso, applicando il concetto di contraddizione, e tenendo così il miracolo – la ricostituzione della integrità fisica – al di qua del discrimine stabilito dal principio di non contraddizione. Anche se solita-

45. Non è fra gli scopi di questo studio riconsiderare puntualmente la posizione tomista. L. Moonan ha analizzato l'uso dei concetti di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* da parte dell'Aquinate (cfr. il citato *St. Thomas on Divine Power*), ed in sostanza mi pare si possano accettare le sue principali conclusioni (quanto al pensiero di Tommaso, non quanto alla storia della distinzione). Per Tommaso, la distinzione è un «modo di dire» (*De potentia*, I, a. 5 *Opera omnia* III, p. 190: «absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata»); con essa non si indica che una logica possibilità di altri mondi, il che è garanzia (come poi sarà per Leibniz) della contingenza di quello esistente. Dire, come Tommaso nella *Summa Theologiae*, che Dio «potuit alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum», significa svuotare il concetto di *potentia absoluta* di ogni 'effettiva' dirompenza; il piano della eterna preordinazione è il piano della *potentia ordinata*, ed include ogni variazione e sospensione delle leggi che stabilisce. Vedi Moonan, *St. Thomas*, cit., pp. 397-99. È dunque vero, quanto a Tommaso, che non si debba parlare di potere 'assoluto' e potere 'ordinato' come di due poteri o due livelli di attività divina (cfr. ivi, p. 405).

Tuttavia, i risultati del mio lavoro potranno essere forse utili per rivedere alcune linee della interpretazione più generale offerta da Moonan (che, ripeto, con riferimento a Tommaso mi pare sostanzialmente condivisibile). In particolare, Moonan coglie una 'incoerenza', un possibile «bad misunderstanding» nel modo in cui il giovane Tommaso presenta la distinzione (cfr. pp. 379-82); parrebbe (questa è la mia opinione) che nelle *Sentenze* Tommaso abbia in mente, più che il senso 'metodologico' in seguito approfondito, una opposizione di *absoluta* a *ordinata* molto vicina alla opposizione di *extraordinaria* a *ordinaria* (termine, questo, che gli capita di impiegare). Il fatto, inaccettabile per Moonan, sembra invece inquadrarsi nella dialettica fra due linee di sviluppo della distinzione, che si è venuta in questo studio delineando. Tommaso, se così è (ed accenno solo ad una interpretazione da perfezionare, e di cui si riparlerà nel seguente paragrafo 5), verrebbe allora modificando una distinzione (che in definitiva poi abbandonerà, o quasi) che gli si presenta, verso il 1260, anche come opposizione di *modi agendi*; seguendo in questo Alberto, e come lui esitante, egli la accoglie invece come distinzione di *modi loquendi*, ponendosi sulla via che percorrerà anche Ockham. Cfr. Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 250, 263 n. 28.

46. È il caso di Ugo di saint-Chér; cfr. il mio *Potentia conditionata*, cit., p. 535.

47. Per esempio, cfr. Riccardo di Middletown, *Sent.* I, d. 43 p. 7 (Brescia 1591, p. 387).

mente il problema è sollevato in modo incidentale (non avviene cioè – per lo meno fino al XV secolo – di imbattersi in asserzioni del tipo «miracolosamente, cioè *de potentia absoluta*...»), il miracolo appare spesso incontestabilmente come la più evidente manifestazione della *potentia absoluta* di Dio. È proprio tale schema, che pone *absoluta* come equivalente ad *extraordinaria*, che verrà superato dalla versione occamiana della distinzione: il miracolo è una manifestazione della *potentia ordinata Dei*, non della sua *potentia absoluta* (di cui è solo un *indice*). Ciò dipende dalla natura del concetto di *potentia absoluta*: che diviene un 'modello', non la descrizione di un potere reale, 'maggiore' del potere 'ordinato'. *Potentia absoluta* e *potentia ordinata* divengono così due 'aspetti' logicamente successivi della onnipotenza divina; la quale si scioglie dalla immediata, semplice identificazione con la *potentia absoluta*. Su questa via, il contributo di Ockham approfondirà una riflessione tradizionale, che da Anselmo a Tommaso, da Alessandro di Hales a Pietro di Trabibus, aveva già imboccato una direzione analoga.

Molto si è insistito su questo carattere della distinzione, e sulla congruenza delle origini con gli sviluppi trecenteschi (soprattutto occamiani). È dunque di grande interesse verificare le ipotesi relative alla genesi della teoria. Eppure, accanto alla idea di una *potentia absoluta* identica, quanto all'agire, alla *potentia ordinata* (ad una *potentia absoluta* che logicamente 'viene prima'), perdura nel XIII e nel XIV secolo l'idea di una *potentia absoluta* maggiore, ma *compossibile* e *non* coestensiva alla *potentia ordinata*.

Una dimostrazione *e contrario* della verità dell'ultima affermazione si ritrova negli scritti di coloro che si oppongono alla distinzione, *proprio perché intesa in questo secondo modo*.

Enrico di Gand, in un *Quodlibet* del 1288, che è davvero un testo fondamentale per la storia dell'idea di *potentia absoluta*[48], rifiuta di riferire la distinzione a Dio sulla base appunto della inammissibilità (pena il trovarsi di fronte ad un Dio

48. Edito da John Marrone, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope: A Quodlibetal Question of Henry of Ghent*, «Medieval Studies» XXXV (1975) pp. 7-27.

'imperfetto') di concepire 'due modi' di agire divino. Ora, rappresentarsi il miracolo non come una parte della *ordinatio divina*, ma come estraneo ad essa, come intervento improvviso ed *extra ordinem*, e qualificare un simile intervento come azione *de potentia Dei absoluta*, rischia di condurre la distinzione al consueto inaccettabile corto circuito: poiché o Dio ha da sempre decretato, onnisciente onnipotente ed eterno qual è, ed allora non può agire altrimenti che *de potentia ordinata*, né 'comportarsi' in modo diverso da come 'si comporta'; ovvero, al contrario, Dio conserva la propria libertà nei confronti del creato, attraverso l'azione *de potentia absoluta*, rimettendoci però in perfezione. È fra quella Scilla e questa Cariddi che la distinzione si trova a navigare, espressione essa stessa della difficoltà di conciliare infallibilità con onnipotenza.

Il problema della distinzione *potentia absoluta/potentia ordinata* appare inoltre 'condizionato' dal problema della misericordia e della giustizia divine.

Secondo Anselmo, non vi è nulla di necessario, nulla di impossibile, se non ciò che Dio vuole che sia tale; ciò che egli vuole, inoltre, non può che essere massimamente giusto, anche se a noi non è dato conoscerne i motivi [49].

Gregorio da Rimini, ancora nel 1344, riterrà di poter identificare la distinzione con la coppia *potentia/iustitia*:

> Huic distinctioni satis concordat cum alia antiqua, qua dictum est quod quaedam Deus non potest de iustitia quae potest de potentia [50].

In tal modo, il problema della *potentia ordinata* diventa un problema di 'rispetto' dell'ordine, ma soprattutto di congruenza dell'agente. *Potentia absoluta* indica allora un potere che si estende oltre i limiti del lecito, il potere di trasgredire una norma, in definitiva di 'peccare'.

49. Anselmo d'Aosta, *Cur Deus Homo*, II, 17 (*Opera omnia*, II, 122): «Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem alienum est a veritate»; *Cur Deus Homo*, I, 8 (ivi, II, 59): «Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque Dei numquam est irrationabilis».

50. Gregorio da Rimini, *Lectura*, cit., I, dd. 42-44, q. 1 a. 2, resp. (p. 368).

Così intende la distinzione Enrico di Gand[51]. E considerazioni di tal genere inducono Bonaventura a rifiutare la distinzione. Così rigorosamente impostata, la distinzione diventa una opposizione fra 'pianificato' e 'non pianificato', 'ordinato' e 'disordinato'. Dio *negare se ipsum non potest*, afferma san Paolo; di conseguenza occorre pensare che non possa agire che 'ordinatamente' – che vale qui tanto «secondo un piano» quanto «correttamente»:

> Haec distinctio non videtur esse conveniens, quia nihil potest Deus quod non possit ordinate. *Posse* enim *inordinate facere* est *non posse*, sicut *posse peccare* et *posse mentiri*. Unde nec potentia *absoluta* nec *ordinata* potest mentiri[52].

Mi pare che Hamm abbia ragione[53] a ritenere questo testo indicativo (negativamente) di un uso corrente della distinzione. Ma ora mi preme maggiormente notare come il rifiuto bonaventuriano della validità della distinzione presupponga che con essa si intenda definire non un potere logicamente precedente (la *potentia absoluta*) il solo e vero potere di Dio (la *potentia ordinata*), ma un possibile alternarsi di due modi di agire: 'secondo' e 'contro' le regole, appunto. Tale è il senso della equivalenza fra *potentia absoluta* e *posse peccare*; ed è il motivo per cui Enrico di Gand non ha difficoltà ad ammettere, di converso, che il papa – come qualsiasi essere umano – possa agire *de potentia absoluta*. Al contrario di Dio, il papa non ha né le possibilità né gli obblighi derivanti dall'essere perfetto.

Potentia absoluta definirebbe allora – nella concezione che Bonaventura ed Enrico rigettano – un insieme più ampio ed

51. Vedi anche la *quaestio* 2 del *Quodlibet* XI (*Quodlibeta Mag. Henrici Goethals a Gandavo*, Parisiis, Jo. Basio Ascensio, 1516, f. 440r): «Et sic absolute dico quod Deus nullo modo potest facere aliquid quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere: et quicquid facere potest, si faceret, deceret eum facere, et non nisi secundum ordinem decentem faceret. Unde si potest Deus Petrum damnare et Iudam salvare de potentia absoluta, hoc non est nisi quia deceret eum facere hoc secundum ordinem alique iustitie si faceret, nec aliter posse illud facere. Et sic *nihil potest Deus facere de potentia absoluta, quin illud potest facere de potentia ordinata*: licet secundum alium ordinem» (corsivo mio).

52. Bonaventura da Bagnoregio, *Sent.* I, d. 43, dub. 7, *Opera omnia*, vol. I, Quaracchi 1882, p. 778a.

53. Hamm, *Promissio*, cit., p. 473, n. 482.

ugualmente realizzabile di quello coperto dalla *potentia ordinata*; i due insiemi non comunicano: dato un *ordo*, non vi è alcunché possibile tanto *de potentia ordinata* che *de potentia absoluta*. La speculare posizione di Bonaventura afferma invece la identità dei due ambiti in Dio.

4. *Una origine giuridica?*

Il concetto di *potentia absoluta* non ebbe però esclusivamente un uso teologico; parallelamente si ritrova la distinzione in un contesto giuridico, nel quale essa svolge prima di tutto la funzione di 'descrizione' delle forme della sovranità. Uno studio terminologico potrebbe mostrare le connotazioni giuridiche degli stessi termini, in particolare di *ordinatus*[54].

Presso i canonisti del XIII secolo, si trova un uso interessante e 'precoce' della distinzione: essa appare legata a due direzioni concettuali, entrambe rinvenibili in Graziano, entrambe interpretazioni di una *auctoritas*. In primo luogo, l'asserzione di Paolo: *omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*[55]. Gli eventi possibili sono superiori agli eventi che si verificano. La seconda, è una esortazione di Ambrogio: *Novit Deus mutare sententiam, si tu noveris emendare delictum*[56]. La garanzia dell'efficacia del pentimento e della preghiera sta nella possibilità di un processo di domanda-risposta che abbia per interlocutore Dio.

Trasposta sul terreno giuridico, ed indirizzata su tali binari, la distinzione si applica al duplice potere del papa.

Nei canonisti soprattutto è evidente quel legame fra problematiche terrene e teologiche, che era stato suggerito dalla lettura di Pier Damiani. Invano si cercherà, nei locupletissimi *indices* delle edizioni seicentesche dei glossatori e dei ca-

54. Per qualche indicazione, cfr. il citato *St. Thomas* di L. Moonan, p. 370; vedi anche R. Busa, *Ordo dans l'oeuvre de st. Thomas*, in *Ordo*. Atti del II Colloquio del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, vol. I, 1982, pp. 59-184; e le voci *Absolute ordinarii* ed *Absolutus* in J. Balon, *Grand Dictionnaire du Droit du Moyen Age, Ius Medii Aevi* 5, fasc. 1, Namur 1972, pp. 99-101; P. Michaud Quantin, *Etudes*, cit., pp. 85-102 (v: *Ordo et ordines*).

55. *1 Cor.* 6,12, cit. da Graziano, *Decretum*, *De penitencia* I, 64, ed. Friedberg, Leipzig, 1922, col. 1181.

56. *In c. 1 Lucae*, cit. da Graziano, *op. laud.*, c. 65, col. 1177.

nonisti, la voce *Deus* o *potentia Dei*; i concetti che ci interessano si trovano invece nelle discussioni a proposito delle forme che assume il più divino dei poteri terreni.

Oltre agli articoli di fede, dice il cardinale Ostiense commentando una Decretale di Gregorio IX, vi sono molte cose rispetto alle quali il papa non ha potere di *dispensatio* (per esempio, alcuni principi delle regole monastiche, gli statuti dei quattro concili – per lo meno *in his quae fidem tangunt* –, e così via). In questo contesto, egli discute il nesso tra potere divino e papale, ed il parallelo tra *plenitudo potestatis* e *potentia absoluta*:

> Quod autem hic dicitur dominum papam dispensare non potest, quod monachus habeat proprium, vel contra votum castitatis veniat, de plano concedit T.
>
> (...) Alii dicunt, quod licet votum sit de substantia monachatus, tamen hoc potest de plenitudine potestatis, q.d. non de potestate ordinaria, sed de absoluta, secundum quam potest mutare substantiam rei (...) Nec obstat quod hic dicitur, quia quod sequitur possit, exponendum est, i., potentiae suae non congruit, sic exponitur illud Hyeronimi. Cum Deus omnia possit, hoc solum non potest, suscitare virginem post ruinam... Vel hoc non potest Papa sine causa, sed ex magna, et Deo magis placente hoc posset [57].

Il valore del concetto di *potentia absoluta*, che a detta di J. A. Watt costituisce «il contributo più personale dell'Ostiense al bagaglio ideale dei canonisti sul potere del papa» [58], viene ribadito in questi termini:

57. Enrico di Susa, Cardinal Ostiense, *In Decretalium libros Commentaria, De statu monachorum et canonicorum regularium*, c. *Cum ad* (III, 36, 6, 29-32), Venetiis 1631 [anast. Torino 1965], p. 134. Cfr. l'analogo commento di Bernardo di Botono Parmense, *In Decretalium libros*, III, 35,6, c. *Cum ad*, Venetiis 1584, col. 1297.

Cfr. il giudizio di J.A. Watt *Hostiensis on Per Venerabilem*, in B. Tierney e P. Linehan, eds., *Authority and Power. Studies... presented to Walter Ullmann*, Cambridge 1980, pp. 112-3: il c. *Proposuit* della *Per Venerabilem* «was also much cited in discussion because it contained another of the classical formulations of papal sovereignity: '(nos) qui secundum plenitudinem potestatis de iure supra ius dispensare'. Because of this formula, Hostiensis' commentary was primarily about dispensation, about the papal potestas absoluta, i.e. being solutus a legibus, about the supreme legislative power».

58. J.A. Watt, *The Use of the Term 'plenitudo potestatis' by Hostiensis*, in *Proceedings of the 2nd Int. Congress of Medieval Canon Law*, Roma 1965, pp. 162-87 (pp. 172-3). A p. 166: «Hostiensis' view of the *plenitudo potestatis* however is of more significance than as being merely an ample and rethorical restatement

Circa tale matrimonium possumus statuere quidquid placet de potestate nostra absoluta, id est, de plenitudine potestatis [59].

Ricapitolo brevemente gli elementi suggestivi, che rendono auspicabile uno studio analitico della questione. Il termine *ordinatus* presenta forti connotazioni giuridiche; lo stesso si può dire di *absolutus* [60]. La distinzione *potentia absoluta/ordinata* compare in ogni caso in questa forma in testi canonistici, mentre nello stesso periodo Ugo di saint-Chér oppone *absoluta* a *conditionata*. Lo stesso Ugo, uno dei primi teologi ad avvalersi della distinzione, è *doctor utroque iure*. Alessandro di Hales, che ci è apparso più cauto di Ugo nell'identificare *potentia absoluta* con onnipotenza, indica forse con il rifiuto della prospettiva 'giuridica' quanto grande sia il debito della teologia verso il diritto:

Ad illud ergo quod obicit quod 'non potest fieri nisi quod iustum est', intelligitur: 'non potest fieri nisi ordinate'. Unde quamvis homo dicatur posse de iure et posse de facto, dicitur tamen legaliter: hoc solum possumus quod de iure possumus; tamen in Deo idem est posse de facto et posse de iure, secundum quod ius dicit condecentiam bonitatis divinae [61].

La distinzione mostra inoltre di continuare ad essere un *topos* classico delle formulazioni relative alla sovranità papale nei testi dei canonisti [62], mantenendo i caratteri della distinzio-

of an already existing position. Il was he, it seems, who was the first to introduce a new clarification of the concept by introducing a distinction between two sorts of power exercised by the pope. There was his ordinary power, 'potestas ordinaria' or 'ordinata', when by virtue of his plenitudo officii, he acted according to the laws already established. There was also his absolute power, 'potestas absoluta', when by virtue of his plenitudo potestatis, he passed over or trascended existing laws».

59. Ostiense, *Summa*, III, 32,7, f. 114vb-115ra; vedi anche in Watt, *The use of the term*, cit., Appendice B, pp. 178 ss., l'elenco dei 71 contesti, in cui l'Ostiense si vale del concetto di *plenitudo potestatis*.

60. Watt, *op. laud.*, p. 167: «'Absolute' here [cioè nell'Ostiense] derived from 'legibus solutus' = 'solutus a legibus' = 'absolutus': a Roman law origin».

61. Alessandro di Hales, *Summa theologica*, pars I, inq. I, tr. IV, q. 2 (141), Quaracchi 1924, t. I, p. 220.

62. Così Giovanni d'Andrea commenta un luogo dell'*Extravagans* di Giovanni XXII che tratta della concessione delle prebende: ove il testo sostiene, che il principe non deve mutare la destinazione dei benefici *ordinatione nostra distribuiti*, Giovanni glossa: «*Ex ratione* scil. iuris, secundum quam Principes licet solutus legibus profitetur se velle vivere, C. de II.I. digna vox, nec ulta iuris tramite deviare...

ne 'giuridica': in particolar modo la sua affinità con la distinzione *extraordinaria/ordinaria*, e la sua applicabilità alle azioni di un essere umano.

5. *Una questione domenicana*

Se nel XIV secolo il problema della *potentia Dei absoluta* può sembrare prevalentemente interno all'ordine francescano, nel corso del XIII esso è oggetto di analisi anche fra i seguaci di san Domenico; forse per una breve stagione, e forse tra le polemiche.

Cercando presso Alberto Magno la definizione del problema, ci si imbatte in una alternanza di atteggiamenti, paragonabile a quella che ci è accaduto di notare in Bonaventura. Alberto esita; e la sua esitazione a me pare un indice della difficoltà di maneggiare dei concetti 'nuovi', che sono in bilico su di una cresta, volendo sfuggire la 'diminuzione' di Dio ma rischiando di antropomorfizzare la sua figura oltre i desideri del teologo. Temendo il Dio-Sovrano forse più ancora del Dio-Orologiaio, Alberto si vale dunque, da un lato, della distinzione per risolvere questioni specifiche; ma appare molto cauto in sede definitoria.

A proposito del destino di Giuda – e quindi della corrispondenza tra merito e premio – Alberto ritiene infatti di poter dire che *de potentia absoluta* Dio può salvare Giuda, benché ciò sia impossibile *de potentia praeordinata et disposita.* Entrambi questi poteri (letterale: *utraque istarum potentiarum*) reggono infatti il verbo *posse*: ma la *praeordinatio* e la *dispositio* divine contemplano la retribuzione dei meriti di ognuno[63].

alias immo vult optinere quod suae leges volunt in corpore... et talis voluntas in eo appellatur potestas ordinata: ex voluntate autem illa, solutaque potestate, qua cunctis praeminet, talis mutatio de qua sequitur fieri potuisset de rescript. quia per ambitiosam lib. 6 et ar. de paen. dis. 3...» (*In Extravagantes Iohannis XXII... commentaria*, IV, *De concessione praebendarum*, Venetiis 1584, coll. 52-3). Cfr. anche F. Oakley, *Jacobean Political Theology*, cit.

63. Alberto Magno, *Summa Theologiae*, pars I, tr. 19, q. 77, *Opera omnia*, vol. XXXI, p. 814: «...Judam potuit suscitare de potentia absoluta, sed non potuit de potentia praeordinata et disposita: utramque enim istarum potentiarum potuit copulare hoc verbum *potuit*: de potentia enim praeordinata et disposita vult reddere unicuique secundum merita».

Quando invece – solo poche pagine dopo – si tratta di definire tale duplice potenza di Dio, o di comprendere come si possa concedere a Dio la libertà di fare cose diverse da quelle che fa senza tangere la sua perfezione, Alberto è meno sicuro, anche nella scelta dei termini.

La distinzione gli appare allora solo un modo di rappresentarsi l'azione divina, modo che occorre impiegare con attenzione:

> ... in hac quaestione valde caute loquendum est, quod nihil ita attribuatur potentiae, quod per illud veritati detrahatur vel bonitati eius [64].

In quanto ancora modellata sulla distinzione fra *posse de potentia* e *posse de iustitia*, la considerazione di una *potentia Dei absolute accepta* e di una *potentia* intesa *ut disposita et ordinata secundum rationem scientiae et voluntatis* non è più una opposizione fra due ordini (di eventi, azioni, regole); quanto piuttosto una sequenza (logica) nel corso della quale il potere divino si determina in accordo alle divine sapienza e volontà [65].

Nel Commento alle *Sentenze*, che sembra redatto verso la metà del secolo, circa venti anni prima della *Summa Theologiae* [66], Alberto già si era occupato del problema; in due passi diversi, troviamo ancora due affermazioni di segno opposto.

64. Ivi, q. 78 (p. 832).

65. *Ibidem*: «Ad hoc dici consuevit, quod potentia Dei potest accipi absolute, et potest accipi ut disposita et ordinata secundum rationem scientiae et voluntatis. Si accipitur absolute: tunc, ut dicit Damascenus, accipitur ut pelagus potestatis infinitae, et tunc nihil est quod non possit. Si autem accipitur ut potentia disposita et ordinata, secundum providentiam et bonitatem: tunc dicitur, quod potest facere ea quae potentiae sunt, et non ea quae impotentiae. Unde sic non potest facere majorem se, nec potest facere contra ordinem veritatis suae, et sic non potest facere esse et non esse simul de eodem, vel alia opposita esset simul: quia faceret contra veritatem ordinations suae. Sed videtur mihi quod in hac quaestione valde caute loquendum est...».

66. E. Gilson, *La philosophie*, cit., tr. it. p. 612; restano dei dubbi sull'autenticità della *Summa*; cfr. A. Hufnagel, *Zur Echtheitsfrage der Summa Theologiae Alberts des Grossen*, «Theologische Quartalschrift» CXLVI (1966) pp. 8-39; Courtenay, *The Dialectic*, cit., p. 261, n. 22; p. 262 n. 26 (di Courtenay condivido evidentemente l'osservazione: «It is curious that those most responsible for perfecting the distinction in the thirteenth century were Dominicans: Hugh of St. Chér, Guerric of. St. Quentin, Albertus Magnus and Thomas Aquinas, while most suspicious of its value have usually been associated with the augustinian tradition: Bonaventure, Richard Rufus, and Henry of Ghent», p. 263).

La prima indicazione proviene dal libro I, e si trova nel commento alle famose distinzioni di Pier Lombardo riguardanti la divina onnipotenza. Alberto imposta la questione *utrum Deus possit alia quam quae facit* sulla soluzione di quello che per lui è un paralogismo: Dio non può che agire in modo giusto, dunque Dio non ha scelta. L'affermazione *Deus non potest nisi quod iustum et bonum est fieri* va intesa non come se esistesse un *bonum* indipendente dalla potenza divina; *est* non offre determinazioni temporali con cui debba misurarsi l'azione di Dio: per cui il corretto modo di esprimere il concetto sarebbe, 'Dio può fare solo ciò che *sarebbe* buono e giusto, *se avvenisse*'. Questo, dice Alberto, è il solo modo per evitare una catena di errori del genere che (dicono) aveva professato Pietro Abelardo[67].

Alla confutazione del vecchio errore di Abelardo, spettro che continua ad aggirarsi anche oltre il Vico degli Strami, Alberto non ritiene però utile il concetto di *potentia absoluta/ordinata* (in questo caso opposta a *potentia coniuncta actui*)[68].

Purtuttavia è proprio nel III libro del Commento alle *Sentenze* che Alberto esplora il tema della *potentia absoluta* con la maggior nitidezza. La possibilità divina di agire diversamente può concedersi solo astraendo dalla eterna organizza-

67. Alberto Magno, *Sent.* I, d. 43, q.un, *Opera omnia* vol. XXVI, p. 377: «... solvit Magister... et intentio suae solutionis consistit in distinctione huius propositionis, non potest Deus facere nisi quod iustum et bonum est fieri. In hac enim locutione ponitur hoc verbum, *potest*, quod habet vim ampliandi, et ponitur circa Deum ut potentem: et hoc quod dico, *iustum et bonum est fieri*, cadit sub hoc verbo *potest*, sicut materia in qua terminatur actus illius potentiae quam copulat verbum *est*: ergo duplex est locutio, scilicet quod potest intelligi, quod prius cadat sub verbo habente vim ampliandi antequam restringatur a verbo *est*, ad praesens *iustum et bonum*: et tunc ly *est* non copulabit praesens tempus, sed tempus confusum, respondens potentiae: et tunc vera est sub sensu quem ponit Magister, non potest Deus etc., id est non potest facere nisi quod bonum et iustum esset, si fieret. (...) Eadem penitus solutio est in argumento secundo et tertio... aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non... Et applicat Magister eandem solutionem quae prius est posita: et addit quod hoc verbum *debet* male sonat de Deo, quia non obligetur nisi forte ex promisso. Dicitur autem iste error fuisse Magistri Petri Abaelardi».

68. *Ibidem* (segue immediatamente il precedente): «Item Notandum quod ista objecta quidam aliter solvunt per aequivocationem potentiae, dicentes, quod cum dicitur: Non potest Deus facere nisi quod facit, si intelligatur de potentia coniuncta actui, vera est locutio; si autem de potentia absoluta, falsa est. Sed haec solutio non dissolvit: quia obiectio procedit de potentia simpliciter».

zione del creato. In quanto (logicamente) precedente la 'scelta' di un ordine, la *potentia absoluta* di Dio è il luogo della praticabilità di tutti i possibili; non il luogo della divina onnipotenza, poiché essa, identica alla sapienza ed alla volontà, e come i due ultimi attributi, eterna, si esplica ed estende solo nella *ordinatio*. L'ordine eternamente disposto include allora anche quelle che a noi sembrano 'infrazioni' di esso (come i miracoli). Un mutamento di quest'ordine è impossibile, benché si possa ipotizzare un ordine differente: *potentia absoluta* e *potentia ordinata* (o, secondo la terminologia che Alberto in questo caso adopera, *potentia antecedens sapientiam* e *potentia operans*) non sono compossibili: la distinzione è accettabile *divisim*, come 'modo di dire' (umano), non 'di agire' (divino)[69].

Confrontando quest'ultima posizione con il precedente passo della *Summa Theologiae*, si può aver l'impressione che Alberto sia divenuto, con gli anni, meno sicuro delle potenzialità e della ortodossia della distinzione. Lawrence Moonan ha creduto di rinvenire una simile evoluzione in Tommaso[70]. Forse, almeno per la *Summa* albertina e per il *Quodlibet IV* e parte della *Summa Theologiae* tomisti, vi è la possibilità di in-

69. Alberto Magno, *Sent.* III, d. 20, B, a. 3, *Opera omnia*, vol. XXVIII, pp. 358-9: «Dicendum quod una et simplex est Dei potentia: sed tamen potest dupliciter considerari, scilicet ut exsequens sapientiae praevisionem et ordinationem, et sic videtur quod non fuit alius modus possibilis nostrae liberationis, quam praevisus est a sapientia ordinante: sed tamen potuit esse alius modus praevisus, et tunc potentia operans alium exsequeretur. Aliter consideratur secundum quod antecendenter se habet ad sapientiam: potest enim Deus facere quae per sapientiam omnia ordinantem, non ordinavit se facturum: et de hac potentia loquendo, alius fuit modus possibilis: et de hac possibilitate loquuntur Sancti plerumque. (...) potentia Dei immutabilis est: quia si daretur quod fuit de alio modo, sequeretur quod numquam fuit de isto: licet enim utraque istarum possibilis sit divisim, potentia Dei est de isto modo, et potentia Dei est de alio modo: tamen non sunt compossibiles secundum relationem ad potentiam operantem: quia aliter Deus mutaret opus suum, quod esse non potest».

70. L. Moonan, *St. Thomas*, cit., pp. 400-1: «In later works we can also discern greater reliance on classically Aristotelian terminology (absolute / conditional necessity, *composite / divisim*...) and proportionately less reliance on the terminology of *potentia ordinata / absoluta Dei*. Was there less enthusiasm in Aquinas, as he grew older, to use the canonical terminology of *absoluta* and *ordinata*? Had he found it to be a source of confusions?». Vedi anche qui sopra, la nota 45.

travvedere un episodio significativo, interno all'ordine domenicano. Ne accenno qui a puro titolo di ipotesi.

In un momento imprecisato fra l'elezione di Giovanni da Vercelli a Generale dei Predicatori (1264) e la fine del soggiorno romano di Tommaso (1268), il primo avrebbe richiesto al secondo di esaminare 108 articoli tratti dal Commento alle Sentenze di Pietro di Tarantasia, che fu papa per cinque mesi, nel 1276, col nome di Innocenzo V. Pietro aveva commentato il *Liber Sententiarum*, probabilmente negli anni 1256-58. Il soddisfacente risultato dell'esame di Tommaso, che ci sarebbe pervenuto col titolo di *Responsio de CVIII articulis*, avrebbe evitato l'imbarazzo di dover chiamare direttamente in causa l'illustre domenicano. Questa almeno la ricostruzione di H. Dondaine, editore della *Responsio* nell'ambito della Leonina[71].

Ebbene, alcuni articoli che Tommaso è chiamato ad esaminare vertono sul potere divino; in particolare l'art. 76, che secondo il moderno editore richiama la q. 1 della d. 42 del primo libro, ha per oggetto la possibile molteplicità del potere di Dio. Non si tratta della nostra distinzione, benché Tommaso difenda l'opinione di Pietro ammettendo che in Dio vi è luogo per distinguere *absolutum* e *relatum*[72]; si tratta comunque di una indicazione sulla incertezza del tema, che diviene suggestiva alla lettura di un'altra questione di Pietro di Tarantasia: la questione *An Deus possit aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata*[73].

71. Vedi Tommaso d'Aquino, *Responsio de 108 articulis ad m. Ioannem de Vercelli*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, Roma 1979, pp. 263-66 (*Preface* di H. Dondaine).

72. Ivi, p. 290: «Quod vero LXXVI proponitur 'Divina potentia ab actu exteriori nullam recipit multiplicitatem, sed ab acuta interiori potest recipere multiplicitatem aliquam; prout enim differunt actus notionales et essentiales interiores, sic differt potentia actui notionali et essentiali coniuncta', diminute exceptum est. Proponitur enim primo quod divina potentia una tantum est, si in sua radice consideretur que est divina essentia; si autem consideretur divina potentia prout coniuncta actibus interioribus essentialibus et notionalibus, sic habetur differentiam secundum modum quo dicitur differre in Deo absolutum et relatum, essentiale et notionale. Nam potentia generandi ratione actus est notionalis, potentia intelligendi essentialis; sed potentia creandi et gubernandi, vel quicumque alius effectus adiungatur, est essentialis. Et sic precedentibus et sequentibus patet intentionem scribentis absque calumpnia esse».

73. Pietro di Tarantasia (Innocenzo V), *Sent.* I, d. 43, q. 2, a. 4 (*Innocentii Quin-*

Pietro è difatti uno dei pochi teologi, ed il primo a mia conoscenza, a porre come autonoma questione il problema della distinzione. Il modo in cui il problema viene affrontato è di estremo interesse, poiché il *quod sic* ed il *contra* presentano nitidamente alcune fondamentali e relativamente 'evolute' argomentazioni. Ma cominciamo dalla soluzione: Pietro ritiene che la distinzione sia difendibile; sostiene la propria tesi (oltre che con le *auctoritates* iniziali) attraverso la distinzione fra un *ordo simpliciter* ed un *ordo ut nunc*; lui pure – come Alberto – ritiene che la sola volontà divina sia il criterio della giustizia; ma, a differenza di Alberto, non si preoccupa di sottolineare il carattere logico della distinzione [74].

L'ambiguità originale della sua distinzione si apprezza anche nelle repliche alle tre obiezioni del *contra*. Sono le obiezioni che conosciamo da altri testi; la prima, rammenta che Dio non può agire 'senza ordine'; oppone *absoluta* a *ordinata* come 'disorganizzazione' ad 'organizzazione'. Pietro replica, sottolineando che «quest'ordine qui» non è il solo possibile; che Dio potrebbe (può) agire *ordinate* secondo un altro ordine [75]. La seconda obiezione oppone al *propositum* l'unità di Dio; Pietro velocemente avanza una giustificazione della 'mol-

ti... in IVor libros Sententiarum Commentaria, Tolosae, Colomerio, 1652 [anast. Gregg, Ridgewood, 1964], t. I, pp. 360b-361a). O. Lottin (*Pierre de Tarentaise a-t-il remanié son Commentaire sur les Sentences?*, «Recherches de Théologie Ancienne et médiévale» II (1930), pp. 420-33) ipotizza che I e II libro della edizione di Tolosa presentino un testo riveduto in senso tomista, a seguito della *Responsio*. Ma cfr. L.B. Gillon, *Sur les écrits de Pierre de Tarentasie et leur chronologie*, in M.-H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V*, Città del Vaticano 1947, pp. 361-90.

74. *Ibidem*: «Respondeo. Est ordo simpliciter, et est ordo ut nunc: nihil potest Deus nisi de potentia ordinata, primo modo loquendo de ordine; sed multa potest de potentia, circumscripto hoc ordine, scilicet ut nunc: primo modo dicitur posse de potentia absoluta: secundo modo dicitur posse de potentia ordinata: ergo multa potest primo modo quae non potest secundo modo. Ideo quaedam dicitur posse de potentia absoluta quae non potest de potentia ordinata, quia multa subsunt suae potentiae quae non congruit sibi ut nunc facere: posset tamen ea facere convenientia, et sic ea facere».

75. *Ibidem*: «Contra. 1. Potentia Dei non potest esse sine ordine: ergo quicquid potest, potest de potentia ordinata (...). Ad 1 in contrarium, 'potentia Dei non potest esse sine ordine'. Resp. Quamvis non possit esse sine ordine simpliciter, potest tamen sine ordine hoc qui nunc est. Vel dicendum quod quamvis non possit esse sine ordine, potest attamen intelligi aut secundum se, aut cum illo ordine».

teplice unità' di Dio [76]. L'ultima poggia sulla azione divina; essa è comunque regolata dalla sapienza; Dio non ha altro modo di agire se non la perfetta composizione di potenza, sapienza e volontà. Per Pietro ciò vale *in sensu composito*; ma può non esser vero *in sensu diviso*. Il potere in relazione all'atto (la *potentia actui coniuncta* di Alberto) esiste solo in conformità ad un ordine *pre*-determinato; ma considerare il potere astrattamente, *secundum se*, conduce a scoprire le possibilità non realizzate, incongrue ('disordinate') rispetto all'attuale piano, ma costitutive di altri tempi ed altri cieli [77].

Gli argomenti a favore, tre, ripropongono il parallelo con la opposizione di *potentia* e *iustitia*; così il primo e il terzo. Il secondo è meno tradizionale: si appoggia ad un capitolo della Lettera ai Galati di san Paolo; spiega che l'uomo può fare (*de potentia absoluta*) cose che *ordinate* gli sono impossibili; conclude che conseguentemente tale potere deve essere attribuito anche a Dio, *qui multo potentior est* [78].

6. *Prima e dopo Tempier*

Quando si arriva al 7 marzo 1277, la distinzione possiede già una storia; anche se l'idea di *potentia Dei absoluta* sembra più viva *extra theologica moenia*, come descrizione/giustificazione del potere terreno. In campo filosofico ed ancor più in campo teologico, essa è guardata quasi con sospetto, principalmente per le incongruenze implicite nel rappresentarsi un Dio-*souverain*.

Tra gli errori condannati da Tempier, o fra le motivazio-

76. *Ibidem*: «2. In Deo potentia et ordo potentiae idem sunt: ergo quicquid potest de potentia, potest de potentia ordinata (...) Resp. Idem sunt in principali significato, sed non in connotato: quia ordo connotat convenientia in effectu, quam non connotat potentia».

77. *Ibidem*: «3. Non potest Deus operari sine praeordinatione suae sapientiae et bonitatis: ergo non potest aliquid nisi de potentia ordinata (...). Resp. Quamvis non possit operari sine praeordinatione simpliciter, potest tamen sine praeordinatione ut nunc: divisim, non coniunctim; seu, quamvis non possit de potentia actui coniuncta, potest tamen de potentia secundum se considerata».

78. *Ibidem*: «Ad Galat. 3. Si fieri posset oculos vestros eruissetis. Gloss. Quod non potest fieri, et tamen constat quod absolute fieri poterat: ergo et potest homo de potentia absoluta, quod non potest de ordinata: ergo similiter Deus qui multo potentior est».

ni delle condanne, si cercherà invano l'esplicito collegamento alla distinzione. Le connessioni ipotizzate da Duhem e da Grant [79], è opportuno ricordarlo, indicano un nesso che, quand'anche fosse solido, varrebbe *ex post*, e dimostrerebbe solo che nel XIV secolo si poterono sostenere alcune tesi valendosi tanto dell'argomento *de potentia Dei absoluta* quanto del lavoro della commissione di Tempier [80].

Tuttavia, un certo numero di proposizioni condannate – in un modo o nell'altro concernenti Dio ed il suo potere – possono essere accostate nel tentativo di ricavarne una tesi generale (il che ai nostri fini appare più pratico che non cercare di individuare il cosiddetto 'Spirito del '77') in tema di onnipotenza divina.

Se cerchiamo, per prima cosa, una definizione di 'impossibilità', è di qualche aiuto l'articolo 17 [147] [81]; esso stabili-

79. Vincenti nella, per molti aspetti deludente, *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, ove il tema dell'onnipotenza divina è presentato brevemente, e un po' superficialmente, da Edward Grant.

80. Cfr. P. Duhem, *Etudes sur Leonardo da Vinci*, Paris, 1906-13, vol. II, pp. 411 ss.: «S'il nous fallait assigner une date à la naissance de la science moderne nous choisirons sans doute cette date du 1277, ou l'évêque de Paris proclama solennement qu'il pouvait exister plusieurs mondes et que l'énsemble des sphères celestes pouvait, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne»; tesi questa, che viene sviluppata con particolare riguardo alla teoria della *potentia Dei absoluta*, da E. Grant (*The Condemnation*, cit.); ma contro cui occorre vedere la critica, come sempre dura, di A. Koyré (*Le vide et l'éspace infini au XIVe siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXIV (1949) pp. 45-91). In riferimento alla affermazione suriportata, Koyré ribatte (p. 45): «Assertion curieuse, qui met à l'origine de la science moderne la proclamation par l'évêque de Paris de deux absurdites»; e sottolinea, d'accordo con Gilson, il carattere di banco di prova per ipotesi epistemologiche e gnoseologiche (come pure cosmologiche) che avrebbero assunto le speculazioni basate sulla onnipotenza divina, e perciò liberate dagli schemi aristotelici. Di tale correzione della impostazione di Duhem ha indubbiamente fatto tesoro Grant (cfr. le pp. 216-17); il quale peraltro riconosce l'enfasi insita nella posizione che assume: «In dealing with the influence of the Condemnation of 1277, we must ask whether, it is reasonable and plausible to assume that most, if not all, instances where God's absolute power is made the basis of a physical argument are also instances of the influence of the Condemnation of 1277. At the risk of being accused of arguing 'post hoc, ergo propter hoc', I have assumed an affirmative reponse, since it was only after 1277, and because of the Condemnation, that the principle of God's absolute power came to be used widely in the analysis and discussion of numerous physical problems involving both corporal and spiritual entities» (p. 217, n. 19) .

81. Do sempre la numerazione di P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averroïsme*

sce che Dio può fare anche ciò che è *impossibile simpliciter*, per lo meno quanto alle impossibilità 'naturali'[82]. Ciò però non ha altro effetto che garantire a Dio il potere di compiere miracoli[83], e non dice gran che della definizione di *impossibile simpliciter*. Al contrario, accostando gli articoli 196 [140] e 197 [141], si ottiene una asserzione interessante: non tanto che, a rigore, «Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione»; piuttosto che «Dio non può fare ciò che implica contraddizione» (non è detto dunque che possa fare tutto il resto – benché nella sostanza le due proposizioni possano essere considerate equivalenti). L'art. 196 [140] ammonisce infatti a non considerare 'impossibile perché contraddittoria' l'esistenza di un *accidens sine subiecto*[84]; l'articolo seguente condanna come errore l'opinione che Dio non possa realizzare un *accidens sine subiecto*[85].

L'accennata conseguenza, «Dio non può fare ciò che implica contraddizione», è una conclusione verosimile, anche in grazia della contiguità delle due tesi; ma non è ricavabile con un corretto sillogismo; né mi pare si possa rinvenire in altra parte della Condanna la enunciazione del principio *Deus potest quidquid non implicat contradictionem*, ancorché *e contrario*. Se questo è vero, e se per giunta – come si è visto – l'i-

latin au XIII siècle, Louvain 1908-11, vol. II, pp. 175-91) e di R. Hissette (*Enquête sur les 219 articles condamnes à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977), seguita, fra parentesi quadre, da quella del *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Interessante un confronto con Egidio Romano, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, Milwaukee 1944, composto, secondo Koch (p. lix), fra 1268 e 1274, forse nel 1270; vedi in part. gli errori I, 5 (p. 4), I, 8 (p. 6), I, 10 (p. 8), I, 13 (p. 10), VIII, 7 (p. 40), X, 4 (p. 48), XII, 8 (p. 62). Cfr. Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 252-3: «1277 marked a victory for the concept of divine omnipotence, since many of the condemned articles restricted the freedom of God and affirmed the necessity of the world and the laws of nature. And yet that victory had little or nothing to do with the distinction of absolute and ordained power. Thomas Aquinas, part of whose thought was censured in 1277, accepted the distinction, while Henry of Ghent, viewed as a promoter of the condemnation, refused to apply the distinction to God...».

82. Art. 17 [147]: «Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur».

83. Vedi L. Bianchi, *L'errore di Aristotele*, Firenze 1984, part. pp. 92-95.

84. Art. 196 [140]: «Quod facere accidens esse sine subiecto, habet rationem impossibilis implicantis contradictionem».

85. Art. 197 [141]: «Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse».

dea di *potentia Dei absoluta* prescinde, nel suo sviluppo, dalla interazione con lo sviluppo di tale principio, non possono che sorgere delle perplessità a proposito della fondatezza del 'modello Grant'. La stretta relazione impostata fra Condanna (anzi, 'Spirito della Condanna'), *potentia Dei absoluta* e principio di non-contraddizione (assunto ad unica regola dell'agire divino) sembra, verificata al 1277, bisognosa di ulteriori supporti.

Degli altri articoli del nostro piccolo *corpus*, merita particolare rilievo il 102 [21], se non altro perché Ockham vi farà esplicito riferimento giusto a proposito di *potentia Dei absoluta*[86]. Si tratta del celebre articolo che si oppone alla opinione che tutto avvenga per necessità: emblematico, in certo modo, di quel che dovrebbe essere il carattere fondamentale del provvedimento di Tempier, l'anti-necessitarismo. Ad ogni modo, l'articolo 102 [21] meno di altri[87] sembra implicare l'idea di un intervento diretto divino sulla catena delle cause seconde.

In definitiva, a me pare che l'elemento di maggior interesse della Condanna, riguardata dalla particolare prospettiva della storia dell'idea di *potentia Dei absoluta*, si offra attraverso due altri articoli, i quali sembrano risolvere in modo radicale la antinomia tra infallibilità ed onnipotenza divine. Mi riferisco in primo luogo all'articolo 20 [53], cui accosterei il 23 [50]. Quest'ultimo suona

> Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.

Dunque Dio può agire diversamente da come agisce; l'esigenza di affermare la sua libertà sembra far passare in secondo piano il problema di una diversa *voluntas*. Impressione pienamente confermata dall'articolo 24 [53]:

86. Art. 102 [21]: «Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et quod omnia futura, quae erunt, de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas». Vedi *infra*, p. 86 e n. 4.

87. Per esempio, vedi l'articolo 69 [63]: «Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria», oppure il 67 [54]: «Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam immediatam quae potest aliter se habere».

Quod Deum necesse est facere quidquid immediate fit ab ipso. Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem, sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impotentiam aliter faciendi.

Nemmeno la necessità che deriva dal non poter cambiare opinione è sufficientemente forte per imporsi a Dio. *Sive-sive: tertium non datur* per cui si possa *ei terminum imponere*, trovare una 'regola' all'azione divina. Qui la Condanna appare davvero pervasa dalla idea della onnipotenza di Dio, al punto da rischiare il sacrificio della intelligibilità di questo mondo pur di conservare al creatore il potere di ri-fare ciò che ha fatto.

Ma sto anticipando, io pure, temi che verranno a maturazione qualche anno più tardi. Grazie alle Condanne? Può essere; anche se il termine *irregulariter* impiegato nell'articolo 23 [50] potrebbe suggerire cautela nell'attribuire a Tempier intenti (parlo sempre della distinzione *absoluta/ordinata*) probabilmente prematuri[88].

Pressapoco nel 1281, quattro soli anni, dunque, dopo la Condanna parigina, Riccardo di Middletown inserisce nel proprio Commento la *quaestio*, se 'Dio possa qualcosa *de potentia absoluta* che gli è impossibile *de potentia ordinata*[89].

88. Tralascio, per brevità, di considerare alcuni articoli che – più indirettamente – possono essere ricollegati al tema: in specie il 27 [34], il 66 [49], il 67 [54], il 184 [146]. Sono articoli cui E. Grant attribuisce molto peso, particolarmente il 27 [34] ed il 66 [49]. Per gli scopi del presente lavoro essi sono invece di secondaria importanza, poiché interessa qui l'esplicito porsi del problema, e non le manifestazioni di un generico 'antiaristotelismo'. Dal punto di vista della storia della distinzione *absoluta / ordinata*, mi pare che almeno due critiche si debbano muovere a Grant: 1. egli considera la 'dottrina' della *potentia absoluta* come il cardine di una battaglia antiaristotelica cominciata nel 1277 (la *potentia absoluta* «was now invoked in fear and anger [!] by theologians who viewed it as ultimate defense against the dangerous inroads of pagan thought», p. 214: giudizio che trovo difficile applicare allo stesso Ockham); accettare questo postulato, il 'modello Grant', preclude la piena comprensione del 'problema' che la distinzione *non risolve, ma pone*; 2. ciò porta Grant ad appiattire il suo quadro, apparentando in modo abbastanza arbitrario un disomogeneo gruppo di pensatori (vedi la lista di p. 220, n. 31) e di concetti, come il principio 'Dio può tutto ciò che non implica contraddizione', nella 'comune' concezione (attitudine - mentalità) antiaristotelica di cui sarebbe *signum* l'idea di *potentia absoluta*.

89. Riccardo di Middletown, *Sent.* 1, d. 43, q. 7, Brixiae 1591, t. 1, p. 387: «U-

Non sono molte, le questioni esplicitamente dedicate a definire la distinzione; prima di Riccardo, a mia conoscenza il solo Pietro di Tarantasia aveva posto una *quaestio* così diretta [90]. Ora, di quel testo si è parlato in precedenza, ricordando le polemiche suscitate dal Commento del pontefice e le difese che ebbe a prenderne Tommaso d'Aquino. Raffrontarlo ad una *quaestio* redatta a ridosso dell'episodio – la Condanna di Tempier – che dovrebbe avere, secondo molti, impresso alla storia dell'idea di *potentia absoluta* una svolta decisiva, è una operazione promettente. Ma il principale risultato che se ne può trarre è la constatazione che, nel 1281, il problema definitorio che Riccardo si trova di fronte è maggiormente complesso che non trent'anni prima. Fatto peraltro non poco interessante, che si apprezza forse più nel modo in cui Riccardo affronta il problema, che non nelle conclusioni che raggiunge.

Riccardo rafforza, rispetto a Pietro, le *auctoritates* a favore della distinzione: oltre al consueto richiamo a *Genesi* XIX, egli adduce l'opinione di Agostino: la resurrezione di Lazzaro mostra l'onnipotenza di Dio; per ciò che Dio non fa, dunque (come ad esempio *Iudam suscitare in mente*), deve dirsi: *potuit, sed noluit.* È argomento a noi ben noto. Di contro, Riccardo trova la consueta obiezione: Dio non può fare alcunché *sine ordine.* Ritroviamo, con estrema chiarezza, il Sovrano di fronte all'Orologiaio.

Riccardo presenta due soluzioni, come se fossero contrastanti. Secondo la prima, che egli mostra di ritenere *securior*, *potentia ordinata* copre l'ambito dei possibili che Dio ha 'ragionevolmente' deciso di porre in essere. In questo caso, lo spazio della *potentia absoluta*, completamente 'teorico', copre i 'mondi possibili' che non sono e non saranno mai realizzati [91].

trum aliqua possit Deus de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata».

90. Oltre a Pietro di Tarantasia ed a Middletown, fanno della distinzione oggetto immediato di una *quaestio* anche Francesco di Meyronnes (*Sent.* I, dd. 43-44, q. 6) e Pietro di Atarrabia (*Sent.* I, d. 44, q.un.). Vedi più sotto, il capitolo III. Ma è probabile che un'indagine a tappeto, soprattutto su testi scotisti, conduca ad allungare questa lista.

91. Riccardo di Middletown, *op. laud.*, p. 387: «Respondeo, quod si dicam posse de potentia ordinata illud quod ipse facturum proposuit, et rationabiliter disposuit: sic dico quod aliqua potest de potentia soluta, quae non potest de potentia

Vi è una variante di questa prima soluzione, che sembra inaccettabile a Riccardo: se con *potentia absoluta* si intende il potere di fare cose diverse da quelle decise e 'ragionevolmente' stabilite, o il potere di modificare le decisioni quanto a ciò che avverrà nel futuro, allora la distinzione deve essere respinta: in tal modo, essa pare a Riccardo arrecare pregiudizio alla perfezione divina [92].

Dixerunt tamen aliqui: incompossibile con la prima, benché ugualmente appoggiata ad Anselmo, vi è una seconda soluzione che alcuni propongono. Dio potrebbe fare *de potentia absoluta* tutto ciò che potrebbe fare se volesse, ma che *non può* voler fare: soluzione che apparentemente restringe ancora il margine di libertà divina, e che Riccardo decide di scartare [93].

Nel rispondere agli *argumenta*, Riccardo fornisce ancora due interessanti elementi da considerare. Innanzitutto, recupera il parallelo tradizionale con la distinzione *posse de potentia – posse de iustitia*, che più volte abbiamo visto in gioco; solo che lo svuota di contenuto, sottolineando come rappresentarsi in questi termini la distinzione *absoluta/ordinata* non serva a sciogliere i dubbi. Tutto dipende, infatti, dal valore assegnato a *iustitia*: se è giusto solo quanto Dio ha deciso di fare, allora si deve concedere che Dio possa fare molte cose *de potentia absoluta* che non può fare secondo giustizia. Se invece si intende con 'giusto' quanto Dio ha deciso di fare, ed anche quant'altro avrebbe potuto, *iuste*, decidere di fare, allora non esiste alcun ambito coperto dalla *potentia absoluta*: Dio non può agire che *iuste* [94].

ordinata: quia absolute potest quidquid non includit contradictionem, ut superius ostensum est».

92. *Ibidem*: «Si autem dicatur posse de potentia absoluta posse illud, quod se facturum proposuit, et irrationabiliter disposuit, vel quod est facturum, potest velle, et rationabiliter disponere, sic dico quod nhil potest de potentia absoluta, quod non possit de potentia ordinata: nihil enim potest facere nisi quod potest velle, et disponere se facturum».

93. *Ibidem*: «Dixerunt tamen aliqui Deum illud posse de potentia absoluta quod posset facere si vellet, quamvis non possit illud velle facere, quod nituntur confirmare per Anselmum, lib. 2 Cur Deus homo, c. 16».

94. *Ibidem*: «Ad secundum dicendum quod simili modo distingui potest posse de iustitia sicut posse de potentia ordinata: si enim dicitur posse de iustitia illud tan-

In sostanza, la seconda parte di questa obiezione si basa sullo stesso principio che regola la risposta all'argomento in contrario (Dio non può che agire *ordinate*). Essendo l'universo contingente, bisogna concedere che Dio avrebbe potuto creare mondi diversi da questo. Alcuni di questi mondi possibili differiscono dal mondo esistente per cose che non intaccano apparentemente la rispondenza alla divina giustizia; sono *illa quae proponi et rationabiliter disponi possunt*: mondi alternativi non contraddittori in sé e rispetto alla definizione di Dio. Altri mondi introducono ipotesi assurde: come, ad esempio, sarebbe un mondo ove esistesse un Dio 'peccatore', un Dio 'ciclista', e così via. Questi sono in realtà 'mondi *impossibili*'. Dunque, sostiene Riccardo: Dio può solo agire *de potentia ordinata*, se in ciò comprendiamo la possibilità di mettere in atto tutti i mondi *veramente* possibili. Se con *potentia ordinata* ci riferiamo invece al 'migliore dei mondi possibili', quello che Dio ha creato, è necessario ammettere che Dio sia *ab-solutus*, libero da vincoli nei confronti della creazione di *questo* mondo [95].

Ciò che maggiormente interessa, della posizione di Riccardo (al di là di alcune anticipazioni di sviluppi posteriori), è il quadro articolato che egli ci presenta a proposito delle definizioni della distinzione; più ancora, è l'opportunità di constatare il distacco che si va creando fra il concetto di *potentia absoluta* e quello di onnipotenza. Riccardo definisce 'onnipotenza' come 'la capacità di fare tutto ciò che *absolute* è possibile', cioè tutto ciò che non implica contraddizione [96]; ma nella ver-

tum, quod iuste proposuit et disposuit se facturum: sic Deus potest multa de potentia absoluta quae non potest de iustitia. Si autem dicatur posse de iustitia non tantummodo illud quod iuste proposuit se facturum: sed etiam quod iuste potest velle se facturum, sic Deus nihil potest facere nisi iuste».

95. *Ibidem*: «Argumenta ad partem aliam procedunt secundum quod posse de potentia ordinata dicitur posse non tantummodo respectu illius quod est propositum, et rationabiliter dispositum: sed etiam respectu illius quod proponi, et rationabiliter disponi potest: et sic accipiendo posse de potentia ordinata, verum est Deum nihil posse, nisi de potentia ordinata». Non mi pare, dopo la lettura di questi passi, che si possa convenire con E. Hocédez quando afferma (*Richard de Middleton*, Louvain 1925, p. 244) che «la distinction entre puissance absolute et puissance ordonnée... paraît suspecte à notre docteur». Sul problema dei mondi possibili, vedi più specificamente la q. 4 della d. 44 (p. 392).

96. Riccardo di Middletown, *Sent.* I, d. 42, q. 8 (p. 378): «omnipotens dici debet

sione accettata da Riccardo, la distinzione *potentia absoluta/ordinata* già si presenta come uno strumento teorico di indagine sulle condizioni di possibilità del reale; attraverso lo studio di 'come *x* avrebbe potuto essere' si cercherà di comprendere cosa vi sia di essenziale, di ineliminabile, in *x*. Più in generale, la storia pre-scotista dell'idea di *potentia Dei absoluta* mostra non solo che la distinzione aveva già preso forma avanti il 1277; ma soprattutto che il complesso di tematiche e di problemi sui quali il Trecento concentrerà la propria attenzione si vengono delineando molto nettamente, attraverso una elaborazione ed una rimeditazione che si vale anche del concetto di *potentia Dei absoluta* e per molteplici scopi. Questo vale per la distinzione come per il principio 'Dio può fare tutto ciò che non implica contraddizione': principio fondamentale del cosiddetto Nominalismo, ma soprattutto in quanto *a*) criterio logico di verificazione, e *b*) connesso alla concezione della realtà come insieme di singolarità.

Quanto al valore generale della distinzione, esso dipende – come l'uso che ne viene fatto nel secolo XIII dimostra – dalla ampiezza dell'insieme coperto, non tanto dalla formula in sé – la quale (ancora una volta) è vuota. Né Scoto, né tantomeno Ockham saranno i 'fondatori' di una teoria della *potentia Dei absoluta*: essi rielaboreranno una distinzione che appare come risultato di precedenti e composite teorizzazioni; geneticamente, *potentia absoluta* non nasce come porzione di una filosofia, ma come strumento polivalente di soluzione ad un gruppo di problemi. Il che non vuol dire che nel 1240 la distinzione abbia avuto la stessa rilevanza che avrà un secolo dopo, o la medesima diffusione. Certo però che nel XIII secolo vari elementi vengono componendo il concetto di *potentia absoluta*, e la distinzione va assumendo un ruolo funzionale a diversi sistemi di pensiero. Il XIV secolo avrà dunque a che fare con uno strumento già dotato di molteplici valenze e significati.

quia potest omne illud quod est possibile absolute... hoc est omne illud quod non includit contradictionem».

II

DE FACTO VS. DE IURE

1. *Dio sulla scena*

The Castle of Perseverance è una *pièce* teatrale del primo XV secolo, appartenente al filone di teatro religioso solitamente indicato con il termine di *morality plays*. A tale lunga rappresentazione partecipa un personaggio d'eccezione, assiso – e sembra naturale – su una sorta di piedistallo: Dio. Per gran parte dell'azione, mentre Umanità si dibatte fra Vizi e Virtù, Dio 'sta a guardare'; ma dopo circa tre ore di rappresentazione (ovvero al verso 3246) egli interviene direttamente nel 'mondo'.

Tale scenario, comune a diversi testi del medesimo genere[1], è stato interpretato come un risultato, nemmeno troppo indiretto, della influenza esercitata dalla teologia 'nominalista' della *potentia Dei absoluta*[2]. Dio 'assiste' allo svolgersi dei fatti, lasciando che gli stessi avvengano *de potentia ordinata*; Dio 'interviene' direttamente sugli accadimenti, grazie alla propria *potentia absoluta*. Il 'Dio sulla scena' sarebbe un

1. E, pare, anche più frequente nel teatro francese, particolarmente nei cosiddetti Misteri dei Teologi Cfr. Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. 15, Paris 1951, pp. 352-54.

2. Mi riferisco all'articolo di D. Wertz, *The Theology of Nominalism in the English Morality Plays*, «Harvard Theological Review» LIX (1966) pp. 371-74; cfr. anche J. Bennett, *The Castle of Perseverance: Redactions, Place and Date*, «Mediaeval Studies» XXIV (1962), pp. 141-52.

Dio Nominalista, presente ed agente su di un mondo che non può più 'fare a meno' di lui.

In *Noah*, del ciclo di Wakefield, Dio è sulla scena come un *soferan* (v. 92), che afferma irosamente «mi vendicherò», «mi pento di aver creato l'uomo», «sveglierò la mia rabbia (*gramme*)»; per stringere poi il *pactum* risolutore con Noé (vv. 269-328). Nel ciclo di Chester, si afferma ripetutamente l'onnipotenza divina, come il primo e più notevole degli attributi (per esempio in *Christ appears to Two Disciples*, vv. 31-32: «per la sua sovranità (*majesty*), Dio può fare qualunque cosa gli piaccia»); l'assoluta autorità divina è continuamente accostata a quella del re: «a coloro che stanno in alto quanto il re, nulla è impossibile» (*Purification*, vv. 77-78). Non è casuale che i nemici di Dio, dal demonio a Erode, mirino sempre a sottrargli *potere*[3].

È questo Dio-*soferan*, questo Dio-papa[4], il Signore di cui

3. Ringrazio la dott. Pia Re, le cui ricerche sulla storia del teatro inglese hanno attirato la mia attenzione su *Noah*. Per il ciclo di Chester, vedi K. Ashley, *Divine Power in the Chester Cycle and Late Medieval Thought*, in «Journal of the History of Ideas» XXXIX (1978), pp. 387-404. La Ashley sottolinea la costante e predominante presenza nel *Chester cycle* del tema della assoluta onnipotenza divina, e lo ricollega ad influssi della 'dottrina nominalista' della *potentia Dei absoluta* (p. 393: «Chester responds thematically to the late medieval obsession with God's omnipotence»). Tale interpretazione ha suscitato una immediata reazione da parte di J.R. Royse (*Nominalism and Divine Power in the Chester Cycle*, «Journal of the History of Ideas» XL (1979), pp. 475-76) .La tematica di Chester sarebbe del tutto tradizionale, e non avrebbe nessun particolare legame con il pensiero filosofico trecentesco: «A number of ideas, consequently, which Ashley finds indicative of nominalist influence on the Chester Cycle, are in fact part of the common stock of Christian motifs» (p. 476). Sarebbe la Bibbia, e non il Nominalismo, ad avere influito su Chester. L'obiezione mi sembra invero assai debole: Royse propone di sostituire al modello esplicativo suggerito da Ashley la classica notte in cui tutte le vacche sono nere. È fuori discussione che la Bibbia sia la fonte d'ispirazione di qualsiasi drammaturgia religiosa cristiana. Ma è fuori discussione, credo, anche la rilevanza delle *interpretazioni*, del modo in cui ci si riferisce ad un testo, ad un gruppo di testi, ad una *auctoritas*. Quando si sia appurato che 'alla Bibbia' si ispirano Origene ed Anselmo, Abelardo e Bernardo, Tommaso e Scoto, Lutero e Bellarmino, non si è nemmeno dato inizio ad un lavoro interpretativo. Così, se certo K. Ashley non ha detto l'ultima parola sull'interessante problema dei rapporti fra teologia e drammaturgia, mi pare che la sua tesi sia degna di ben altra attenzione; all'obiezione di Royse, Alano di Lilla avrebbe ribattuto: l'*auctoritas* ha un naso di cera...

4. E. Mâle (*L'art réligieuse du XIIe au XVIIIe siècle*, Paris 1960, p. 106) osserva che l'iconografia tardomedievale sottolinea la maestà divina attraverso i segni umani di essa: la corona imperiale, la tiara papale, o magari entrambe. Dalla fine del

la distinzione *potentia absoluta/ordinata* mette in primo piano la onnipotenza? Il problema è di notevole interesse, poiché su tale immagine di Dio si gioca il *Weltbild* che dà senso alla distinzione[5]; la soluzione di esso esige che si possa stabilire se gli eventi *de potentia Dei absoluta* appartengano o no al campo dei possibili futuri contingenti.

Come si è visto l'idea di *potentia absoluta* appare, all'inizio del XIV secolo, un disomogeneo risultato di diverse indagini. Si tende spesso a rinvenire una linea che da Scoto procede per Ockham verso l'età moderna, linea che avrebbe conferito alla distinzione un carattere uniforme ed una continuità nell'ambito della reazione anti-aristotelica; questa posizione si basa anche su di una interpretazione non problematica della distin-

regno di Carlo V, Dio apparirebbe di preferenza nelle vesti del papa. La dott. Patrizia Ruju cortesemente mi segnala le seguenti osservazioni di Louis Réau (*Iconographie de l'art chrétienne*, t. II, Paris 1956, p. 8): «Sous l'influence de la mise en scène des Mystères, l'art plus réaliste de la fin du Moyen Age se plait à répresenter Dieu le Père avec les insignes du pape et de l'empereur, incarnations terrestres de la toute-puissance spirituelle et temporelle ... L'assimilation est poussée si loin entre Dieu et son delegué sur la terre que dans un tableau du XIVe siècle Giovanni da Milano lui donne comme attributs des clefs...». Cfr. anche A. Maury, *Croyances et légendes du Moyen Age*, Paris 1896, p. 105, n. 2.

5. E difatti la tesi della Wertz è stata aspramente criticata; vedi L. Moonan, *St. Thomas*, cit., p. 405 n. 15. Sulla, penetrazione 'popolare' delle dispute teologiche, oltre agli spunti impliciti nelle opinioni riferite nella nota precedente, vedi J.A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge 1961, p. 33: «Ockham once protested that laymen and old women used to badger university lectures with their heretical views on necessity and contingency and the limits of God's power [cfr. *Opera politica*, III, p. 231]. An outstanding example of this interest, even expertise, assumed in the laity is to be found in the text of *Pearl*». *Pearl*, un poema del XIV secolo, in *middle english*, è stato edito da E.V. Gordon (quello stesso Gordon che nel 1925, con J.R.R. Tolkien, ha pubblicato *Sir Gawain and the Green Knight*). Dalla *Introduzione* alla sua edizione (Oxford 1953, pp. XXX-XXI) ricavo le seguenti note: *Pearl* appartiene agli anni 1360-95; il suo autore (come del resto Chaucer) ha certo una conoscenza diretta della letteratura teologica del periodo; lo dimostra l'abbondanza di citazioni scritturali e patristiche. Egli è comunque pienamente nello «stream of the English tradition»: anche *The testament of love* di Thomas Usk (ca. 1387-88) collega il simbolo della Perla ai dibattiti teologici sul libero arbitrio, la grazia, la predestinazione; nel Nord, Richard Rolle produce abbondante letteratura teologica, sia in latino che in inglese. Su Rolle, vedi C.F.S. (= Mrs. C. Fell Smith), in *Dictionary of National Biography*, vol. 49, London 1897, pp. 164-66: la diffusione dell'opera di questa strana figura di predicatore/eremita dovette essere davvero eccezionale, se si pensa che restano 54 manoscritti contenenti sue opere alla Bodleiana, 49 alla British Library, 44 a Cambridge!

zione stessa. Scoto ed Ockham sembrano invece offrire due soluzioni diverse già al problema della effettiva azione divina *de potentia absoluta*, che è poi il problema della presenza di Dio 'sulla scena'.

Mettendo a confronto le definizioni della distinzione proposte da Scoto e da Ockham, si rileva innanzitutto una divergenza estrinseca ma significativa. Quella che a me pare la più completa trattazione generale dell'argomento da parte di Scoto si trova nell'*Ordinatio*, esattamente nel punto in cui il francescano commenta una delle famose distinzioni relative alla onnipotenza divina; i passi ove più chiaramente Ockham si occupa del significato della distinzione si trovano invece tutti – fatta eccezione per il 'canonico' brano del *Quodlibet* VI – nelle sue opere politiche. Una circostanza non casuale, che riflette un diverso approccio al tema [6].

Il problema della concreta possibilità del verificarsi di interventi (divini o altro) *de potentia absoluta* va considerato seguendo il rapporto che si stabilisce fra la distinzione e la terminologia *de iure/de facto*. Conviene allora notare come per Ockham i termini del problema sembrino rovesciarsi rispetto a Scoto. Questi, infatti, istituisce un parallelo fra possibilità *de potentia absoluta* e possibilità *de facto* (e correlativamente, *potentia ordinata* e *ius* vengono a coprire il medesimo ambito):

> ... ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia absoluta sua, vel de iure – hoc est de potentia ordinata secundum iura [7].

Di conseguenza, la distinzione descrive la possibilità di scelta che si offre ad un agente teoricamente in grado di scavalcare un dato ordine, di trascendere *leges et iura*. Si noti che Scoto rende *potentia ordinata* coestensivo a *ius*, non a *iustitia*; aprendo così la possibilità logica e morale dell'intervento *praeter ordinem*; e si noti il riferimento alla opinione dei giuristi.

6. Per l'uso 'politico' della distinzione da parte di Ockham – uso che, si noti, non ha niente a che vedere con quello dei canonisti – vedi più sotto, capitolo III, par. 2.

7. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 44, q. un. (in *Opera omnia* ed. Balič, vol. VI, Roma 1963, p. 364); cfr. anche *Reportata Parisiensia* III, 18, q. 2, ed. Vivès XXIII, p. 391 e infra p. 56.

Il parallelo viene ripreso da Ockham in modo esattamente rovesciato:

> Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest [8].

Dunque Ockham sembra esplicitamente concepire l'azione divina *de potentia absoluta* come una logica possibilità che di fatto non si manifesta né manifesterà; il piano *de facto* è dunque il piano *de potentia ordinata.* Non si tratta di una trascurabile sfumatura terminologica (benché alcuni testi occamiani siano in tal senso meno chiari [9]): si tratta a mio giudizio della chiave che consente di leggere le profonde diversità che la teoria, apparentemente uniforme, della *potentia absoluta* si trova a coprire. Che Dio possa *de facto* intervenire in virtù della propria *potentia absoluta* sembra esser l'opinione diffusa tra i giuristi, come (lo si vedrà poi) tra i pubblicisti di parte pontificia, per i quali *absoluta* si oppone ad *ordinata* come 'straordinario' ad 'ordinario', 'eccezionale' a 'regolare' [10]; ma anche tra quei teologi che proprio perciò rigettano la distinzione, come Bonaventura, interpretandola come una contrapposizione fra 'lecito' ed 'illecito', 'disordinato' ed 'ordinato', potenza 'finita' ed 'infinita' [11].

8. Guglielmo di Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, *Opera Politica* III, p. 234.

9. Per la discussione delle ambiguità suddette vedi il paragrafo su Ockham, infra pp. 65-7.

10. Per un esame dei rapporti fra *plenitudo potestatis* e *potentia absoluta*, vedi E. Randi, *La vergine e il papa. Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, «History of Political Thought», V (1984) pp. 425-445, ed *infra*, capitolo III. Sul piano giuridico, il termine *de facto* si applica alle azioni effettivamente possibili, sia lecite che in contrasto allo *ius*; cfr. Enrico di Susa, Cardinal Ostiense, *In II Decretalium*, t. *De appellationibus*, c. *Sua nobis* (63, 2), ed. cit. f. 200a: «De facto enim posset centies, et sic notatur, quod duplex est potentia, iuris, et facti». Cfr. anche il brano di Alessandro di Hales ricordato più sopra, p. 35. Cfr. Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 249-54.

11. Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Breviloquium*, I, c. 7, *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, p. 216a: «Haec autem sunt quae egrediuntur a potentia completa et ordinata. Potentiam autem completam dico, quae non potest deficere nec potest soccumbere nec potest indigere»; vedi la discussione più sopra, capitolo I.

Sull'altro versante, con Ockham, ci si trova sul piano logico più che sul piano etico-politico; si esclude che Dio 'faccia' effettivamente qualcosa *de potentia absoluta*; e ci si serve del concetto di *potentia Dei absoluta* come di un modello teorico[12]. In altri termini, si potrebbe dire che, dal punto di vista occamiano, *potentia absoluta* viene così a descrivere situazioni (oggetti, mondi) possibili *de dicto* (o *de iure*), ma non *de re* (o *de facto*). Vedremo se e come questa opposizione torni a manifestarsi nella storia della distinzione.

2. Potentia ordinata, *un sottoinsieme di* potentia absoluta: *Scoto.*

Quanto a Scoto, il contesto del citato parallelo *de potentia absoluta/de facto* indica con sufficiente chiarezza l'immaginario politico e giuridico che sostiene la descrizione scotista del potere divino.

Chiunque agisca in base ad un atto di volizione connesso all'attività dell'intelletto, dice Scoto, dispone di una *potentia absoluta* e di una *ordinata*. Difatti, un soggetto in tali condizioni può scegliere se agire conformemente alle regole che 'ordinano' la sua azione, oppure superarle (*praeter agere*) o addirittura infrangerle (*contra agere*). Se *potentia ordinata* è il potere di agire in quanto limitato da un complesso di disposizioni, il senso della distinzione sta nell'individuare l'ampiezza del potere teoricamente senza vincoli (la *potentia absoluta*); che viene appunto ridotto dalla necessità (o dalla opportunità

12. Vedi le osservazioni di G. Gál, *Petrus de Trabibus*, cit., p. 285: «'Absolute Power' is power in itself or power considered purely and absolutely, and not unrestrained or despotic power. Neither is 'ordained power' the same as orderly power, as opposed to disorderly power; nor it is ordinary power as opposed to extraordinary power... We speak of ordained power with regards to things God de facto wills and does». Mi riesce tuttavia incomprensibile il motivo per cui Gál, individuate posizioni diverse (Riccardo Rufo di Cornovaglia, lo stesso Giovanni XXII – di cui però non ha visto il Sermone *Deus autem rex noster* parigino: infra p. 87) da quella che mirabilmente ha sintetizzato, le liquidi poi come 'fraintendimenti' (*misunderstandings*) della distinzione che Pietro avrebbe «understood... correctly (!)» (ivi, e n. 12). Comunque, interessa qui accertare l'esistenza, e non la 'correttezza', di una posizione; per cui assumo tutto ciò come una ulteriore, utile testimonianza. Spiace che anche Courtenay, *The Dialectic*, cit., p. 254, segua Gál nel parlare di *misunderstandings* da parte di Giovanni XXII.

o semplicemente dalla possibilità) di agire conformemente ad una *lex recta*[13].

L'opzione alternativa fra un comportamento e l'altro, ribadisce Scoto, è data non solo a Dio, ma a chiunque agisca liberamente (*non tantum in Deo, sed in omne agente libere*); la distinzione è affine a quella che i giuristi dicono esservi tra ciò che di fatto è possibile, e ciò che invece è concesso dal diritto[14].

La prima fondamentale caratteristica della distinzione, seguendo Scoto, appare senza dubbio il fatto che essa si applichi ad ogni essere che agisce in seguito a scelte consapevoli (o che potrebbero, in linea di principio, essere tali).

La concezione di Scoto ammette dunque all'esercizio alternativo (*vel-vel*) di una *potentia absoluta* e di una *potentia ordinata* gli esseri razionali; non solo, naturalmente, gli individui, ma anche le 'anime' dei 'corpi', dei 'microcosmi' di cui si compone l'universo: quindi il *paterfamilias*, il re, il papa...

Lungi dall'essere incompossibili, *potentia absoluta* e *potentia ordinata* appaiono chiaramente concepite come due distinte possibilità di agire, una delle quali 'contiene' l'altra: il numero di cose che un uomo può fare *de potentia absoluta* essendo superiore alle azioni consentite dai vari *ordines* che re-

13. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 44, q. un., ed. Balič, pp. 363-4: «In omni agenti per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi recte et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentiam absolutam, excedens potentiam ordinatam».

14. Ivi, p. 364: «Et ideo non tantum in Deo, sed in omne agente libere ... est distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia absoluta sua, vel de iure – hoc est de potentia ordinata secundum iura». Cfr. *Decretales Gregorii* IX, lib. I, tit. 3, c. 13, ed Friedberg, cit., II, 21; Pernoud, *The theory*, cit., pp. 84-6; Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 253-4, 267 n. 43.

15. Per la discussione di questo punto, che a me pare di notevole importanza per la identificazione delle diverse tradizioni e soprattutto delle immagini retrostanti la distinzione, vedi oltre il capitolo III e le Conclusioni. Qui, si noti che un Tommaso di Sutton, dopo aver riassunto la tesi di Scoto, può concludere: «in ista questione nihil dicit quod sane intellectum non concedi debeat». Ed è tutto (Cfr. Thomas Anglicus (Sutton), *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Johannem Scotum*, Venetiis 1523, anast. Minerva, Frankfurt 1966, f. 124b).

golano la sua esistenza (personale, familiare, politico, giuridico...).

Per Alberto, per Tommaso, e poi per Ockham, *potentia absoluta* e *potentia ordinata* sono modi di definire una successione logica interna all'azione divina, e divina soltanto [15]; per Scoto invece tali termini riflettono non tanto un diverso modo di guardare a Dio quanto un diverso modo di operare nel mondo, proprio di qualunque creatura razionale, ed a maggior ragione di Dio. In tale prospettiva, *potentia absoluta* non appartiene ad un ipotetico tempo t_0, cui fa seguito, a partire da un altrettanto ipotetico t_1, il 'regno della *potentia ordinata*'; il potere di Dio si snoda continuamente e simultaneamente nei suoi due aspetti, ed egli sembra sempre poter scegliere se agire in un modo o nell'altro.

Su questo torneremo. Per ora importa ribadire che *potentia absoluta* definisce un ambito più ampio di possibilità che non *potentia ordinata*; possibilità effettive, e non meramente logiche. Scoto prende ad esempio il potere del re, che può intervenire sulla legge, se lo desidera concedendo la grazia ad un condannato; l'esempio è chiarissimo, quanto alla concreta eventualità degli interventi *de potentia absoluta praeter vel contra ordinem* [16]. La sovranità assoluta (papale o regia) torna così ad essere il modello che dota di senso la distinzione [17]: essa è comprensibile, e può essere applicata a Dio, perché si muove all'interno della dialettica fra *princeps* e *leges*, fra *papa* ed *ecclesia* (o *imperator*). Di converso, naturalmente, tale dialettica si fonda sul rispecchiamento del divino, e la descrizione del potere di Dio legittima l'articolazione del potere terreno, che rende intelligibile il precedente.

16. *Loc. cit.*, pp. 364-5: «Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dictet... Ita possent exemplificari de principe et subditis, et lege positiva, etc.».

17. Vedi anche il testo anonimo edito da R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Phillips des Schönen und Bonifaz' VII*, Stuttgart 1903, p. 478: «Item, dato quod ipsae potestates diversae fuissent et distinctae, non tamen tali modo, ut essent equales, sed quod una, scilicet temporalis, esset sub altera, scilicet spiritualis, quae est exterior, et aliam excedit, sicut sol lunam...»; Cfr. R.W. e A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, tr. it. *Il pensiero politico medievale*, Bari 1967, vol. III, pp. 419-420.

Anche per il rapporto che istituiscono fra *potentia absoluta* e *ordinata*, Ockham e Scoto sembrano grandemente differenziarsi. Abbiamo visto il *Venerabilis Inceptor* definire l'azione *de potentia absoluta* come componente dell'insieme delle possibilità *de iure*, e l'azione *de potentia ordinata* come componente dell'insieme delle possibilità *de facto*; il primo è l'insieme dei *possibili*, il secondo l'insieme dei *contingenti* (passati, presenti e futuri). Per Scoto, è il contrario: egli accosta *potentia absoluta* a *de facto*, *potentia ordinata* a *de iure*[18]. Il rapporto tra l'una e l'altra appare per il *Doctor Subtilis* un rapporto di limitazione: l'*ordo* limita, regola (continuamente ma non definitivamente) una forza che non esaurisce le proprie potenzialità nell'agire *ordinate*; e che può, appunto, manifestarsi *inordinate*. Ciò presuppone una relatività dei concetti di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* affatto diversa dalla prospettiva occamista; essi si definiscono in base al mutevole concetto di *ordo*.

Con tale espressione, in fatto, Scoto non intende necessariamente riferirsi ad una struttura immutabile. *Ordo* indica

18. È possibile che a questo proposito sia stata fonte di confusione l'errato giudizio di P. Minges: Scoto parla tanto di *potentia absoluta*, che «quasi obliviscatur docere quid de potentia Dei ordinata seu de facto tenendum sit» (*Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, Quaracchi 1930, p. 578). Questo giudizio è riportato in autorevoli studi: cfr. Oberman, *Harvest*, cit., p. 36 n. 22; Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, p. 149 e n. 46. Miethke peraltro sembra sostenere, con Pannenberg e contro Seeberg, che per Scoto *potentia absoluta* non significhi solo una *logische Möglichkeit*, ma una concreta possibilità (p. 145 e n. 34); il che non toglie che sul problema del parallelo con la distinzione *de iure / de facto*, egli finisca con l'accettare, con un po' di incongruenza, le vedute di Minges: «Gottes Freiheit hat gleichsam einen zweifachen Umfang: einen theoretischen (de potentia absoluta) und einen faktischen (de potentia ordinata), denn auch innerhalb des allgemeinen Gesetzes ist Gott in seiner Entscheidung noch frei, was besonders für die Prädestinationslehre von Bedeutung ist» (p. 149). Questo benché alla p. 145 egli abbia esplicitamente citato il passo dell'*Ordinatio* I, 44 di cui sopra; e benché altrove affermi che Scoto ed Ockham concordano nel collegare *de facto* e *de potentia absoluta, de iure* e *de potentia ordinata* (p. 152). Miethke si basa su due passi occamiani, dei quali uno appartiene al *Quodl.* VI (si tratta di un esempio modellato sulla figura del papa, cfr. qui sotto, p. 54), che non avrà riscontri nelle pur ampie dissertazioni successive di Ockham; l'altro invece intende chiaramente *de iure* come *de iustitia* (e non è a mio avviso esattamente in argomento): «Uno enim modo dicitur illa posse, quae de iure possumus, et illud dicitur posse fieri, quod licite et debite fieri potest... aliter dicimur posse illa, quae absolute possumus» (*Opus XC Dierum*, c. 95, *Opera Politica* II, p. 726; Miethke, p. 155, n. 65). Cfr. Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 253-4.

tre livelli di organizzazione: il supremo livello della eterna disposizione divina (*basic statement* teologico, bisognoso però di molte specificazioni); il complesso di regole che ordinano ciascun microcosmo (leggi di natura, etiche, giuridiche...); l'insieme di opportunità e convenzioni che regolano la vita di ciascuno (fra cui, evidentemente, l'*ordo* del microcosmo di pertinenza, ma anche i *mores maiorum*, e la dimensione individuale) [19].

Dunque, da una parte le mutevoli regole del gioco; dall'altra, il piano eterno divino. Mentre l'immutabilità e la perfezione di questo costringevano Alberto ad opporre ancora *potentia absoluta* a *posse de iustitia*, Scoto presenta piuttosto Dio nel suo potere non solo di trascendere occasionalmente il presente ordine, ma anche di stabilire una qualche *alia lex recta*.

Il punto è centrale, poiché vi si appuntano le obiezioni principali, che con maggior chiarezza si ritrovano in Enrico di Gand ed in Ockham: *a*) se è possibile fare *de potentia absoluta* cose diverse da quelle previste dalla *lex recta*, non si intende allora con ciò che agire *de potentia absoluta* equivale a 'peccare'? Non è dunque opportuno restringere l'uso di tale distinzione all'uomo? *b*) se Dio può fare *de potentia absoluta* cose che gli sono impossibili *de potentia ordinata*, non si è costretti ad ammettere che egli sia *mutabilis*, o che a volte agisca *inordinate*?

La risposta di Scoto tiene evidentemente conto della complessità e della lunga storia dei concetti e dei dogmi in gioco. È indubitabile che anche il *Doctor Subtilis* condividesse il principio *Deus nihil potest facere inordinate* [20], se per *inordi-*

19. Cfr. Garcia, *Lexicon scholasticum philosophicum theologicum*, cit., s.v. *ordo*.

20. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 44, q. un. (ed. cit., p. 366): «Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam lex recta statuere... et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud, quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere». *Reportata Parisiensia*, IV, d. I, q. 5, n. 2, *Opera omnia*, ed. Vives, t. XXIII, Parisiis 1894, p. 559a: «Aliquid

nate si intende 'disordinatamente', come Alberto e Tommaso facevano, o anche 'ingiustamente', come preferivano Enrico di Gand e Bonaventura. Ma vi sono due osservazioni, relativamente ai differenti livelli di *ordo* di cui sopra.

In primo luogo, il significato di *ordo* non ha senso al di fuori ed indipendentemente dalla volontà divina. Se ciò che è bene è bene non per una qualsiasi partecipazione ad una Idea, ma perché è Dio a volere così, allora non vi può essere *ordo* che sia veramente tale se non in virtù di una disposizione divina; non vi è sistema che egli non possa legittimamente ribaltare, poiché egli è fonte di qualsiasi legittimità. *Omnis potestas*, insomma, *a Deo est*[21]. Salvo il principio di contraddizione, non vi è alcunché che possa limitare l'azione divina, la sua volontà; nemmeno, forse – qui si verrebbe a collocare un'ulteriore importante differenza fra Scoto ed i 'Nominalisti' – quel 'patto' da Dio offerto all'uomo per la sua salvezza. Dio è un monarca assoluto, e *quidquid ei placuit legis habet vigorem*. Gli esempi 'giuridici' di cui Scoto riempie il proprio testo sono elementi che giocano a favore di una simile interpretazione.

È dunque il volontarismo la radice ultima, la chiave per comprendere la distinzione scotista fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata Dei*; assieme, certo, ad una impostazione direi 'tradizionalmente' giuridica. Ma è il presupposto volontarista che colloca Scoto sul versante opposto a quello di Alberto e di

autem est possibile Deo dupliciter: vel secundum eius potentiam absolutam, qua potest omne id quod non includit contradictionem; aut secundum potentiam eius ordinatam, secundum quam fit omne illud quod consonat legibus divinae iustitiae, et regulis sapientiae eius; quod si fieret aliter, et secundum alias leges statutas et ordinatas a divina voluntate, non inordinate fieret, sed ita ordinate sicut modo secundum ista».

21. Il passo di Paolo fa abitualmente parte dell'arsenale politico; viene direttamente legato al tema della *potentia absoluta* da Guglielmo di Pietro di Godino (*Sent.* I, d. 42, q. un., Paris Bibl. Nat. *ms. lat. 17266*, f. 187ra): «Omnis potentia derivatur a potentia divina iuxta illud Apostoli: non est potestas nisi a Deo». Questa citazione di Paolo prelude nel testo alla distinzione fra una *potentia absoluta* ed una *regulata* (f. 187va). L'immaginario politico e l'immaginario teologico si saldano ancora attorno al concetto di potere. Cfr. anche Giovanni di Ripa, che parla di *plenitudo potestatis divinae* (*Sent.* I, d. 17, q. 1, ms. Vat. *lat. 1082*, f. 177rb, cito da W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster (Beiträge XL, 2) 1963, p. 222, n. 372: «Nullum agere pure naturale voluntati est ad praemium beatificum acceptabile; et loquor non secundum leges statutas, sed etiam de plenitudine potestatis divinae»).

Tommaso (ed in prospettiva opposto a Leibniz), nel concepire l'onnipotenza divina. Dove essi dicono, «Dio può fare molte cose, ma opera il meglio» (e 'vincolano' così Dio alla sua perfezione), Scoto dice «ciò che Dio fa *è* per ciò stesso il meglio»: Dio non mette ordine, ma impone senso al Caos.

Vien immediato chiedersi quanto la cosiddetta, celebre, rivalutazione del Dio biblico, del Dio personale, possa aver inciso sulla immagine, non solo 'popolare', di Dio e facilitato quindi il rappresentarselo come l'iracondo despota del *Genesi*. In tutti i casi, Scoto non nega certo che Dio sia immutabile e quindi perfetto; ma nemmeno – ciò è veramente 'dirompente' – nega che si possa dire che egli, a volte, agisca *inordinate*. È una questione di punti di vista: considerando il problema *ex parte Dei*, qualsiasi sconvolgimento dell'ordine del mondo, qualunque nuovo ordine possa venir istituito, è senza dubbio *ab aeterno* previsto e preordinato[22]. Ma affrontando la questione *ex parte creaturarum*, ebbene certuni interventi divini – sia che istituiscano un nuovo ordine, sia che sospendano momentaneamente quello vigente – possono esser detti *inordinati*; anzi lo sono per definizione[23]. L'*ordo ut nunc* – l'ordine che noi vediamo e cerchiamo di ricostruire – non è l'*ordo ut semper* che solo Dio conosce. Questo scarto fa sì che vi sia spazio, anche operazionale, per una *potentia Dei absoluta*.

Così Scoto supera l'obiezione di Enrico di Gand: il problema non è risolto dall'identificazione della distinzione con la

22. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 17, q. 2: «Dico quod cum Deus libere ordinavit, et ab aeterno, in aeternitate autem nihil transit, ita nunc potest aliter ordinare pro quolibet instanti futuro sicut in primo. In primo autem instanti, in eodem scilicet, in quo sic ordinavit, potuit aliter sub distinctione, id est, aliam partem posponere, amota ista, sicut in omnibus actibus voluntariis est in nobis, quia quando curro cum voluntate currendi, possum non currere disjunctim, id est, potest poni altera pars contradictionis, cessante altera, et e converso; ideo in quibuscunque talibus, et pro quolibet instanti, et in Deo, et in nobis est sophisma compositionis et divisionis».

23. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 44, q. un. (ed. cit., p. 367): «Deus non solum potest ager aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed etiam aliter quam ordinatum est ordine universali – sive secundum leges iustitiae – potest ordnate agere, quia tam illa quae sunt praeter illum ordinem, quam illa quae sunt contra ordinem illum possent a Deo ordinate fieri de potentia absoluta».

opposizione *de potentia/de iustitia.* In primo luogo, perché il concetto di *iustitia* si rapporta alla sola volontà divina; in secondo luogo, perché rispetto all'uomo, dato un certo insieme di regole, l'obiezione esclude il vasto campo degli *adiafora,* delle azioni in qualche modo 'indifferenti'. Che *de potentia ordinata* – secondo il mio abituale modo di comportarmi – presumibilmente non trascorrerò la serata in un locale notturno, non vuol dire che se, *de potentia absoluta,* vi andassi, come potevo e posso, infrangerei per ciò una qualsiasi *regula iustitiae.* Si tratta di una azione non contraddittoria, che cade in un ambito regolato dalla mia sola volontà. Né meno deve dirsi del re, che conceda la grazia ad un condannato.

Deroghe del genere, si noti, non costituiscono permanentemente alcun altro *ordo*: possono invece essere occasionalmente ispirate ad un altro sistema di regole.

Una azione *de potentia absoluta* si configura come 'ingiusta' solo nel caso che l'*ordo* che viene superato sia un *ordo* che non è in potere del soggetto agente mutare. Gli atti contrari alla legge di Dio sono ingiusti, poiché nessun uomo ha potere su di essa [24]. Anche in questo caso, per Scoto, si può dire che la *potentia absoluta* ecceda la *potentia ordinata*: ma tale sovrabbondanza di possibilità coincide con l'ingiustizia. Viceversa, quando *lex est in potestate agentis,* la possibilità di trascenderla occasionalmente o definitivamente (ciò vale: stabilendo una diversa *lex*) costituisce la *potentia absoluta.*

Vi sono tre implicazioni che mi preme sottolineare. Innanzitutto, *potentia absoluta* e *potentia ordinata* sono concetti

24. Ivi, p. 364: «omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt». Concetto ribadito in *Reportata Parisiensia,* I, d. 44, q. un., ed. Balič, vol. XVII, p. 535: «Quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae – si non limitetur et alligetur illi legi, sed illa lex subest voluntati suae, potest ex potentia absoluta aliter agere; sed si lex non subest voluntati suae, non posset agere de potentia absoluta nisi quod potest de potentia ordinata secundum illam legem. Sed si illa subsit voluntati suae, bene potest de potentia absoluta quod non potest de potentia ordinata secundum illam legem; si tamen sic operetur, erit ordinata secundum aliam legem – sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam legem mutare, tunc praeter illam legem de potentia absoluta sua aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere. Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suae; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex».

relativi e mutevoli: si definiscono continuamente in base ad un *ordo*. Ciò può porre alcune difficoltà a proposito di Dio, che appare dunque inserito in un flusso di cambiamento; anche se non bisogna dimenticare che in Dio vi è una sola *potentia ad extra*, e che *potentia absoluta* e *potentia ordinata* sono nostri schemi per intendere l'azione divina. Secondariamente, il criterio della 'giusta' azione *de potentia absoluta* è che la regola trovi la propria legittimazione nella volontà dell'agente. Vi è dunque una 'gerarchia' di poteri assoluti, che risponde ad una scala di ambiti di disposizione crescenti, che procede dall'individuo a Dio.

Potentia absoluta acquista in Scoto il carattere, che presumibilmente è per la distinzione originario, di *mensura*: *mensura* per l'*ordo* cui si riferisce, il quale, naturalmente, non può essere 'misurato' che dall'esterno. Sotto questo riguardo, la concezione scotista rappresenta il momento filosoficamente più interessante di una tradizione teologico-giuridica.

Dunque – ed Ockham non avrebbe potuto accettare tale affermazione – la *potentia absoluta* del *paterfamilias* è per così dire 'più grande' di quella di suo figlio; quella del capo del governo è maggiore di quella del detto genitore; quella divina è la maggiore (anzi in certo senso è incommensurabilmente maggiore). Esiste una 'scala' di poteri assoluti, di *potentiae absolutae*, come correlativamente esiste una scala di *potentiae ordinatae*. Tutto ciò sarà ancora più chiaro negli scotisti che in Scoto; tuttavia molto spesso, quando nel XV o nel XVII secolo ci si imbatte nel tema del 'potere assoluto' di Dio *di fare un miracolo*, veniamo rimandati alla immagine di potere sovrano ed incontrollato attorno alla quale si sviluppa la distinzione di Scoto.

Così, finalmente, *potentia Dei absoluta* torna a legarsi a *omnipotentia*, ripristinando un nesso che, ben più immediato della sofisticata, 'leibniziana' distinzione occamiana, finirà con l'imporsi anche a taluni pensatori che si ritenevano occamisti.

Il 'potere' di un soggetto include azioni *a*) che è legittimo compiere, secondo l'*ordo* considerato; *b*) che è possibile legittimamente compiere al di fuori di quell'*ordo* e secondo un

altro *c*) che è possibile compiere contro l'*ordo* ma illegittimamente (senza seguire alcuna altra *lex recta*). La misura del livello di *potentia* del soggetto è data dunque dal numero o dalla ampiezza degli *ordines* che è in suo potere modificare o sospendere. Dio non può che agire *ordinate*, dunque, poiché ogni e qualsiasi *ordo* è soggetto alla sua volontà; e conseguentemente per Dio l'insieme (*c*) è vuoto; la sua *potentia absoluta* coincide con l'onnipotenza.

Non vale per Scoto quanto giustamente è stato affermato di Tommaso e di Ockham: che cioè onnipotenza divina e teoria della *potentia Dei absoluta* siano due livelli differenti di discorso, e che Ockham quando parla di *potentia absoluta* non stia in realtà parlando di onnipotenza, ma di contingenza e di libertà. Si tratterà, con Ockham, di un salto rispetto alla prospettiva scotista (ove è in gioco proprio il concetto di 'potere' colorito, come si è visto, di sfumature giuridico-politiche).

Non è difficile vedere su questa linea i germi di possibili sviluppi assolutistici[25]. Ciascun sistema appare sospeso alla volontà di colui o coloro che rispetto ad esso hanno facoltà di *dispensatio* (facoltà che viene direttamente dal potere di costituzione del sistema), con un movimento discendente che – da Dio all'uomo – restringe via via gli ambiti di disposizione.

Il 'potere' di ciascun livello della scala degli esseri razionali (di coloro che agiscono liberamente) è composto dalla somma delle azioni legittimamente possibili al soggetto tanto *de potentia ordinata* che *de potentia absoluta*. Riferito a Dio, tale concetto è in qualche modo l'inesprimibile misura della sua onnipotenza.

3. Potentia absoluta, *il* prius *logico della* potentia ordinata: *Ockham*

Guglielmo di Ockham è senz'altro il principale riferimen-

25. Rimando naturalmente a *The King's Two Bodies*, di E. Kantorowicz (Princeton 1959); per il concetto di *rex imago Dei* vedi in specie p. 34, e p. 48 con la nota 11. Vedi anche R. Elze, *Päpste - Kaiser - Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik*, London 1982. Più puntuali riferimenti all'idea di *potentia absoluta* da F. Oakley, *Jacobean Political Theology*, cit.

to per l'idea di *potentia absoluta*. Sul significato della distinzione per il *Venerabilis Inceptor* si sono avute negli ultimi anni delle interessanti puntualizzazioni, che hanno poi investito la intera storia del concetto di *potentia absoluta*.

In breve, mentre la sostanza dei classici giudizi di Copleston, Baudry, Gilson[26] a proposito della importanza del tema della divina onnipotenza per il pensiero di Ockham è sempre oggetto del consenso generale, valore e peso della distinzione *potentia absoluta/potentia ordinata* occamiana (e quindi il significato di essa per l'occamismo ed il pensiero moderno) sono stati fortemente riconsiderati. Rimandiamo la valutazione complessiva del problema, per concentrarci sul senso da attribuire a *potentia Dei absoluta*.

Abbiamo avuto modo di vedere come, analizzando le vedute di Pier Damiani sulla celeberrima questione 'se Dio possa mutare il passato', Lawrence Moonan abbia in certo modo rovesciato la tradizionale opinione degli storici[27]. Damiani, egli afferma, non avrebbe mai sostenuto quelle tesi radicali che gli sono state attribuite: cioè che Dio, in virtù della propria onnipotenza, possa a piacere far sì che Roma non sia mai esistita, oppure *corruptam virginem reparare*. Piuttosto, Damiani avrebbe condiviso un'opinione più diffusa (che Moonan chiama appunto *Standard View*): Dio, se avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo diverso, in cui Roma non sarebbe mai stata creata, e così via.

È forse discutibile che tale fosse la Veduta Standard (se con ciò si intende 'la più diffusa'); è discutibile, come si è accennato, che fosse davvero l'opinione di Pier Damiani. Non mi pare invece contestabile l'affermazione che in tal senso – questo è il sostanziale mutamento prospettico della storiografia sull'argomento[28] – si muova la distinzione che Ockham opera tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*. Con

26. Cfr. L. Baudry, *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribué à Guillaume d'Ockham*, Paris 1936, pp. 39-40; ma anche F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. III, Baltimore 1959, p. 107.

27. Cfr. L. Moonan, *Impossibility and Peter Damiani*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXII (1980), pp. 146-63; *supra*, cap. I.

28. Cfr. gli studi di Moonan, Courtenay, Oberman, Bannach, Miethke, cui più volte si è fatto riferimento.

ciò non si intende (Ockham lo ripete più volte) riferirsi a due *potentiae* o *modi agendi* divini: quanto piuttosto sottolineare la libertà del creatore rispetto al creato. Nulla vincola Dio alla creazione di un mondo in cui, per esempio, *quidquid movetur ab alio movetur*: la 'bontà' di questa 'legge' sta solo ed unicamente nel fatto di essere stata voluta da Dio, a preferenza fra tutte le altre possibili. *Potentia Dei absoluta* e *potentia ordinata* non sono dunque due insiemi parzialmente coestensivi; Dio non può fare effettivamente alcune cose *de potentia absoluta*, altre *de potentia ordinata.* Non è, cioè, dei miracoli che Ockham tratta: ma della libertà e della necessità. L'azione divina *de potentia absoluta* si colloca, per così dire, in un tempo precedente alla 'scelta' dell'ordine del mondo; ordine che, come la volontà divina, è eterno ed immutabile; ordine che include anche gli eventi miracolosi (che avvengono quindi *de potentia ordinata*). Si tratta, è chiaro, di un *prius* logico, non 'reale'; logicamente, come aveva già sostenuto Pietro di Trabibus, *posse* precede *facere*[29]. Da questo punto di vista, Ockham recupera davvero, sviluppandola, una impostazione 'tradizionale' (che soprattutto vuol dire: a lui precedente), di cui in particolare sottolinea il valore logico: l'intera teoria è una *fictio*, un *modus loquendi* che mira – attraverso il paradosso – a rendere evidente la questione della assoluta libertà della volontà divina.

Benché estremamente rilevante per comprendere la distinzione al suo livello più profondo, il rapporto fra intelletto e volontà divine non muta questo asserto: la perfezione e la immutabilità di Dio esigono che il suo piano sia eterno ed immodificabile; la sua azione non è concepibile se non in accordo ad esso.

Ecco perché tale concezione non produce in Ockham alcun esito 'scettico': considerare l'azione divina *de potentia absoluta* significa ragionare di mondi possibili, non del possibile intervento sconvolgente di Dio su questo mondo.

Il testo per così dire 'canonico', il punto di riferimento ob-

29. Pietro di Trabibus, *Sent.* I, d. 43, q. 3, edito in Gál, *Petrus de Trabibus*, cit., p. 290: «'Facere' enim subiacet praeordinationi voluntatis et sapientiae, sed non ipsum 'posse', cum praecedat secundum ordinem intelligendi».

bligato per discutere della definizione occamista di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* è la *quaestio* 1 del *Quodlibet* VI. Vi sono alcune buone ragioni per questo: prima fra tutte il fatto che la definizione del *Quodlibet* VI compare quasi negli stessi termini negli scritti di Gregorio da Rimini o Gabriel Biel[30].

Forse però proprio la fortuna di questo brano (o dei suoi posteriori interpreti) può essere annoverata tra i fattori determinanti la poca chiarezza del problema: difatti, tra i vari tentativi di Ockham per impostare senza ambiguità la questione, il *Quodlibet* VI non è il meglio riuscito.

Ockham si preoccupa di salvaguardare l'unità divina: vi è solo un potere in Dio, identico all'intelletto ed alla volontà. Dio è perfettamente semplice. Dunque, parlare di *potentia absoluta* e di *potentia ordinata* non vuol dire che Dio possa agire ora in un modo ora in un altro; ma invece indica che Dio, al di là di ciò che ha previsto e deciso che avvenisse, conserva la possibilità di scegliere altrimenti[31].

Questo vuol dire che Dio può effettivamente mutare la propria *ordinatio*? Egli non ha *duae potentiae*, ma un unico potere *ad extra*; la distinzione non è reale, ma di ragione. Quindi *potentia absoluta* e *potentia ordinata* non possono essere intesi come due distinti *modi agendi* divini; ambiguo nella definizione, questo aspetto si rivela immediatamente attraverso l'esempio portato sul potere del pontefice, e quindi la risposta al secondo articolo della *quaestio*. La distinzione rammenta il potere del papa, dice Ockham;

30. Vedi Gregorio da Rimini, *Sent.* I, dd. 42-44, q. 1, a. 2 (ed. cit., p. 368); Gabriel Biel, *Collectorium circa IVor Sent.*, I, d. 17, q. 1, a. 3, d. 2.

31. Guglielmo Ockham, *Quodlibeta septem*, ed. J.C. Wey, *Opera Philosophica et Theologica* IX, St. Bonaventure 1980, pp. 585-6: «Quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod 'posse aliquid' quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se facturum sive non».

Sicut papa non potest aliquid secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest.

Ockham si vale, per una volta – il paragone non comparirà più nei suoi scritti – dell'accostamento del potere divino e del potere terreno del papa; ma si nota che il paragone è comunque distante dal genere di quelli che, invece, abbondano sul versante 'scotista': Ockham dice qui, il papa 'prima' di *statuere legem* ha varie opzioni, che la *lex statuta* poi gli nega. Che questo, e non altro, sia il senso dell'esempio (di per sé fuorviante) è a mio parere dimostrato dalle linee immediatamente seguenti. Ockham argomenta: *de potentia absoluta* l'uomo può salvarsi *sine caritate creata.* Ma effettivamente questo non avverrà mai: proprio in questo, dice Ockham, la mia posizione si differenzia da quella di Pelagio, giacché questi riteneva che ciò fosse vero *de facto*, per me questo è vero a livello ipotetico: è parte dello scenario di un mondo che Dio *avrebbe potuto* 'ammobiliare' diversamente [32]. L'ipotizzare infiniti mondi possibili serve a garantire la contingenza dell'uni-

32. *Ibidem*: «Circa secundum articulo dico *primo quod homo potest salvari sine caritate creata de potentia Dei absoluta.* Haec conclusio probatur primo sic. Quidquid Deus potest facere mediante causa secunda in genere cause efficientis vel finis, potest immediate per se. Sed ad vitam aeternam, erit causa secunda efficiens vel finis; ergo sine ea potest Deus dare vitam aeternam alicui... Secundo dico quod *numquam salvabitur homo nec salvari poterit*, nec umquam eliciet vel elicere poterit actu meritorium *secundum leges a Deo nunc ordinatas sine gratia creata.* Et hoc teneo propter Scripturam Sacram et dicta sanctorum. Et si dicis quod prima conclusio continet errorem Pelagii. Respondeo quod non, *quia Pelagius posuit quod de facto non requiritur gratia* ad vitam aeternam habendam, sed quod actus ex puris naturalibus elicitus est meritorius vitae aeterne de condigno. *Ego autem pono quod solum est meritorius per potentiam Dei absolutam acceptantem*». Credo di vedere la medesima impostazione nella q. 1 della d. 17 del Commento al 1 libro di Adam Woodham (*Super IVor libros Sententiarum*, Parisiis, Cranton, 1512, f. 6ora: «Utrum charitas seu gratia creata sit viatori necessaria ad salutem»). Woodham distingue *de necessitate*, affermando che essa può considerarsi «simpliciter dicta et secundum quid, idest secundum Dei potentiam absolutam vel secundum legem statutam et ordinatam». Al f. 62rb-va (*dub.* 7): «Septimum dubium est de lege dei ordinata circa salutem. Dixi enim gratiam inherentem non esse necessariam ad salutem nisi necessitate secundum quid quae necessitas est solum legis Dei institute. Contra: lex illa est eterna igitur est absolute necessaria... Concedo antecedens et nego consequentiam, nec ex opposito consequentis tunc sequitur oppositum antecedentis, quia non sequitur talis lex non est absolute necessaria, idest non necessario sed libere et contingenter sic Deus ordinavit igitur non est eterna vel necesse est eam aliquando non fuisse, idest necesse est Deum aliquando non sic ordinasse». Lo spazio della *potentia absoluta* in prospettiva occamista sta tutto, io sostengo, in quell'*aliquando.*

co mondo che Dio effettivamente crea (che poi è il migliore, perché è stato scelto da Dio).

Già un brano della *Summa Logicae* – che pure introduce il concetto di *potentia absoluta* solo come esempio – offre notevoli chiarimenti.

Item, talis propositio 'Deus per suam potentiam absolutam potest aliquem acceptare sine gratia sed non per suam potentiam ordinatam' multiplex est. Unus sensus est quod Deus per unam potentiam, quae est absoluta et non ordinata, potest acceptare aliquem sine gratia, et per unam aliam potentiam, quae est ordinata et non absoluta, non potest acceptare eum, quasi essent duae potentiae in Deo per quarum unam posset hoc et non per aliam. Et iste sensus est falsus. Aliter accipitur improprie, ut ponatur ista oratione: Deus potest acceptare aliquem sine gratia informante, quia hoc non includit contradictionem, et tamen ordinavit quod hoc numquam est facturus. Et iste sensus est verus [33].

Il contesto del brano sopra riportato è la trattazione *de secundo modo amphiboliae*. Il problema della amfibolia consiste *ex quod aliqua oratio* (non *dictio*) *potest diversimode accipi* [34]. Il primo modo si verifica quando l'*oratio* di per sé può essere oggetto di più interpretazioni, per esempio *audio Graecos vicisse Romanos*; il secondo, quando la proposizione *proprie et ex sua primaria significatione* ha un senso, ma *improprie et secundario* può assumerne un altro. Per esempio, *lupus est in fabula a*) denota che la favola tratta del lupo; *b*) connota la vicinanza del nemico. Tra i casi in cui è necessario distinguere, vi è quello sopra citato. Si tratta di casi (*de aliquibus orationibus multum usitatis a theologis* [35]) in cui la denotazione è falsa, la connotazione vera (per esempio *Deus habet sapientiam, iustitiam...* e così via). Tali proposizioni sono false se prese alla lettera, nel senso primo (perché fanno pensare che Dio sia 'divisibile' in intelletto, volontà, e così via); ma vere nel senso secondo, metaforico.

Di Dio non si può parlare che attraverso metafore. Questa

33. Guglielmo Ockham, *Summa Logicae*, III, 4, c. 6, ed. Ph. Boehner, G. Gál e S. Brown, St. Bonaventure 1974, pp. 779-80. Vedi anche G. Gál, *Petrus de Trabibus*, cit., p. 287, n. 17.

34. Guglielmo Ockham, *Summa Logicae*, c. 5, p. 763.

35. Ivi, p. 777.

metafora (o *modus loquendi*) indica la dipendenza dell'ordine del mondo dalla sola volontà divina; non l'arbitrarietà delle regole del gioco[36].

I passi più rilevanti, quanto allo *status* teorico della distinzione, si trovano però nelle opere politiche di Ockham. Ad essi l'attenzione degli storici si è volta tardi, ed in modo saltuario[37], il che non toglie la rilevanza del *Tractatus contra Benedictum* e dell'*Opus XC Dierum* per la chiarificazione della posizione occamiana.

Nel *Contra Benedictum*, ad esempio, Ockham, insistendo molto sull'importanza di intendere correttamente la distinzione, chiarisce il suo pensiero quanto alla concreta eventualità di un intervento divino *de potentia absoluta*. Dio può fare molte cose, che non ha mai fatto né mai farà[38]: poiché la sua *ordinatio* non le prevede. Le sue decisioni avrebbero potuto dirigersi verso un mondo diverso; un mondo in cui, per esempio, gli uomini potessero naturalmente risorgere dopo la mor-

36. Cfr. per quest'accezione Guglielmo di Nottingham (legge a Oxford nel 1312) «... de potentia dei ordinata, qua secundum legem qua sapientiae statuit, quod numquam aliquis acceptaretur nec per actum suum mereretur nisi mediante habitus caritatis quam sibi conferret et quo formaliter anima esset sibi grata, non potest aliquem acceptare stante hac lege nisi mediante tali habitu medio actum meritorium et deo acceptum eliciat, quo mereatur et ex illo premietur» (ms. Cambridge, *Gonville and Caius 300*, f. 55vb, cit. da Dettloff, *Die Entwicklung*, cit., p. 13, n. 44). Si noti che Nottingham accosta in precedenza *potentia absoluta* a *necessitas absoluta* (e di converso *potentia ordinata* a *necessitas conditionata*). Anche su problemi di teologia morale, l'introdurre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* in un quadro concettuale aristotelico sortisce come effetto un semi-pelagianesimo che priva l'idea di *potentia absoluta* di ogni possibile valenza scettica. Vedi anche Pietro di Trabibus, *Sent.* I, d. 43, q. 3 (ed. cit., p. 290): Dio «licet alia possit facere et alia omittere, numquam tamen eveniret quod aliter fiat».

37. Cfr. p. es. Bannach, *Die Lehre*, cit., p. 201; Oberman, *Masters*, cit., p. 150, n. 52; Miethke, *Ockhams Weg*, cit., p. 153 s.; Gál, *Petrus de Trabibus*, cit., pp. 287-8.

38. «Primus itaque error Ioannis XXII breviter hic tractandus, cui vocatus Benedictus tacendo favet, est: quod Deus non potest aliquid facere, nisi quod facit; immo ipsum aliud facere contradictionem includit. Unde et distinctionem communem theologorum, quae sane intellecta est fidei consona orthodoxae: quod scilicet Deus aliqua potest de potentia ordinata, et aliqua de potentia absoluta, ut aliqua possit de potentia absoluta, quae numquam faciet de potentia ordinata: erroneam reputat et absurdam, secundum omnem intellectum, quem de ipsa theologi habere noscuntur...» (Guglielmo Ockham, *Opera politica*, III, p. 230). Vedi il testo di Pietro di Trabibus citato più sopra, in nota 89.

te. Ma così non è stato, e quando avviene il miracolo della resurrezione, ciò avviene perché Dio lo ha voluto e previsto: avviene cioè *de potentia ordinata.*

... ad recte intelligendum distinctionem de potentia Dei absoluta et ordinata non intendunt quod in Deo sint diversae potentiae, quarum una est absoluta et alia ordinata, per quarum unam potest Deus aliqua, quae non ordinavit se facturum; quemadmodum posset aliqua facere, quae non praevidit se facturum, quia non est ea facturus; quae tamen, si faceret, et praeordinasset et praescivisset se facturum [39].

In simile contesto si colloca il brano già ricordato, che propone di considerare il piano della *potentia ordinata Dei* come il piano dell'accadere *de facto*:

Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (*hoc est, de facto numquam faciet*): quemadmodum essentia et potentia, et similiter esse et posse, non sunt diversa in Deo, et tamen Deus potest multa, non obstante quod non sint illa multa, quae potest [40].

Emergono distintamente, qui, le caratteristiche principali dell'idea occamista di *potentia absoluta.* Dio non è obbligato ad introdurre nel creato la gravitazione, poiché non implica contraddizione la proposizione «esiste un mondo privo di gravità»; tuttavia, se ciò non rientra nella sua *ordinatio* (tanto è vero che la gravità esiste) ciò non avverrà mai. Una occasionale sospensione della legge di gravità (un 'miracolo') sarebbe da intendersi come appartenente al piano della *potentia ordinata*; difatti, sarebbe stato *ab aeterno* previsto e preordinato. Sarebbe una dimostrazione (o meglio: un indice) della onnipotenza divina, senza però alcun legame diretto con la *potentia absoluta.*

La struttura sintattica suggerisce la medesima chiave di lettura. Dio potrebbe (*posset*) cose che mai farà (*faciet*), o meglio, che non ha mai stabilito di fare in avvenire (*numquam ordinavit se facturum*); ma, se le facesse (*faceret*), sarebbe perché tali cose già figurano nell'*ordinatio* divina (*praeordinasset et praescivisset*). Anche l'uso dei verbi – per quanto

39. Guglielmo Ockham, *Opera politica* III, pp. 233-234.
40. Ivi, p. 234 (corsivo mio).

pesi sulla possibilità di intraprendere uno studio sistematico di tal fatta la generale inattendibilità dei manoscritti – anche l'uso dei verbi, dunque, conferma che *potentia absoluta* è, nella concezione occamiana, il *prius* logico della *potentia ordinata*, non una *potentia* parallela, qualcosa di esterno e contrapposto, adatto ad una interazione. Fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* divina non vi è alcuna interazione. Il miracolo non è una manifestazione della *potentia Dei absoluta*. Questa non è identica alla onnipotenza; ma sulla onnipotenza – *Credo in unum Deum patrem omnipotentem...* – fonda la propria intelligibilità.

Una ulteriore conferma è rinvenibile nel già considerato parallelo tra azione *de potentia ordinata* ed azione *de facto*. Ciò equivale grossomodo a dire: *de potentia absoluta* o anche (*si licet*): 'in teoria', Dio può (poté, poteva) scegliere di creare un altro degli infiniti mondi possibili (nel quale per esempio Cesare non avrebbe mai varcato il Rubicone); *de potentia ordinata*, o anche: 'in pratica', Dio ha fatto questo mondo qui, ed è privo di senso domandarsi se potrebbe 'ora' mutare il destino di Cesare. Di fatto, l'ordine delle cose è (eternamente) questo e non un altro. Giovanni di Rodington esprime tutto ciò con molta chiarezza, quando esplicitamente oppone ciò che può avvenire *de potentia absoluta* a ciò che *de facto* avviene[41]; più confusamente – ma è significativo – ritroveremo il parallelo in Biel[42].

Dunque, anche l'accezione occamiana della distinzione va oltre il problema della opposizione di *potentia* e *iustitia*; poiché in fondo tale accostamento si basa (Enrico di Gand lo ha reso chiaro) sulla idea che Dio effettivamente intervenga *de potentia absoluta* all'interno della *ordinatio*, che Dio possegga, come ogni essere razionale, l'effettiva possibilità di fare cose diverse da quelle che fa. Ma non è questa la posizione di Ockham, come ben evidenzia il testo più ampio che egli abbia

41. Giovanni di Rodington, *Sent.* I, d. 17, q. 1, ms. Vat. *Lat. 5306*, f. 88ra, cito da Dettloff, *Die Entwicklung*, cit., p. 202, n. 285: «Respondeo, et dico, quod de facto actus voluntatis est meritorius a caritate, tamen de potentia Dei absoluta esse posset meritorius sine caritate».

42. Gabriel Biel, *Sent.* I, d. 17, q. 2: «Ista quaestio dependit a praecedente et quaerit de posse non secundum legem ordinatam de facto, sed de posse absoluto».

mai scritto a proposito della distinzione: il capitolo 95 dell'*Opus XC Dierum*. Eccone le linee decisive.

Sic ergo hoc verbum 'posse' accipitur aequivoce in Scripturis, cum loquitur de Deo; unica tamen potentia realiter est in Deo, sed locutio est diversa. Et propter istam diversam locutionem dicitur quod Deus potest aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata, hoc est, Deus potest aliqua, accipiendo verbum 'posse' secundum primam significationem eius, quae tamen non potest de potentia ordinata: hoc est, haec est concedenda: 'Deus non potest illa', accipiendo hoc verbum 'posse' in secunda significatione eius. Et ita dicere quod Deus potest aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata, non est aliud, secundum intellectum recte intelligentium, quam dicere quod *Deus aliqua potest quae tamen minime ordinavit se facturum; quae tamen si faceret, de potentia ordinata faceret ipsa*; quia si faceret ea, ordinaret se facturum ipsa [43].

È chiaro allora che per Ockham parlare di *potentia Dei absoluta* non è un modo per descrivere il continuo, diretto e destabilizzante intervento diretto divino nel mondo; né un modo per minare alla base la possibilità umana di conoscenza del reale [44]. Tale aspetto del pensiero o dell'influenza di Ockham, se esiste, va rinvenuto su altre strade [45]. Qui egli è molto più vicino a Tommaso: e la osservazione appare semplicemente confermata dal fatto – forse troppo poco sottolineato – che Ockham fa esplicito riferimento alla *Contra Gentiles* proprio qui, all'interno della sua più rilevante trattazione teorica del concetto di *potentia absoluta*. Ockham si avvale di Tommaso per mostrare come la distinzione non abbia di mira che il ri-

43. Guglielmo Ockham, *Opus XC dierum*, c. 95, *Opera politica* II, p. 727.

44. Che la *potentia absoluta* non metta in questione l'intelligibilità dell'universo occamiano è sottolineato da vari studiosi; cfr. particolarmente Courtenay, *The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism*, «Harvard Theological Review» LXVI (1973), pp. 77-94; C.K. Brampton, *Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26*, «Franciascan Studies» XXVI (1966), pp. 4-25; Bannach, *Die Lehre*, cit., A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972. Per contro, l'opinione – di lontana ispirazione michalskiana – che nell'occamismo ed in particolare nell'enfasi portata sulla *potentia Dei absoluta* sia presente il germe dello scetticismo perdura in diversi studi; vedi Grant, *Physical Science in the Middle Ages*, Cambridge 1971, tr. it., *La scienza nel Medioevo*, pp. 42-3; Kennedy, *Philosophical Skepticism in England in the Mid-Fourteenth Century*, «Vivarium» XXI (1983), pp. 35-57.

45. Cfr. Courtenay, *Critique*, cit., p. 79: «The mention of David Hume should make us aware that the critique of the demonstrability of the principle of causality does not entail necessarily the substitution of divine for natural causality».

badire che Dio, l'onnipotente Dio del Credo, non agisce *ex necessitate naturae*[46].

Se la distinzione manca di produrre un effetto scettico, è perché essa va intesa come *modus loquendi* utile per capire non l'effettivo operare divino nel mondo, ma la contingenza radicale di esso; Dio non può essere pensato come il produttore di un solo necessario effetto; tale aspetto della polemica contro l'emanatismo ed il necessitarismo è confermato dall'implicito riferirsi di Ockham ad alcuni degli articoli condannati nel 1277[47].

Per Ockham è necessario ammettere che Dio abbia il potere di produrre immediatamente qualsiasi effetto normalmente prodotto attraverso cause seconde; che Dio conservi intatta la propria onnipotenza, che si estende quindi tanto sul passato che sul futuro; che Dio non possa essere vincolato dalla sua creazione. A queste esigenze teologiche risponde il concetto di *potentia absoluta*; la cui funzione è però limitata alla salvaguardia della contingenza del reale e della libertà di Dio, senza tangere, del reale, regolarità o intelligibilità. Ecco perché *potentia absoluta* non equivale, per Ockham, ad onnipotenza; non vi sono, in Ockham, poteri più assoluti di altri, ma il solo assoluto potere di Dio[48]. L'argomento *de potentia ab-*

46. Guglielmo Ockham, *Opus XC dierum*, c. 95: «Unde pro illis, qui sequuntur doctrinam Thomae, quod ipse hoc tenuerit, scilicet Deum posse aliqua facere, quae non facit, est monstrandum. Libro enim secundo contra Gentiles, c. XXIII, probat ex intentione quod Deus non agit 'de necessitate naturae in creaturis, sed per arbitrium voluntatis'. (...) Item, libro tertio, c. XCV, ait: 'Nichil igitur Deus potest facere, quin sub ordine suae providentiae cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationis non subdatur. Potest tamen alia facere quam ea, quae subduntur eius providentiae vel operationi, si absolute consideretur eius potestas, sed nec potest facere aliqua, quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerint, eo quod mutabilis esse non potest...' (...) Ex hiis aliisque quampluribus, quae prima parte Summae et super primum librum Sententiarum et aliis locis diversis iste doctor determinat, patet expresse quod ipse erroneum reputat dicere quod Deus non potest alia facere quam facit vel quod omnia eveniunt de necessitate».

47. Part. gli articoli 102 (1, secondo la numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis*), 27 [34], 17 [147]. Vedi sopra le pp. 42-46.

48. E difatti, per Ockham, non ha senso applicar la distinzione alle creature: a parte l'isolato caso del *Quodl.* VI, non esiste a mia conoscenza un esempio in cui egli abbia paragonato la *potentia absoluta* divina a quella di un uomo (re o papa che fosse). Moonan, *St. Thomas*, cit., p. 403, dice il contrario, ma non suffraga purtroppo la sua affermazione con nessun riferimento. Courtenay, *The Dialectic*,

soluta, giocato *en théologien*, non distrugge la possibilità di ragionare *en philosophe*, benché la relativizzi[49]. Bradwardine dirà – è solo un esempio fra tanti – che le cose avvengono *de necessitate respectiva*: dato un sistema 'convenzionale', questo opera secondo la necessità delle proprie leggi[50].

Di conseguenza, non mi pare che si possa opporre ad una definizione tanto chiara l'apparenza slegata dell'uso del concetto di *potentia absoluta* all'interno di questioni particolari – penso al caso celebre della *notitia intuitiva non existentis*. Non è questo il luogo per discuterne; principalmente mi interessa mettere a fuoco una definizione – di cui tuttavia difficilmente Ockham avrebbe potuto 'dimenticarsi' in altri contesti, quasi 'parlando d'altro'. Abbondano, nell'opera occamia-

cit., pp. 255-6, dal quale qui dissento, si riferisce al solo caso del *Quodl.* VI; peraltro affermando (p. 256): «Ockham would never have applied the distinction to the papacy if he thought it would encourage absolutist behaviour».

49. Il che indiscutibilmente non è stato sempre compreso. Pietro d'Aquila, nonostante la sua incertezza, finisce col dare una curiosa e lucida sintesi delle difficoltà del problema (Petrus de Aquila, *Sent.* I, d. 42, q. 2; ed. Paolini, Recco 1907, pp. 412-3): «Quantum ad primum dico quod omnipotentia accipitur dupliciter. Uno modo accipitur omnipotentia mediate, inquantum per omnipotentiam agens potest in omne possibile mediantibus causis secundis; alio modo accipitur omnipotentia immediate, scilicet quod quando agens ex se circumscripta quacunque causa secunda potest in omne possibile. De omnipotentia primo loquuntur philosophi, sed de omnipotentia secundo modo loquuntur Theologi... Secunda conclusio est quod Deum esse omnipotentem omnipotentia immediate sumpta sicut intelligunt eam Theologi non potest pro statu isto demonstrari ratione naturali, tum quia est articulus fidei, tum quia si probaretur hoc, probaretur quod Deus contineret causalitatem causarum secundarum. Sed hoc non valet apud philosophos, quia si Sol contineret causalitatem bovis, non propter hoc concederent philosophi quod Sol posset producere bovem immediate; tum quia philosophi non potuerunt concludere ratione naturali Deum posse contingenter causare; ergo non potuerunt concludere naturaliter Deum posse immediate in omnem effectum sive in quodcumque in quod potest mediantibus causis secundis». Su Pietro d'Aquila cfr. A. Teetaert, voce *Scotellus di Tonnaparte*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV/2, Paris 1941, coll. 1930-31; per i suoi rapporti con Ugo di Novocastro, infra, l'Appendice, p. 130.

50. Tommaso Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, III, c. 27 (nell'ed. 1618, p. 704c-d): «Secundum hanc ergo distinctionem videtur mihi dicendum quod non omnia quae evenient, evenient de necessitate penitus absoluta sicut duodecimo huius probat, nec etiam respectiva, respectu scilicet aliquorum aut omnium inferiorum sive secundarum causarum, sicut 5,8 et 9 huius ostendunt, sed omnia quae evenient, evenient de necessitate respectiva, respectu scilicet superiorum sive primarum causarum, quae sunt voluntas et potentia summi Dei». Cfr. anche J.F. Genest, *Le 'De futuris Contingentibus' de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes» XIV (1979), pp. 249-336.

na, le questioni risolte grazie all'argomento *de potentia absoluta*. In molte di esse, la distinzione, *non considerata in rapporto alla definizione* che Ockham mette a punto in diversi luoghi e contesti, può sembrare una opposizione fra 'straordinario' ed 'ordinario'. Tuttavia non credo che tale impressione possa venire a modificare il senso della distinzione occamiana: per Ockham, come per quanti come lui videro nella distinzione uno strumento logico forse più ancora che teologico, ragionare delle cose possibili *de potentia absoluta* è una operazione fondamentale: che serve a costruire combinazioni non contraddittorie, non incompossibili, entro le quali sta l'eterna struttura, la immutabile soluzione che Dio ha imposto al gioco dell'universo; per questo motivo l'argomento viene usato con tanta abbondanza (anche se *de potentia absoluta* non si descrive alcun possibile, cioè 'eventualmente futuro', mutamento del reale): perché è un sistema per avere maggiori informazioni sulla *ordinatio*. Come diceva Paul Vignaux, «invocare la *potentia absoluta* serve a trovare una definizione universale, a ridurre l'oggetto che si esamina all'essenziale» [51].

4. Potentia ordinabilis: *Ugo di Novocastro*

La reinterpretazione della teoria occamiana è stata accompagnata da una serie di considerazioni sulla impossibilità di concepire la distinzione in modo che alla *potentia absoluta* corrisponda realmente, e non solo logicamente, un potere diretto di intervento. In teologia, tale visione – che abbiamo visto ribadita dalla rielaborazione scotista di una composita tradizione – si scontrerebbe con gravi difficoltà; due principalmente:

1. in tal modo si introduce in Dio il principio della molteplicità: due *modi agendi* sono incompatibili con la sua unica potenza;

51. Cfr. P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, Paris 1948, seconda ed. 1982, p. 22 (ma vedi in toto le pp. 19-31, e le conclusioni). Sul concetto di *modus loquendi*, ed il suo impiego da parte dei 'moderni' (in particolare di Gregorio da Rimini) vedi le osservazioni di M. Schulze, *'Via Gregorii' in Forschung und Quellen*, in H.A. Oberman, ed., *Gregor von Rimini, Werk und Wirkung bis zu Reformation*, Berlin - New York 1981, pp. 1-126 (le pp. 98-9 e la n. 57).

2. inoltre, si rende necessario ammettere un Dio capriccioso e mutevole, la cui volontà cambia, che ora agisce in un modo, ora in un altro: mentre Dio non può mai agire *inordinate* (ed in ogni caso la sua atemporalità esclude ogni possibile 'adeguamento' della sua volontà al corso degli eventi).

Tali obiezioni godrebbero anche, secondo alcuni, di un riscontro particolare: la problematica del miracolo, infatti – così si sostiene – è costantemente separata dalle discussioni sulla *potentia absoluta Dei*; il che mostrerebbe appunto come la distinzione non metta in gioco alcun effettivo intervento diretto divino sul mondo [52].

L'esame della posizione di Scoto ha messo in luce un sistema di pensiero che offre a tali difficoltà risposte diverse da quelle occamiane.

Identificati i parametri della distinzione in Ockham, si è sovente ritenuto di avere esaurito l'esame della 'vera' teoria della *potentia absoluta/potentia ordinata*, e di poter quindi selezionare sull'asse della *Standard View* testi e studi.

Una teoria scotista della *potentia absoluta* modifica, o meglio rispecchia un diverso approccio alle difficoltà teologiche di cui sopra. Ulteriori studi dovrebbero poter perfezionare le risposte, lungo delle linee di approfondimento che qui soltanto accenno.

Il problema della molteplicità presenta un rilievo non trascurabile (seppure da questo punto di vista il problema dovrebbe forse più propriamente porsi nei termini più generali di rapporti fra intelletto e volontà). Ed in questo senso tornano ancora utili gli avvertimenti del cardinale Gerson: il quale rimproverava ai *formalizantes*, tutti, inevitabilmente, scotisti, esattamente l'attitudine a rinvenire in Dio l'esistenza *formaliter*, se non *realiter*, di qualcosa – la perfezione corrispondente – cui poter appoggiare gli attributi che a Dio competono. Di fatto, vi sarà chi, come Johannes Mayor, esplicitamente ammetterà che la distinzione è una distinzione di *modi agendi*.

Il problema del cambiamento e del mutare della volontà

52. Questo genere di osservazioni si ritrovano con particolare enfasi nel citato *St. Thomas*, di L. Moonan; cfr. particolarmente la nota 15 di p. 405. Ma cfr. Courtenay, *The Dialectic*, cit., pp. 257-8.

divina è invece un falso problema, anche se di importanza storica notevolissima. Esso ha significato solo se si concepisce l'esistenza e la possibilità di un'unica *ordinatio* – l'*ordinatio* attuale. Ma se *ordinatio* viene intesa come 'quell'ordine qui', ordine contingente anche nel senso di 'non definitivo', che può dunque essere sconvolto *una tantum* oppure per introdurre un nuovo ordine; se, soprattutto, è questo insieme di possibili *ordines* che costituisce – in modo per noi inesplorabile – la meta-*ordinatio*, essa davvero unica, di Dio; allora ha senso concepire *potentia absoluta* e *potentia ordinata* come 'dialettica di due poteri', e ciò senza tangere perfezione, unicità, eternità, immutabilità divine. Ho ad ogni modo ricordato più sopra come Tempier, nel condannare le 219 proposizioni eterodosse, anteponesse la affermazione della divina onnipotenza alla stessa *necessitas immutabilitatis*[53].

Ciò sembra di importanza fondamentale: in prospettiva scotista la distinzione è riguardata *ex parte creaturarum*: ed è allora vero che Dio – che pure in sé agisce sempre *ordinate*, né potrebbe essere diversamente: la sua volontà è il criterio dell'*ordo* – dal nostro punto di osservazione agisce talora *inordinate*. Del resto, ben si dice che Dio creò prima l'uomo, poi la donna, eccetera, pur sapendo, con Boezio, che Dio vive in un eterno presente; l'ordine del prima e del poi ha una validità relativa.

Se per 'miracolo' si intende una infrazione alle leggi di na-

53. Artt. 20 (53 del Chartulairium), 23 [50]; vedi sopra pp. 42-46. Peraltro anche Bradwardine testimonia (*De causa Dei*, III, 52, p. 831): «Ego autem quando junior fui, ignorans Scripturas et virtutem Dei, huius ignorantia excoecatus, seu potius coecus natus, et falsa imaginatione deceptus, putavi cognitionem et volitionem divinam, sicut et humanam, per vicissitudines temporum alterari, ac aliter aliterque disponi, sicut et superficialliter legentibus videtur tota Scriptura sacra testari». Dobbiamo intendere ciò solo come un riferimento alle ingenue opinioni delle *vetulae*? O non piuttosto vedervi un accenno a qualche più seria 'eresia'? Si veda ad esempio Giovanni di Napoli, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, Neapoli 1618 (anast. Gregg, Ridgewood, 1966), q. VII, pun. 3, ad ix (p. 66a, B-C): «... quamvis videre Deum habeat necessario annexa delectationem et complacentiam... Deus de potentia absoluta potest suspendere actu talis visionis ab omnibus talibus actibus voluntatis, quamvis de communi cursu, supposito communi influxu divino, vista clara divinae essentie non possit esse sine tali delectatione, complacentia et amore». Per Holkot, cfr. le osservazioni di Courtenay, *The Dialectic*, cit., p. 257.

tura (un ramo che brucia senza consumarsi, dei bambini che escono indenni da una fornace) allora tal genere di fenomeni appare comunque ampiamente presente nell'ambito delle discussioni sulla distinzione[54]. La discussione a proposito dell'*impossibile contra legem naturae*, è anzi uno dei primi temi ad esser affrontati (forse, di nuovo, perché l'articolo relativo di Tempier non poteva essere dimenticato). Se invece si intende come differenza specifica del miracolo il suo essere un segno edificatorio, ebbene non vi è ragione che ne debba trattare – e difatti così è – a proposito di potenza divina[55].

54. Lo stesso Biel oppone frequentemente ciò che può accadere, *per potentiam divinam* a ciò che accade *naturaliter* (*Sent.* I, *Prol.*, q. 1, a. 2: il *viator* può avere *notitia deitatis*, ma «per potentiam divinam, quia naturaliter est impossibile»); altrove egli identifica l'umana *potentia absoluta* con una *potentia obedientialis* (*Sent.* IV, d. 1, q. 1, a. 3: «... potest etiam aliquid de potentia absoluta sive obedientiali secundum quam potest quicquam mediante ipsa Deus potest producere... Posset Deus creare aliqua per aliquem non per eum tamquam auctorem sed ministrum cum quo et in quo operetur... Etiam creatura potest aliquid de potentia ordinata quae videlicet potest secundum ordinem a Deo nunc istitutum. Potest etiam aliquid de potentia absoluta... secundum ordinem institui possibilem»): con questo intendendo esprimere l'idea, che l'uomo potrebbe fare cose che *naturaliter* gli sono impossibili, 'obbedendo' alla suprema volontà divina. Si tratta del medesimo apparato concettuale che sta dietro al concetto agostiniano di «intellectus noster capax Dei». Nel senso di «disposizione dell'intelletto umano a superare i propri limiti naturali, in obbedienza ad un comando divino», il concetto di *potentia obedientialis* (fatto equivalente a *potentia absoluta naturalis*) si ritrova nella prima questione del prologo al Commento alle *Sentenze* del carmelitano John Baconthorpe († 1348); ad esempio: «intellectus noster de potentia naturali absoluta sua, si Deus vellet potest in illa cognitionem de Deo quae vocatur supernaturalis» (*Sent.* I, *Prol.*, q. 1, 3, C, Cremonae 1618, t. I, p. 9b). Similmente in Gerardo di Siena OESA († 1336), *Sent.* I, *Prol.*, q. 2, a. 4: «Patet ergo, quomodo veritas, quam scimus per theologiam, non continetur sub obiecto adaequato intellectus secundum potentiam obedientialem, sic veritas illa continetur sub illo»; ivi, q. 3, a. 4: «Possumus... considerare intellectum humanum secundum suam capacitatem naturalem, precisum ab omni dispositione sive influentia supernaturali, alio modo secundum suam potentiam sive capacitatem obedientialem». Cito da A. Lang, *Die Wege*, cit., pp. 129-30, e nota 2; cfr. p. 186, per l'analoga posizione di Walter Disse OC († 1404). Vedi anche Giacomo da Viterbo, *Quodl.* I, q. 2, ed. Ypma, cit., p. 34.

55. Jacques Le Goff ha indicato nel miracolo il principale strumento di «cristallizzazione del meraviglioso» a disposizione del Medioevo cristiano. Con esso si ottiene non solo di razionalizzare l'inspiegabile e l'imprevedibile, riportandolo alla volontà di un unico autore; ma anche di 'regolamentarlo', introducendo una sorta di «ortodossia del soprannaturale» (cfr. *Il meraviglioso ed il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari 1983, p. 17). La *potentia Dei absoluta* non si presta, occamianamente, a questo gioco; perché anche il miracolo – qualcosa che Dio ha fatto o farà – si inscrive nel quadro della *potentia ordinata*. Ma vi si presta assai bene

La principale rilevanza del testo di Ugo di Novocastro che si edita in Appendice a questo studio, consiste a parer mio nella conferma della esistenza di una 'via scotista alla *potentia absoluta*'. Ugo non dedica una *quaestio* apposita alla definizione del concetto di *potentia absoluta*; ma introduce la distinzione all'inizio della q. 2 della d. 42, che dedica al problema del possibile annientamento del mondo da parte di Dio[56]. Questione che egli ritiene risolvibile solo dopo aver distinto *secundum rationem* il potere divino. Secondo Ugo, dunque, esso può essere considerato come *potentia absoluta*, *potentia ordinabilis*, *potentia ordinata*. *Potentia absoluta* è il potere divino in quanto unicamente limitato dal principio di non contraddizione; *potentia ordinata* il potere divino considerato nel suo essere determinato da una regola liberamente disposta da Dio. *Potentia ordinabilis* è un termine medio: il potere divino organizzato secondo regole che Dio potrebbe altrettanto legittimamente e giustamente istituire[57]. Distinzione, pare, di tutta evidenza per Ugo: che non ritiene di doverla discutere, ma semplicemente nota che essa è comprensibile osservando l'uomo[58].

Vediamo dunque di trovare altri lumi nell'uso che egli fa

quella teoria che oppone *potentia absoluta* a *potentia ordinata* come 'straordinario' a 'ordinario', la quale, come ho cercato di dimostrare, si muove attorno alle posizioni di Scoto (vedi anche le Conclusioni del presente studio). È in questo senso giuridico-politico che il concetto di *potentia absoluta* verrà ripreso, per esempio, da Jean Bodin, quel Bodin che unisce un vivo sentimento della onnipotenza divina all'uso politico/assolutista della nostra distinzione ed allo studio attento delle arti magiche (*Le six livres de la République*, I, 8, Paris 1610, p. 133; Oakley, *Jacobean Political Theology*, cit., p. 330; G. Cotroneo, *Jean Bodin*, Napoli 1966, pp. 58-62; E. Tierno Galvan, *Los supuestos escotistas de la teoria politica de Bodin*, Murcia 1951).

56. Infra, p. 135: «Utrum deus per omnipotentiam suam posset totum mundum adnihilare».

57. *Ibidem*: «Ad evidentiam huius questionis, distinguam prius de potentia divina, secundo descendam ad questionem. De primo sciendum quod licet potentia divina sit una secundum rem, potest tamen distingui tripliciter secundum rationem in potentiam absolutam, ordinabilem et ordinatam. Potentia absoluta Dei dicitur que respicit omne possibile quod contradictionem non includit. Eadem secundum rem dicitur ordinabilis secundum illud quod contradictionem non includit habet rationem sapientialem in Deo secundum quam si fieret bene fieret. Eadem autem dicitur ordinata quia est determinata per aliquam rationem sapientialem libere tamen ad faciendum hoc determinate et non illud».

58. *Ibidem*: «Exemplum potest poni in nobis et patet».

di questa distinzione singolare. *De potentia absoluta* egli non vede difficoltà ad un possibile annientamento del mondo. Dato che la creazione è un libero atto divino, la proposizione *mundus non est* non è in sé contraddittoria; tanto è vero che, se vi è stata *creatio ex nihilo*, come per fede si deve ritenere, vi è stato anche un momento in cui *mundus non erat*. Negare la possibilità divina di disfare ciò che ha fatto porta fra l'altro, secondo Ugo, a professare errori come l'eternità del mondo[59].

L'eventualità dell'annullamento del mondo sembra doversi escludere, invece, *de potentia ordinata*. La ragione principale è che in base alla Scrittura sappiamo che Dio ha *ab aeterno* previsto e preordinato l'eternità *ex parte post* del mondo, condizione del premio o della pena eterna. Ed è contraddittorio alla definizione di Dio che egli possa modificare le eterne disposizioni della sua volontà. Almeno, *de potentia ordinata*; ed anche se tale affermazione *demonstrative sciri non potest*[60]. *De potentia ordinabilis*, invece, le cose mutano: dato che l'evento in questione non implicherebbe in sé contraddizione (è possibile *de potentia absoluta*), e dato che i piani di Dio sono imperscrutabili, l'annullamento del mondo è da ritenersi pos-

59. Infra, pp. 135-36: «Hiis visis descendo ad questionem secundum istam divisionem, et distinguo tria. Primo quod Deus de potentia absoluta posset mundum adnihilare. Ratio huius, quia de potentia absoluta Deus potest quidquid non includit contradictionem; sed mundum non esse non includit contradictionem. Hoc patet eitam secundum fidem, que ponit ipsum habuisse non esse ante esse, et etiam secundum rationem, etiam si poneretur fuisse ab eterno; quia dato quod fuisset ab eterno tamen secundum opinionem philosophorum prius natura haberet non esse quam esse, quia ex se non esse ⟨est⟩ ex alio esse, sed omne prius quod potest poni et intelligi sine contradictione; ergo sine contradictione mundus potest intelligi et a Deo poni sub non esse».

60. Infra, p. 136: «Tertio dico quod de potentia ordinata Deus non posset mundum adnihilare. Ratio est quia de potentia ordinata Deus non potest facere contra determinationem sue voluntatis, quia si posset contra determinationem voluntatis aut hoc posset stante illa determinatione, aut non stante. Si stante: ergo in voluntate Dei essent determinationes opposite quod est inconveniens; si non stante, ergo Deus mutaretur de uno opposito ad aliud, scilicet de determinatione una ad oppositam, quod est impossibile. Tunc accipiatur minor: quod determinatio voluntatis divine ab eterno est quod mundus non adnihilabitur sed durabit in sempiternum; et hoc habemus ex scriptura, que iustis promittit eternam beatitudinem inpiis autem penam eternam. Istud tamen demonstrative sciri non potest, quia hoc dependet a voluntate divina, cuius non est altera causa et que contingenter se habet ad omnia extra, unde sicut non potest sciri voluntas divina ita nec illud».

sibile secondo un altro *ordo sapientialis* che Dio volesse applicare[61].

Francesco di Meyronnes riprenderà la distinzione di Ugo, manifestando alcune perplessità quanto alla chiarezza della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinabilis*[62]; a me pare – cercando di interpretare Ugo – che non sia possibile comprendere che differenza passi fra *potentia absoluta* ed *ordinabilis*, se non ritenendo quest'ultima il piano della concreta estrinsecazione della precedente. Ugo esplicita quanto si è trovato in Scoto: noi interpretiamo – ma non possiamo de*monstrative scire* – quest'*ordo* come immutabile; ma il vero immutabile *ordo* divino può passare – e passa – per una serie di rivolgimenti dell'*ordo* quale pare a noi stabilito; rivolgimenti che non sono manifestazione di una indecisione divina, ma della sua onnipotenza e libertà. L'introdurre una *potentia ordinabilis* serve dunque ad escludere ogni dubbio di congruenza e legittimità del concreto intervento divino *de potentia absoluta* sulle cose del mondo. E ciò costringe, fra l'altro, alla impossibilità di affermare o negare che possa darsi un annullamento del mondo.

61. *Ibidem*: «Dico quod etiam de potentia ordinabili Deus posset hoc. Illud enim potest Deus de potentia ordinabili quod contradictionem non includit et habet aliquam rationem sapientialem secundum quam si poneretur in esse bonum fieret, patet ex dictis. Sed mundum non esse nullam contradictionem includit, ut ostensum est, et hoc habet in Deo aliquam rationem sapientialem sufficientem, puta propter peccata creaturarum intellectualium – vel aliam rationem que nobis est ignota, Deo autem nota, ergo etc.».

62. Francesco di Meyronnes, *Sent.* I, d. 43, q. 6, dub. 2, ed. citata, f. 137ra-b: «Utrum sit in Deo distinguere tertiam potentiam ab istis... Potest dici quod sic, sicut videmus quod aliqua potest de potentia ordinata actuali determinatione habita, aliqua de potentia absoluta, aliqua vero de potentia ordinabili. Tamen forte nihil continetur in potentia divina virtualiter quin illud sit ordinabile et sic secundda et tertia non videntur distingui, nisi dicatur quod absoluta potentia dicatur illa, ut prescindit ab ordinata alia autem tertia dicatur absoluta cum illa ordinante».

III

INSANE INTELLECTA. VIE NON OCCAMISTE ALL'IDEA DI *POTENTIA ABSOLUTA*

1. *La polemica di Ockham*

Cercando di ricostruire la storia della distinzione sulla base delle definizioni di essa, siamo pervenuti a disegnare un modello che in certo modo 'oppone' Scoto a Ockham; ad individuare, perlomeno, una definizione 'scotista' ed una 'occamista' discordanti. Le applicazioni ed i successivi sviluppi non mancheranno di complicare il quadro, mescolando – certuni forse lo faranno in modo inconsapevole – le due prospettive. Tuttavia, nei primi trent'anni del XIV secolo la divergenza delle due tendenze appare apprezzabile. Ugo di Novocastro, introducendo la *potentia ordinabilis* come *tertium membrum*, conferma l'esistenza di un 'problema di definizione'. La *potentia Dei ordinabilis* è, in fatto, qualcosa di molto lontano dalla impostazione occamiana; mentre esplicita ciò che si è individuato come 'scotista': la compossibilità delle due *potentiae*, la 'superiorità' dell'una sull'altra, l'applicabilità della distinzione ad ogni essere razionale, e via dicendo.

Se ciò è vero, come credo, ne discende la possibilità – affatto nuova – di comprendere nel loro pieno senso tutti quei riferimenti polemici di Ockham connessi al tema della *potentia absoluta.* A più riprese egli si è preoccupato di sottolineare come la distinzione abbia senso e valore se intesa correttamente. Così nel *Contra Benedictum* egli la definisce

...distinctionem communem theologorum, quae sane intellecta est fidei consona orthodoxae [1].

Altrove sembra contrapporre esplicitamente la propria definizione a quella di coloro che *non intelligunt recte*:

Et ita dicere quod Deus potest aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata, non est aliud, secundum intellectum recte intelligentium... [2].

Oppure, come nell'*Opus XC Dierum*, si dilunga ad ammonire coloro che non sono ferrati in logica, che non hanno sufficiente esperienza nel maneggiare le proposizioni modali ed i concetti di necessità e possibilità, e così via, ad astenersi dall'impiegare una distinzione che rischia di condurre a fraintendimenti [3].

Il bersaglio polemico di queste frecciate di Ockham era solo Giovanni XXII? Non lo credo. Certamente Ockham trova modo di attaccare il papa poiché, rifiutando la distinzione, questi verrebbe indotto a professare un'opinione giudicata eretica addirittura da Tempier, nel 1277: vale a dire *omnia de necessitate eveniunt* [4]. Ora, attaccare il papa in quanto eretico, come è noto, rientrava in pieno nella linea scelta da Michele da Cesena nell'interesse di Ludovico il Bavaro: si apriva in tal modo la strada alla deposizione del papa, che da sé si sarebbe messo in condizione di dover 'rassegnare il mandato'. Ma l'opinione di Giovanni XXII sulla questione della *potentia Dei absoluta* non era esattamente quella che Ockham sembra attribuirgli. Nel riferire l'opinione del papa, Ockham dice di

1. Guglielmo Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, *Opera Politica* III, p. 230; *ibid.* p. 233: «... ad recte intelligendum distinctionem de potentia dei absoluta et ordinata...».

2. Guglielmo Ockham, *Opus XC Dierum*, *Opera Politica* II, p. 727.

3. *Ibid.*, p. 728: «Qui igitur in hac materia catholice et secure loqui voluerit, necesse est quod inter propositiones de possibili et de impossibili et de necessario et de inesse et etiam inter diversos sensus illarum de modo sciat distinguere; aliter enim faciliter ponet vel negabit unam pro alia et incidet in errorem. Quare omni homini, qui non est in logica et theologia excellenter instructus, expedit in hac materia magis tacere quam loqui praeter illa, quae in scripturis reperiuntur expressa».

4. Cfr. Guglielmo Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, III, 3, in *Opera politica*, vol. III, p. 231.

basarsi sulla testimonianza di persone che avevano udito il papa esporre simili vedute durante un sermone; e sul testo del sermone 'incriminato', che Ockham trascrive pari pari dalla *Chronica* di Nicola Minorita. Purtroppo il sermone in parola non ci è noto per altre vie; e dunque assume un particolare rilievo il sospetto di inattendibilità che è stato indirizzato all'opera di Nicola Minorita, chiunque egli in realtà fosse[5]. Ma soprattutto è maggiormente fededegna l'opinione di Giovanni XXIII trasmessaci da un suo sermone fortunatamente superstite: il sermone *Deus autem rex noster ante saecula operatus est salutem* del ms. *lat. 3290* della *Bibliothèque Nationale* di Parigi.

In questa occasione, Giovanni XXIII presenta ben tre distinte accezioni della distinzione fra *potentia absoluta* ed *ordinata*: accezioni che entrambe rifiuta (è quasi paradossale) sostanzialmente con argomenti occamiani: Dio non agisce altrimenti che *ordinate*, *potentia absoluta* e *ordinata* non possono essere due distinti modi di agire di Dio, il quale *ab aeterno* ha pre-disposto il creato[6].

5. Per tutto quanto precede cfr. N. Valois, voce *Jacques Duèse*, in «Histoire Littéraire de la France», XXXIV, 1915, pp. 549-51; C. Dolcini, *Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338*, Faenza 1977, p. 13; H.S. Offler, *Introduction*, in G. de Ockham, *Opera politica*, t. II, cit., pp. XVIII-XIX; il mio *La vergine e il papa*, cit.

6. Giovanni XXII, sermone *Deus autem rex noster*, Paris Bibl. Nat. *ms. lat. 3290*, ff. 67va-69rb (e vedi l'intero sermone nel mio *Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di papa Giovanni XXII*, «Medioevo» IX (1983), pp. 179-98): «Aliqui dicunt quod in Deo est dupplex potentia, quedam absoluta et quedam ordinata. Loquendo de potentia ordinata dicunt quod non potuit impediri; loquendo vero de potentia absoluta dicunt quod Deus potuit hoc impedire. Ego quero adhuc de ultraque potentia, quid, est, scilicet de potentia absoluta et ordinata.

Quidam dicunt: intelligimus potentiam ordinatam illam que operatur secundum regulas generales institutas a Deo et sequitur illas, ut quod ex viro et muliere homo generetur. Absolutam vero intelligimus illam que operatur secundum leges speciales et seqiutur illas, ut quod mulier sine viro concipiat aut virgo pariat. Frater, istud non intelligo, quia sicut leges communes ordinant, ita leges speciales ordinant, ymo multo melius.

Alii dicunt: intelligimus ordinatam potentiam illam qua Deus ordinavit ab eterno fienda; absolutam vero illam que potest suspendere illa que ab eterno sint ordinata; sicut est de papa, ut dicunt qui de plenitudine potestatis potest immutare illa que ab aliis ordinata sint, maxime si non tangant fidem. Frater, nec istud intelligo, nec verum credo, unde quod papa possit immutare illa que ab aliis ordinata sunt hoc est propter defectum humane providentie, que non potest omnia providere; et ideo quando veniunt casus et necessitates improvise oportet quod ali-

Curioso: Giovanni rifiuta – ora come Enrico di Gand, ora come Ockham – una posizione 'scotista', e considera con favore (o almeno con minor avversione) il senso 'occamiano'; ciò avviene quando Giovanni desidera spiegare il significato dell'uso tomista della distinzione. E dice: secondo me Tommaso voleva dire, che il potere di Dio è 'assoluto' *prima* di venir diretto ad uno scopo; così io potrei avere un potere 'assoluto' rispetto al mio cavallo *prima* di aver deciso cosa fare di lui; dunque non disporrò mai *insieme* di un potere 'assoluto' e di uno 'determinato': questo sarebbe contraddittorio[7].

Non si può certo escludere che Ockham avesse in mente anche il papa, nel suo insistere sui problemi definitori della distinzione. Proprio Giovanni, tuttavia, ci ha indicato un ulteriore possibile bersaglio della polemica occamiana: i papalisti.

2. *La* potentia absoluta *del pontefice*

È cosa nota che Ockham non ha sfruttato la distinzione *potentia absoluta/potentia ordinata* a sostegno delle proprie tesi politiche[8]. Alcuni storici si sono preoccupati di sottolineare

ter ordinetur in multis. Et ita patet quod illud non fit propter potentiam, sed magis propter defectum potentie: sed in Deo est e contrario qui omnia previdet infallibiliter, ymo omnia sunt sibi presentia, et ita ordinavit ab eterno omnia fienda».

7. *Ibid.*, f. 69rb: «Unde videtur mihi quod hoc voluit [*scil.* Tommaso d'Aquino] dicere, quod potentia absoluta est illa que non est determinata ad aliquid; ordinata vero dicitur illa que est determinata ad aliquid, sicut dabam exemplum de equo, respectu cuius est potentia absoluta mea antequam aliquid determinaverim faciendum de eo; sed ordinata erit potentia postquam determinaverim quid faciendum. Unde dico secundum hoc, quod est impossibile habere potentiam absolutam et ordinatam respectu eiusdem effectus, quia implicaret contradictio manifesta. Esset enim tunc aliquid ordinatum et non ordinatum».

8. A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*, London - New York (Cambridge Un. Press) 1974, p. 199, n. 5: «Ockham accused John XXII of denying the distinction between God's potentia absoluta and potentia ordinata... but not in a political context. To my knowledge, Ockham's single use of the term potentia absoluta in connection with papal power was in his first formulation of the thesis of extreme papalism, in the Contra Benedictum... The absoluta/ordinata distinction does not correspond at well with Ockham's distinction between regular and casual power. To name but an important difference, Ockham denied that it was within the pope's own discretion whether to use its casual power».

come il carattere profondamente destabilizzante della teoria della *potentia Dei absoluta* (vale a dire, quel carattere destabilizzante che essi le attribuivano) non potesse non riflettersi sull'occamiana teoria della separazione dei due poteri [9]. Tuttavia, non interessa qui il problema della unità dell'opera di Ockham, la continuità dell'ispirazione e la coerenza dei suoi scritti filosofici e politici. Importa invece sottolineare come, a fianco di quel mancato impiego della distinzione in ambito politico, da parte di Ockham, sussista invece un netto anche se non comunissimo uso del concetto di *potentia absoluta* da parte dei papalisti.

Nelle opere politiche occamiane il concetto di *potentia absoluta* compare in due contesti differenti: talora per contestare al papa l'eresia, consistente nell'affermare che *omnia de necessitate eveniunt* e nel negare giustappunto la distinzione; ovvero, in modo incidentale, come se Ockham soltanto riferisse di un argomento utilizzato dai suoi avversari.

È quanto avviene in un brano del *Tractatus contra Benedictum* in cui il *Venerabilis Inceptor* contesta a Giovanni XXII ed al suo successore il diritto di legittimare il potere imperiale attraverso la propria approvazione.

> Radix autem predicti erroris est, quod imperium est a papa, ut nullus sit verus imperator nec esse possit, nisi qui auctoritatem imperialem et executionem gladii materialis a pontifice romano recepit. Ista autem radix in quadam alia est fundata, quod scilicet papa habet a Christo plenitudinem potestatis, tam in spiritualibus, quam in temporalibus, ut de potentia absoluta omnia possit, quae non sunt contra legem divinam vel legem naturae... [10].

In questo ed in altri brani, ogni volta che, cioè, la teoria della *potentia Dei absoluta* non è terreno su cui avventurarsi per accusare il papa di eresia, Ockham brevemente sembra accennare ad una tesi che ponga in relazione *potentia absoluta* e *plenitudo potestatis* papale [11]. Si noti che egli non sembra mai

9. Cfr. per esempio A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Bari 1976, p. 105; M.J. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge 1963, p. 89; *contra*: McGrade, *Political Thought*, cit., p. 198 e p. 217.

10. Guglielmo Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, VI, 2, *Opera Politica* III, p. 273.

11. Guglielmo Ockham, *Dialogus*, III, 1, 1, c. 16 (in Goldast, *Monarchia*, II, p. 785): «Illa sententia tenet, quod papa talem plenitudinem potestatis in tempora-

premurarsi di confutare un simile nesso, puntando piuttosto, come nel testo citato, sulla fallacia del concetto di *plenitudo potestatis*: sembra insomma che per Ockham la distinzione non possa trovare un ruolo nella definizione del potere del papa.

L'idea di *potentia absoluta* sembra invece aver trovato posto fra le armi dei papalisti. È un contrasto di fondo: mentre la distinzione occamiana non definisce due possibilità diverse di azione, e risulta quindi inapplicabile ad altri che a Dio, viceversa disegnare il potere papale sul modello del potere divino, distinto in *absolutus* ed *ordinatus*, presuppone una *definizione* della distinzione lontana da quella di Ockham.

Il Sermone *Deus autem rex noster*, più sopra citato, di Giovanni XXII testimonia esplicitamente dell'uso politico-ecclesiologico dell'idea di *potentia absoluta*: vi sono alcuni che dicono che come Dio *de potentia absoluta sua* può sospendere il corso normale degli avvenimenti, così il papa, in virtù della propria pienezza di poteri, può modificare *illa que ab aliis ordinata sunt*. Che possiamo intendere tanto come un riferimento alle decisioni dei precedenti pontefici, quanto come un accenno alla supremazia sul potere temporale.

È chiaro che il tema della pienezza di potere del papa, il tema della supremazia del potere spirituale, il concetto di *papa quasi Deus in terris*, eccetera, costituiscono la struttura del pensiero di ispirazione teocratica, consolidatasi durante parecchi secoli [12]. Ma è proprio l'affinità strutturale, in mille modi sottolineata, fra la figura di Dio e quella del suo Vicario in terra, che rende semplice la conversione in termini ecclesiologico-politici di un 'nuovo' concetto della teologia. Sempre che,

libus et spiritualibus, ut omnia per potentiam ordinatam vel absolutam possit, quae non sunt contra ius divinum nec contra ius naturale, non habet regulariter et simpliciter neque a iure divino neque humano,sed ex ordinatione Christi, sive iure divino habet casualiter, sive in casu et secundum quid huiusmodi plenitudinem potestatis».

12. Naturalmente la bibliografia su tali temi è immensa; voglio solo ricordare i *Prolegomeni* di C. Dolcini a *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna 1983, antologia da lui stesso curata, come dottissimo saggio di storia della storiografia; e J. Rivière, *Sur l'expression 'papa-Deus' au Moyen Age, Miscellanea Fr. Ehrle*, II, Roma 1924, pp. 276-89, per le considerazioni dedicate specificamente all'uso da parte dei canonisti del termine *potentia absoluta papae*; cfr. part. p. 282.

naturalmente, non sia proprio la teologia ad averlo mutuato dai canonisti; abbiamo visto nel capitolo I come i concetti di *absolutus* e *ordinatus* siano stati impiegati con riferimento al potere terreno all'interno della letteratura giuridica.

Il papa è, come dice Egidio Romano, *animal sine freno et sine capistro*; è del pari opinione comune che non gli possa negare il diritto di *trascendere leges et iura*, e la prerogativa, ciò facendo, di non avere a subire il giudizio di nessuno. Il papa, come osserva Giacomo da Viterbo,

> Potest enim agere mediantibus aliis potestatibus, et non mediantibus eis; quando viderit expedire, potest etiam agere et secundum leges quas possit et praeter illas, ubi opportunum esse judicaverit [13].

13. Giacomo da Viterbo (Capocci), *De regimine christiano*, ed. Arquillière, IX, p. 273, Paris 1926 (cfr. anche *Quodl.* I, q. 2, ed. Ypma, p. 17, p. 35). La causalità naturale è una metafora sovente impiegata a proposito del potere del papa; essa si inserisce (rafforzandolo) nel quadro generale di similitudine fra il papa e Dio; come questi può interrompere la catena di cause che reggono il *communis cursus rerum*, così il pontefice può, quando lo ritenga, agire direttamente, saltando i passaggi costituiti dai livelli gerarchicamente inferiori (fra i quali, per un teocratico, sta anche il potere imperiale ed a maggior ragione regio). Agostino Trionfo, ad esempio, trattando dei problematici rapporti fra papa ed imperatore, si trova di fronte all'obiezione: «Praeterea non licet transire de extremo ad extremum sine medio. Sed imperator est quasi quoddam medium inter alios reges et papam. Non ergo appellatio aliorum regum potest deferri ad papam nisi mediante imperatore»; ed Agostino supera l'obiezione nel modo seguente: «Dicendum quod illa ratio non habet locum in papa qui habet plenitudinem potestatis. Unde sicut ab eo possunt exire provisiones sine medio, quia sic ad capitulum istius ecclesie spectat prelatum eligere, potest sine electione capituli illi ecclesie de prelato providere, sic possunt appellationes reduci in ipsum remoto omni medio» (*Summa de ecclesiastica potestate*, q. 4, 3; Wilks, *Sovereignty*, cit., p. 424; W.D. McCready, *The Problem of the Empire in Augustinus Triumphus and Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, «Traditio» XXIX (1972), pp. 325-49, p. 331 e n. 22). Cfr. anche Hermannus de Scildis, *Tractatus contra Haereticos*, II, 12, ed. A. Zumkeller, Würzburg 1970, p. 88: «Sicut prima causa in naturali rerum origine comparatur ad omnes causas secundarias, sic supplens vicem primae causae in morali hominum directione et regimine comparabitur ad omnes causas secundarias regiminis et directionis humanae. Sed nihil est in aliqua causa secundaria secundum rerum naturalem originem, nisi a causa primaria derivetur. Ergo sic erit similiter in causis regiminis humani, quod nihili iustae iurisdictionis erit in aliqua causa secundaria, nisi derivetur a papa, quia non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris»; oppure Egidio Romano, *De potestate ecclesiastica*, III, 9-10 ed. R. Scholz, Weimar 1929. Vedi anche le osservazioni di W.D. McCready, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, in «Speculum» XLVIII (1973), pp. 655-74, p. 673-74; U. Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957, spec. pp. 141-2; W. Ullmann, *Principles of governement and Politics in the Middle Ages*, tr. it., p. 55:

Il papa, dunque, può fare tutto ciò che non implica contraddizione. *Videmus per speculum*, e la figura del papa, sublime immagine di Colui che tutto move, deve essere rapportata e spiegata attraverso l'idea di onnipotenza divina; lo stesso diffusissimo concetto di intervento *in casibus salutis*, o *ratione peccati* (il papa può, anzi deve, intervenire direttamente sulle questioni temporali, che di norma non sono di sua competenza, quando lo richiedano le esigenze superiori della salvezza) è perfettamente parallelo all'ipotesi che Dio possa intervenire *de potentia absoluta* sconvolgendo, o sospendendo per un istante il normale ordine del mondo. Purché con *potentia Dei absoluta* si intenda un diverso *modus operandi* divino, non vi è nessuna difficoltà ad applicare un ragionamento analogo al pontefice. In questo senso, anzi, l'argomentazione appare solo un raffinamento del vecchio argomento di Innocenzo III.

Egidio Romano molto chiaramente apparenta il duplice potere del papa al duplice potere di Dio; difficile negare che la distinzione *absoluta/ordinata* gli appaia una opposizione fra 'straordinario' e 'ordinario', fra 'intervento eccezionale' e 'comune corso degli avvenimenti':

> Distinguemus duplicem potestatem summi pontificis, et duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam [14] ... sicut distinximus duplex posse summi pontificis, sic distinguere possumus duplicem eius iurisdictionem in temporalibus rebus: unam directam et regularem, et hec est, ut diximus, iurisdictio superior et primaria ... Aliam quidem iurisdictionem habet summus pontifex super temporalibus rebus, que non est directa et regularis,

«Il papa in virtù della successione ai poteri petrini non partecipa più delle leggi dell'ordinaria umanità, ma diventa, come assai spesso è stato detto, Dio stesso. Ciò non si riferiva ad alcuna qualità divina del papa: non significava che il papa fosse identico a Dio o che egli avesse poteri divini... Di conseguenza la successiva accusa medievale – se il papa era Dio in terra, perché non faceva miracoli? – dimostrerebbe una incomprensione alquanto grave della natura dell'ufficio papale. I papi insistevano sugli effetti automatici prodotti in cielo dal loro potere». È tuttavia chiaro, a mio parere, che il 'miracolo papale' consiste nell'assunzione diretta di poteri decisionali solitamente delegati ad una delle *causae secundae* – qualcuno che agisca *virtute causae primae*.

14. *Regulata* è un termine che troviamo, contrapposto ad *absoluta*, per esempio nel Commento di G.P. Godino († 1336). (*Sent.* I, d. 42, Paris Bibl. Nat. ms. *lat. 17266*, f. 187rb).

sed est certis causis inspectis et casualis; et hec iurisdictio non solum est superior et primaria, sed est immediata et executoria [15].

Il collegamento tra *potentia absoluta* e *plenitudo potestatis* è molto stretto; e lo si incontra spesso, negli scritti dei papalisti del primo Trecento: tanto per ribadire la fondatezza delle pretese papali di sovranità su re e principi, posizione che insiste sul carattere esecutivo di questo assoluto potere del papa; che per affermare l'assoluta sovranità del papa all'interno della stessa Chiesa [16].

Questo insieme di posizioni delinea una concezione alternativa a quella di Ockham, e per la verità alternativa anche a quella di Giovanni XXII. Impiegare la distinzione in tal modo significa infatti concepire *potentia absoluta* e *potentia ordinata* come due diverse opzioni, contemporaneamente offerte al soggetto dell'azione. Il che crea le note difficoltà teologiche, ed è il motivo per cui Giovanni XXII, come abbiamo visto, preferisce non parlare di *potentia Dei absoluta*. Ma – ed è un poco sorprendente – è anche il motivo per cui Ockham non può valersi in ambito politico della sua distinzione: perché essa, intesa nei termini in cui egli la intende, non può essere riferita ad altri che a Dio. Ockham, per la *pars destruens*, la pensa in un certo senso come Giovanni XXII: dire che Dio *de facto* possa intervenire *de potentia absoluta* sul mondo, implica concepire Dio come un despota che cambia idea, o che non ha fatto 'a suo tempo' le cose per bene.

Abbiamo visto come questo fosse anche l'argomento di Enrico di Gand, il quale più drasticamente vedeva nella distinzione una opposizione fra 'ingiusto' e 'giusto', fra 'improvvido' e 'provvidenziale'. Un'eco delle sue parole suonava anche

15. Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, III, 7, ed. Scholz, p. 181; mi pare quindi da integrare l'osservazione di Courtenay, *The Dialectics*, cit., p. 264, n. 33: «It should be noted that Giles does non equate *plenitudo potestatis* with *potentia absoluta* either for pope or God» (che per verità è riferita a III, 9, Scholz pp. 190-95).

16. Cfr. Corrado di Megenberg, *Oeconomica*, ed S. Krüger, *MGH Staatschriften* III, VI/1 Stuttgart 1973, II Stuttgart 1977, pp. 53-3; Opicino de' Canistris, *De praeeminentia spiritualis imperii*, edito in Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streischriften aus der Zeit. L. des Bayerns*, II, Roma 1914, p. 97; Guglielmo di Pietro di Godino, *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis*, edito in McCready, *The Theory of Papal Monarchy in the XIVth Century*, Toronto 1982, pp. 7 ss.

nel Sermone di Giovanni XXII. Tuttavia anche Enrico ritiene di poter parlare dell'agire papale in termini di *potentia absoluta*, pur negando che il concetto sia applicabile all'agire divino. Egli pone esplicitamente il nesso fra *plenitudo potestatis* e *potentia absoluta* spiegando una frase di san Bernardo: *Facitis hoc, quia potestis; sed utrum et debeatis, quaestio est* [17].

Ecca plana distinctio inter potentiam absolutam et ordinatam circa dominum papam. Quando beatus Bernardus aliquid factitando ostendit se habere plenitudinem potestatis, quam appelo potentiam absolutam, super quo dubitat an habet potentiam iustitiae, quam appelo potentiam ordinatam [18].

Enrico dunque considera la distinzione alla luce della opposizione *potentia/iustitia*: egli interpreta cioè *ordinatio* in senso forte, come ciò che *si deve* fare. *Ordo* è la miglior regola dell'agire; contro la quale quindi può andare il papa, e voi ed io, miseri peccatori; ma contro la quale non può andare Iddio. Comunque, paradossale o no, Enrico non rifiuta di applicare la distinzione al papa: molto più semplicemente, la nega a Dio [19].

Il testo di Enrico, conferma la possibilità di collegare *potentia absoluta* a *plenitudo potestatis*, anche se la sua prospettiva è critica. In luogo di mettere in dubbio una visione non occamista della distinzione, esso mostra la forza e la persistenza del parallelo fra le coppie *absoluta/ordinata* e *potentia/iustitia*. La stessa posizione che risuonerà, quasi un secolo dopo e dalla opposta sponda, nel *Songe du Vergier*: se il papa interviene in materia temporale, o anche all'interno della Chiesa, eccedendo i suoi normali poteri,

ce ne seroit pas de pleine puissance, mez seroit de vide puissance, et si ne le fert pas de puissance absolue, mez de puissance dissolue... [20].

17. Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione ad Eugenium papam*, 3, 4, 17 (*Opera omnia*, ed. Leclercq e Rochais, III, Roma 1963, p. 444).

18. Marrone, *The Absolute*, cit., p. 26.

19. Cfr. Enrico di Gand, *Quodlibet XI* (Parisiis 1518, II, f. 440).

20. I, cap. 50, cit. da J.P. Royer, *L'Eglise et le Royaume de France au XIVe siècle d'après le Songe du Verger*, Paris 1969, p. 68.

3. *Linee del dibattito trecentesco*

I papalisti, dunque, o almeno alcuni di essi, erano forse un bersaglio della polemica occamiana. Ockham tuttavia non muove loro alcun attacco diretto sul terreno della *potentia absoluta*; se aggiungiamo che la posizione mantenuta dai papalisti sembra attestarsi su una definizione 'non-occamista' della distinzione; ed inoltre che, come si vedrà più avanti, non ci sono motivi sufficienti per ritenere che Ockham avesse in mente una qualche interpretazione distorta offerta dai suoi censori; ecco che a spiegare l'insistenza crescente di Ockham nell'affermare la necessità e la difficoltà di *sane intelligere* la distinzione sembra dover intervenire la 'contro-distinzione': una idea di *potentia absoluta* basata su una diversa definizione, che io credo essere in sostanza quella 'scotista'[21].

Effettivamente vi fu un dibattito non occamista sulla distinzione. Pochi anni dopo il fatidico 7 marzo 1277, Riccardo di Middletown si era preoccupato di fare il punto della situazione, dedicando una *quaestio* interamente ai problemi sollevati dalla distinzione. Francesco di Meyronnes – uno 'scotista', dunque – lo imita circa quarant'anni dopo. La *quaestio* 6 del suo commento alle distinzioni 43 e 44 del I libro (che egli riunisce e commenta in 10 questioni) inizia esattamente con la domanda *utrum potentia absoluta et potentia ordinata distinguantur*.

La prima parte della questione mira a definire *quid sint*, cosa si debba intendere con i due membri della distinzione. Francesco ci informa dell'esistenza di quattro possibili definizioni (*modi dicendi*).

Secondo la prima, *potentia absoluta* è la *potentia exequitiva* divina, considerata indipendentemente da qualsiasi *ordo*, ma con riferimento solo alle impossibilità. In precedenza, Francesco aveva discusso la questione, se Dio possa fare l'impossibile; ed aveva organizzato l'impossibile in quattro clas-

21. Con piacere trovo conferma in Courtenay, *The Dialectics*, cit., p. 254: «Ockham's repeated and lengthy insistence on the proper meaning of the distinction was directed as much at Scotus's juridical formulation as at John XXII's misunderstanding and rejection of the distinction». Ma per Giovanni XXII, vedi più sopra.

si: *a*) *quod nullius potestatis subiacet*; *b*) *quod non subiacet potestati limitatae... sed agenti infinitae virtutis*; *c*) impossibile *per accidens*; *d*) *quod inesse simul repugnat*[22].

Con l'esclusione della classe *b*), l'insieme definito in tal modo costituisce ciò che è semplicemente impossibile (*simpliciter impossibile*), dato che appare contraddittorio[23].

Nel primo senso dunque *potentia Dei absoluta* va intesa come la possibilità di mettere in atto (*exequtiva*) tutto ciò che non sia *simpliciter impossibile*; dotare una pietra di anima, ad esempio, non è possibile nemmeno a Dio, mentre salvare un peccatore condannando un giusto è cosa assolutamente possibile. La correlativa *potentia Dei ordinata* appare come il medesimo potere 'organizzato' *in habitudinem ad regulam rectae rationis*[24].

Nel ms. Ambrosiana *H 85 sup.* Francesco chiarisce questo primo modo con una similitudine, assente nel testo di Venezia 1520; e dice, anche nelle creature vi è un potere assoluto più esteso del potere ordinato, per il quale è possibile solo ciò che avviene *secundum regulam rectae rationis* (che proporrei di tradurre con 'ragionevole'):

> ... in creaturis enim dicitur aliud posse de potentia absoluta quod non simpliciter de potentia autem ordinata ⟨qua potest⟩ solum illud quod potest secundum regulam recte rationis[25].

Questo primo senso non soddisfa pienamente Francesco, che sottolinea come in Dio – a differenza che nell'uomo – la volizione preceda l'intellezione; col che egli sembra voler escludere che l'azione divina debba incalanarsi per una qualsiasi *regula*.

Il secondo senso esaminato sembra restringersi alle creature: e ripropone la distinzione *potentia/iustitia*. Gli uomini

22. *Sent.* I, dd. 43-44, q. 6, ed. Venetiis 1520 f. 126ra, ms. Ambrosiana *H 85 sup.*, f. 127rb.

23. Ivi, f. 127vb: «contra per se notum aut evidenter per se nota [sic] deductum. Omnia autem alia sunt concedenda Deo esse possibilia».

24. Ed. Venezia, 126ra; ms. Ambrosiana, 129vb: «potentia absoluta est potentia exequtiva divina simpliciter sumpta quantum ad omnia quae potest, potentia vero ordinata accipitur pro eadem potentia in habitudine ad regulam rectae rationis».

25. F. 129vb

possono compiere azioni che, pur possibili (come ad esempio rubare o uccidere) *de potentia absoluta*, sono moralmente condannabili, dunque 'impossibili' (perché vietate) *de potentia ordinata*[26]. Ma la legge divina, obietta Francesco, contempla anche *immoralia*: vi è chi infrange il comando della Bibbia (*Deut.* 22,1-4) di custodire il bue e l'asino del proprio fratello. La presenza del male nel mondo, così interpreto Francesco, obbliga a non applicare all'azione divina dei giudizi di valore 'umani'.

Ancora, è possibile riferire il discorso all'atto di volizione; e dunque *potentia absoluta* sarebbe la volontà considerata prima della 'scelta' di un oggetto; dopodiché la *potentia* diverrebbe 'organizzata' verso l'oggetto del desiderio. In questo caso, *potentia absoluta* rispecchia l'intero complesso di opportunità, di eventi compossibili (perché non necessari) che è in potere dell'agente 'ordinare', rendendo parte degli eventi compossibili 'contingenti'[27]. Era una delle definizioni discusse da Giovanni XXII; Francesco obietta che in tal modo si preclude a Dio la possibilità, ad esempio, di *revelare de novo de potentia absoluta*, possibilità che invece Dio non può perdere.

Da ultimo, ed esplicitamente ristretto a Dio, vi è un quarto possibile senso:

> Quartus modus est quod potentia absoluta est voluntas divina absolute considerata, ut prius, ordinata autem est ipsamet ut perfectione informata legalis iustitie existentis in voluntate divina, quia solum illud potest de potentia ordinata quod in legibus sue voluntatis est institutum...[28].

Tale quarta via appare sostanzialmente affine a quella occamiana. *Potentia absoluta* e *potentia ordinata Dei* si collocano in un rapporto di logica consequenzialità; data la necessaria perfezione della scelta divina, che peraltro essendo libera po-

26. Le due *potentiae* «distinguuntur ex parte obiecti in creaturis, scilicet ut illa dicatur potentia ordinata que respicit possibilia solum moraliter, absoluta autem dicatur illa que respicit omnia possibilia absolute».

27. *Ibidem*: «Tertius modo dicendi est quod potentia absoluta est voluntas ante determinationem ut scilicet consideratur in illo signo in quo intelligitur precedere determinationes; ipsa autem ut sequitur determinationes dicitur potentia ordinata».

28. *Ibidem*.

trebbe anche – per assurdo – essere diversa, *potentia absoluta* resta, rispetto a *potentia ordinata*, un modo di riaffermare la contingenza e la libertà della creazione; che però di necessità appare come la migliore possibile, e quindi, implicitamente, l'unica che Dio avrebbe mai potuto, di fatto, mettere in opera.

È significativo che lo scotista Francesco – che rigetterà, lo vedremo subito, questa quarta via – riproponga a questo punto il parallelo con l'opposizione *potentia/iustitia*[29]: se la questione di *potentia absoluta* e *potentia ordinata* si pone a livello originario, vale a dire sul piano della eternità e della bontà dell'*ordinatio* divina, allora non può non manifestarsi come prima difficoltà quella relativa alla coerenza ed alla perfezione di Dio. Per Francesco, sembrerebbe, porre la questione in tali termini vuol dire offrire il fianco alle obiezioni di Bonaventura, e soprattutto del Gandavense: agire *de potentia absoluta* vale 'peccare'; agire *de potentia absoluta* non significa essere più potenti, ma meno potenti.

Inoltre, tale 'quarta via' costringe specularmente a negare a Dio il potere di *dispensatio*: potere che Dio ha invece manifestato: ha ben concesso a Mosè di portare via oro e gioielli agli Egiziani (*Esodo* 12,36), pur essendo il furto *contra legem divinam*.

Vediamo ora brevemente le conclusioni cui giunge Francesco di Meyronnes. Le 'quattro vie' cui egli ha fatto cenno paiono potersi raggruppare in due filoni; il discrimine passa a mio avviso ancora per il concetto (estraneo alla prospettiva occamista) di *potentia absoluta* delle creature, e per l'altra concezione della simultaneità dei due aspetti della *potentia*, al primo correlativo. Francesco propende per una soluzione che combina alcuni aspetti di ciascuna delle vie che ha avuto modo di elencare, ma che sostanzialmente si presenta come una modificazione della prima:

29. Con un esempio interessante: «sicut princeps cum possit multa de facto sola illa de iure potest que iustis legibus sunt instituta; illa dicitur potentia ordinata ab istis». Ricordo che Francesco sta qui esponendo un senso da altri dato alla distinzione; si noti come in questa prospettiva non sia il principe *legibus solutus*, ma viceversa le leggi gli si impongano.

Ideo videtur mihi dicendum esse quod potentia absoluta est divina potentia exequtiva quantum ad omnia que sunt in ea virtualiter contenta, illa tamen ut consequens actum rationis divine consequentis determinationem voluntatis ut sic est potentia ordinata [30].

Quindi la divina *potentia absoluta* è da considerarsi *exequtiva*, secondo una certa determinazione; non *ut prius* rispetto alla determinazione. La *potentia absoluta* resta come alternativa di costituzione di nuove *ordinationes*. Si veda infatti come Francesco difende la propria definizione da quattro successive *instantiae*. Di fronte all'obiezione che accettando la posizione di Francesco si giunge ad affermare: il potere 'ordinato' divino si estende solo al futuro, la replica, che menziona il *Timeo*, introduce una ulteriore distinzione all'interno della *potentia ordinata*:

Potentia ordinata potest dupliciter accipi. Vel que actualiter est ordinata: vel que aptitudinaliter vel possit esse ordinata. Licet enim deus non ordinaverit quod revelet mihi hodie incarnationem: tamen posset oppositum ordinare de potentia absoluta; ergo deus de potentia absoluta multa potest que non potest de potentia ordinata actualiter: sed tamen nihil potest nisi quod potest de potentia ordinata vel actualiter vel aptitudinaliter [31].

Dunque: l'azione divina non può che manifestarsi secondo un ordine. Ma il punto è: l'ordine non ha validità autonoma rispetto al volere di Dio, quest'ordine può essere mutevole (naturalmente, riguardando la cosa dal nostro punto di vista). L'affermazione che «*de potentia absoluta* Dio può effettivamente modificare il corso degli avvenimenti» va intesa sospensivamente: qualunque intervento di tal genere rientrerebbe nel piano eterno divino. Ma non per questo è meno radicale: il piano eterno divino essendo imperscrutabile, l'intervento *de potentia absoluta* resta per noi inevitabilmente 'inordinato' (perché *aptitudinaliter ordinatus*) e destabilizzante. Questo è, secondo me, il preciso significato della ipotesi relativa a due 'classi' di *potentia ordinata*: una attuale ed una 'potenziale'. Torna – ma con una sfumatura in più rispetto a Scoto – il tema della relatività di *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, fondata su un mutevole statuto di *ordo*; fondata, a ben

30. F. 129vb.

31. Venetiis 1520, 126b (ms. 130ra).

guardare, sull'indiscusso primato della volontà sull'intelletto. E, benché Francesco rifiuti poco dopo il concetto di *potentia ordinabilis*, questo non sembra essere molto lontano dalla sua idea di una *potentia aptitudinaliter ordinata*.

Dio dunque può *de potentia absoluta* molte cose, impossibili *de potentia ordinata actualiter*; tuttavia nulla può *absolute* che non sia possibile anche *aptitudinaliter ordinate*. È questa duplice percezione dell'*ordo* divino che gli permette di rispondere, alla *instantia 3*: la quale opponeva l'identità di *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Francesco invece precisa: una è la volontà in quanto *actualiter determinata*; l'altra la volontà in quanto *potentialiter determinata*[32]. La soluzione di questa 'obiezione occamista' conferma ancora la distanza tra la 'definizione' di Francesco e quella occamiana.

4. *Scotisti e no*

Siffatte implicazioni della posizione scotista – che abbiamo già esaminato in Ugo di Novocastro – si fanno manifeste anche dalla lettura del Commento del francescano Pietro di Atarrabia[33].

La distinzione 44 del I libro prevede una sola questione: giustappunto, se Dio possa fare *de potentia absoluta* cose diverse che *de potentia ordinata*. Anche questo aspetto è significativo: alcuni autori dedicano una questione alla distinzione – non la impiegano solamente. Pietro introduce subito il concetto di *potentia absoluta creaturarum*[34] e lo lega stretta-

32. *Ibidem*.

33. Cito da Pietro di Atarrabia, *Scriptum in primum sententiarum*, ed. P. Sagués Azcona, II, Madrid 1974. Dalla *Introduzione* al vol. I ricavo le seguenti notizie biografiche: Pietro è a Parigi nei primi anni del XIV secolo, forse attende alle lezioni di Scoto (p. 17*). Probabilmente è già *magister* nel 1317, quando è nominato Provinciale di Aragona. Probabilmente muore nel 1347. Il suo Commento è uno *Scriptum* (cioè è stato rivisto per la pubblicazione dallo stesso autore), redatto fra il 1318 e il 1323 (vi si cita Aureolo, e si parla di Tommaso come se non fosse ancora stato canonizzato).

34. Ivi, p. 980: «.. agens per intellectum et voluntatem potest secundum regulam rectam agere et non agere; sed si huiusmodi agens subiiciatur legi, et agit secundum eam, dicitur agere ordinate; et potentia ad istum actum dicitur ordinata potentia. Si agit contra eam vel praeter eam, dicitur agere inordinate, et potentia ad istum actum dictur inordinata. Si autem agens non sit subiectum legi, licet agat praeter ipsam, non dicitur agere inordinate».

mente al concetto scotista di *subiectio legis*. L'azione contraria ad una 'regola' è *inordinata* (in senso forte: è 'ingiusta') solo se la regola stessa non è sottoposta al potere dispositivo del soggetto. Pietro chiarisce poi come possa intendersi *potentia absoluta*: come descrizione del potere di agire ora al di là di una regola particolare e secondo un'altra regola particolare. L'orizzonte è ancora quello scotista di *ordo universalis et particularis* [35].

Le implicazioni che ciò comporta quanto all'idea di *potentia absoluta Dei* si fanno immediatamente manifeste; l'azione divina *de potentia absoluta* non è *inordinata*, ma *ordinata* secondo un'altra legge che egli può decidere di applicare:

> ... Deum agere de potentia ordinata est ipsum agere secundum legem statutam ab ipso, vel secundum legem quam ipse potest statuere. Et sic dico quod quidquid Deus agit circa creaturam, ordinate agit, quia ipse nulli legi est subiectus; nullus enim sibi potest statuere legem ... Deum autem posse agere de potentia absoluta dupliciter potest intelligi: uno modo quod possit agere praeter omnem legem, et sic Deus non potest aliquid de potentia absoluta quia hoc dicit imperfectionem. Alio modo, quod possit agere praeter unam legem ab ipso institutam, ita tamen quod agat secundum aliam quam ipse posset statuere, et sic dicitur quod potest aliquid de potentia absoluta [36].

I due livelli di considerazione del piano eterno divino cui si accennava più sopra sono qui esplicitati. Se parliamo dell'ordine generale ed eterno del creato, allora Dio – che non può mutare – non ha due poteri, ma un'unica *potentia ad extra*. Ciò non toglie che tale *potentia* possa essere stata prevista come estrinsecantesi secondo diverse leggi, ed in tempi che – simultanei per Dio – appariranno all'uomo successivi; come pure l'attuale *ordo*, che già si presenta differente dal precedente, non è detto che non possa ancora modificarsi; e tutto ciò, dal nostro punto di osservazione, non è altro se non la manifestazione della *potentia absoluta* divina, in grado di trascendere *leges et iura*, e non vincolata da alcuna necessità.

Si noti che l'intervento divino *de potentia absoluta* non

35. *Ibidem*: «Posse vero de potentia absoluta dupliciter dicitur: vel quia potest agere praeter omnem legem, vel quia potest agere praeter unam, non agendo praeter aliam».

36. Ivi, pp. 980-1.

comporta necessariamente la istituzione definitiva di un'altra *lex recta*. Dio può benissimo sospendere l'efficacia di un *ordo* occasionalmente, mantenendone la validità generale. Pietro si spiega con un esempio, ancora una volta, giuridico: esiste una giustizia 'legale' ed una 'sentenziale'; esiste, potremmo dire, la norma e la sua applicazione al caso concreto.

Se la norma, ad esempio, recita «chi ruba deve essere punito», la sua applicazione, in caso Socrate rubi, sarà: chi ruba deve essere punito; ma Socrate ruba; allora Socrate deve essere punito[37]. Dio può, dice Pietro, prevenire una conclusione ordinata del sillogismo, senza invalidare la maggiore:

> Ulterius dico quod Deus potest mutare iudicium sententiale, stante iudicio legali. Exemplum: accipiatur ista: 'qui peccat mortaliter est damnandus; sed Petrus peccavit mortaliter'... sed Deus praevenit conclusionem, scilicet 'ergo Petrus est damnandus', dando Petro gratiam per quam a peccato resurgat et per quam in bono finaliter perseveret...[38] –

Queste le vie che viene percorrendo la distinzione, scotisticamente interpretata. Anche nel Commento di Pietro, dunque, il miracolo, come manifestazione della onnipotenza divina, è una manifestazione della *potentia absoluta Dei* rispetto ad un *ordo particularis* (quello naturale). Il sentimento del continuo, miracoloso operare di Dio nel mondo, che è proprio a garanzia della quotidiana conoscenza e del funzionamento del mondo fisico, era del resto vivacissimo in tutta la tradizione agostiniana ed avicenniana; ed è un tema che, come è noto, sarà al centro dell'attenzione nel XVII secolo, su basi non molto distanti da quelle di cui sopra. Scoto ha trasferito tale sentimento sul piano della *potentia absoluta*; e che il miracolo sia la più evidente espressione della assoluta potenza

37. P. 981: «est quoddam iustum legale, quoddam sententiale. Iustum legale est de universalibus, et illud est semper maior in syllogismo practico. Iustum sententiale est de particularibus, et est conclusio syllogismi practici, sumpta minore in particulari sub maiore, quae est iustum legale. Exemplum: statutum est quod qui furatus fuerit 13 'parisienses' suspendatur. Istud, sic universaliter acceptum, dicitur iustum legale. Tunc, accepta minore, concludetur iustum sententiale sic: quicumque furatus fuerit 13 'parisienses', suspendatur; iste, puta Sortes, furatus fuit 13 'parisiense'; ergo Sortes suspendatur. Ad propositum dico quod Deus agit secundum iustitiam legalem et secundum iustum sententiale».

38. *Ibidem*.

divina è un assunto che godrà di una certa fortuna[39]. Ma soprattutto, tale viva ed operante presenza di un Dio tutt'altro che orologiaio avrà le sue conseguenze più rilevanti nell'interpretazione (da Bradwardine a Staupitz) della «proposizione che doveva poi dominare la teologia e la pietà del tardo Medioevo»[40]: l'uomo non sa se meriti amore od odio (*Eccl.* 9.1). La concezione della *potentia absoluta Dei* come sostanzialmente di un altro modo di agire divino (altro rispetto alle nostre possibilità di previsione) introduce quel genere di destabilizzazione il cui esito ultimo sarà il probabilismo etico della giustificazione *sola fide*.

Il senso complessivo ed insieme le possibili conseguenze del concepire *potentia absoluta* ed *ordinata* nel modo che si è detto si chiariscono ulteriormente, io credo, leggendo l'opinione di Pietro Aureolo: che, se giunge a risultati un poco differenti da quelli scotisti, nondimeno riassume i termini della questione in modo assai chiaro[41].

La *potentia* di un soggetto può manifestarsi *ordinate* o *inordinate* in relazione alle caratteristiche dell'azione. Un'azione, a sua volta, è *ordinata* o perché si svolge 'regolarmente' (un cavatappi correttamente usato dovrebbe *de potentia ordinata* sturare una bottiglia) o perché risponde alla natura o alla razionalità del soggetto (probabilmente uccidersi rientrerebbe, per Aureolo, nel novero delle azioni *inordinatae*)[42]. Se

39. Cfr. Giovanni Eck, *Sent.* I, d. 42, che prende ad esempio di intervento divino *de potentia absoluta* il caso dei tre bambini usciti indenni dalla fornace (Daniele, III): «Potentia Dei absoluta est quae non concessit illam regulam communem quam [Deus] indidit rebus, sed extendit se ad omnem illud quod non includit contradictionem fieri. Verbi gratia, quando ignis comburit vestem, est secundum communem cursum et naturam ignis. Sed quod non laesit et consumpsit tres pueros in camino fuit de potentia Dei absoluta» (*In I. librum Sententiarum Annotatiunculae*, ed. W.L. Moore, Leiden 1976, p. 123).

40. Oberman, *Masters*, cit., tr. it., p. 108.

41. Naturalmente, in *Sent.* I, d. 44, a. 5 (che cito dal ms. *lat. 15363* della Nazionale di Parigi, f. 284r; la *quaestio* è «utrum rerum universitatem deus potuerit facere meliorem»).

42. *Ibidem*: «... potentia ordinata non differt ab absoluta in deo. Accipiendo ordinationem potentie prout denominatur ab actu relato ad ipsum efficiens... potentia denominatur ordinata vel inordinata ab actu inordinato vel ordinato. Actus autem dupliciter potest dici ordinatus, primo per respectum ad illud quod fit... et igitur agens dicitur agere ordinate quando rem facit sicut est apta nata fieri. Secundo modo potest dici ordinate per respectum ad agens ut quando si agit secun-

le cose stanno così, Dio agisce spesso *inordinate*: i miracoli, dice Aureolo, non sono altro che la vanificazione dei suddetti *ordines*[43]. Se poi con *ordinate agere* si intende 'agire secondo un ordine cui si deve obbedire' (ed allora uccidersi diventa peccato), ebbene per Dio non è questione né di *ordinate* né di *inordinate agere*: non c'è regola che gli si imponga. Tutto è indifferente di fronte a Dio, che solo è necessario, e tutto acquista valore solo in seguito ad un atto della divina volontà[44].

unde sicut lapis non dicitur cecus esse vel videns, quia non est subiectum aptum natum, sic nec dicitur deus agere ordinate nec etiam inordinate cum non sit capax ordinis in agendo[45] –

In conclusione, Aureolo sostiene che se *potentia absoluta* si contrappone a *potentia ordinata* come *potentia* a *iustistia*, allora in Dio vi è solo *potentia absoluta*: non esiste fuori di Dio stesso alcuna *regula iustitiae*[46]. Se invece *potentia ordinata* si riferisce ad un ordine particolare, è concepita *ex parte rei* – allora la distinzione è accettabile, Dio può fare *de potentia absoluta* molte cose impossibili (attenzione: non 'a lui' impossibili) *de potentia ordinata*[47].

dum quod agere debet et istud debitum attenditur secundum ordinem quam exigit natura agentis, ut si sit naturale agat secundum exigentiam nature sue, si vero fuerit voluntarium agat secundum ordinem rationis».

43. (Segue immediatamente il precedente) «Per oppositum aliquid agens dicitur inordinate agere cum non sequitur ordinem rei fiende sed mutat et facit secundum ordinem alium, et sic multa facit deus contra ordinem inditum de rebus, ut in miraculosis operibus facit incompossibilia secundum ordinem naturalem, et talia que mens intell⟨igere⟩ non potest, ut causa facit accidens esse sine subiecto, vel natura humana subsistere in divino subposito».

44. (Segue immediatamente il precedente) «Similiter etiam dicitur inordinate aliquid agens agere cum non sequitur ordinem sibi debitum in agendo vel secundum exigentiam sue nature vel secundum exigentiam rationis; et hoco modo deus non dicitur aliquid agere ordinate vel inordinate, quia non determinatur magis ad agendum quam non ad agendum, nec ad sic agendum magis quam ad oppositum; unde nullus actus vel alius motus agendi et sibi debitum, nec aliquis ordo est sibi inditus...».

45. *Ibidem.*

46. *Ibidem*: «Possumus ergo ex hiis colligere quid est dictum de potentia ordinata. Si ordinem referamus ad potentiam in agendo prout actio dicitur a potentia pro fluere ordinate et in modo debito, sic in deo nulla est potentia ordinata respectu actionum ad extra, cum nullo ordine obligetur aut debeat agere secundum aliquam exigentiam moralem vel naturalem. Unde sic intelligendo non est in deo nisi potentia absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subiecta regule, nullo modo ad age⟨ndum⟩ aut ad modum agendi aliqua obligata».

47. (Segue immediatamente il precedente»: «Si vero ordinem referamus ad rem

Gli esempi che Aureolo adduce sono anch'essi di estremo interesse; in una prospettiva radicalmente volontarista, l'azione divina *de potentia absoluta* può essere considerata una concreta eventualità, poiché Dio non agisce che *de potentia absoluta* (in modo sempre coerente, certo: ma la sua azione è il criterio stesso della coerenza [48]). Ciò spiega perché *ex parte creaturarum* si possa dire che egli a volte agisce *inordinate*; e spiega fors'anche – più delle famose cinque *experientiae* – la ragione ultima dello scetticismo di Aureolo [49].

ipsam fiendam, ut dicatur potentia ordinata prout sequitur illum ordinem, absoluta vero que ordinem illum immutat, sic nihil prohibet distinguere in deo potentiam absolutam a potentia ordinata. Est autem sciendum quod ex parte rei fiende dupliciter ordo potest attendi: primo quidam ordo nature sicut in naturalibus; secundo vero ordo rationis et cuiusdam iustitie vel decentie etam. Ordo quidam nature exigit ut sit accidens in subiecto, et tamen deus de potentia absoluta ab isto ordine potest ipsum sine subiecto facere. Ordo vero iustitie exigit ut moriens in peccato mortali dampnetur, et tamen deus de potentia absoluta posset Iudam salvare et infernum dampnatorum expoliare (sicut et Traianum in infidelitate iam a multo tempore mortuum ad preces pape Gregorii legitur salvasse), et eodem modo posset Petrum dampnare et totum collegium bonorum... Sequitur igitur quod ⟨quod⟩cumque faceret non magis ordinate faceret quam oppositum faciendo, loquendo de ordine prout agenti modum debitum statuit. Unde sic deus nihil agit ordinate nec inordinate, nec est in deo potentia ordinata».

48. *Ibidem*: «Loquendo vero de ordine quam exigit res fienda vel ex conditione nature vel ex quadam corrispondentia iustitie vel decentie, possumus dicere quod deus potest aliqua facere absolute que non potest facere secundum potentiam ordinatam sequentem ordinem rei fiende de lege communi. Communiter sequitur in agendo deus huius ordinem rei fiende, et in naturalibus et in moralibus, quamvis immutet ex privilegio ⟨aliquando⟩; non sequitur autem pro eo quod teneatur aut compellatur aut melius fit sibi quamvis sit melius ipsi rei».

49. G. Leff, *Bradwardine*, cit., p. 134: «God's *potentia absoluta* marked the real division in Bradwardine's time: it illustrates, where the more traditional doctrines cannot, what put him on one side and the sceptics on the other; why, although both he and Holcot could be called Augustinians, their differences are greater than their similarities... Although scepticism was possible without God's *potentia absoluta*, as the case of Pierre Aureole shows, it lacked its power and audacity». Occorre forse rovesciare il giudizio di Leff: lo 'scetticismo' di Aureolo si giova di una concezione radicale ed originale della *potentia absoluta*, come concreta eventualità dell'intervento diretto divino nel mondo.

CONCLUSIONI.
IL PROBLEMA E LA TEORIA

La storia dell'idea di *potentia absoluta* sembra dunque non essere riconducibile ad un processo lineare, uniforme ed omogeneo. Proprio nel momento in cui si cerca di stabilire quale fosse il *common usage* [1] per lo meno del XIV secolo, ci si trova di fronte ad una molteplicità di impieghi ma anche di definizioni, tale da scoraggiare il tentativo di assumere per l'idea di *potentia absoluta* una prospettiva unitaria.

In termini generali, pare che la continuità fra la concezione scotista e quella occamista dell'assoluto potere divino sia rotta in più punti. La cosa non dovrebbe stupire coloro che hanno considerato teoria della *potentia absoluta Dei* e nominalismo indissolubilmente connessi [2]; poiché in effetti da tale

1. Espressione di Courtenay, *John of Mirecourt*, cit., I, p. 236, n. 7: «No thirteenth or fourteenth century theologian, with whom I am familiar, rejected the distinction for reasons of a-temporality or determinism, nor they did depart from the common usage, although one, Nicholas of Autrecourt, avoided using the distinction, seemingly because the supposition of nonintervention (i.e. de potentia ordinata) did not sufficiently insure certitude».

2. È il caso, per un verso, di Courtenay, i cui profondi studi hanno certamente seminato molto per i futuri approfondimenti del pensiero del XIV secolo (però Courtenay, *The Dialectic*, cit., riconosce l'esistenza di una 'doppia tradizione'); ma è anche il caso di lavori meno precisi, che del principio suddetto si fabbricano una scomoda trappola, da cui a fatica escono indenni. Cfr. per esempio i lavori di M.A. Pernoud, *Innovation in Ockham's references to the potentia Dei*, cit., e *The Theory of the Potentia Dei*, cit.; o lo studio di D.W. Clark, *Ockham on Human and Divine Freedom*, cit.

punto di osservazione non si comprende il motivo per cui Scoto ed Ockham dovrebbero condividere la medesima posizione. Invece, per varie ragioni, la considerazione del pensiero scotista cede sovente di fronte al piccolo mito della continuità dell'idea di *potentia absoluta.*

Costruire un modello interpretativo basandosi sulle definizioni della distinzione non mi sembra una operazione arbitraria; certamente è di fondamentale importanza, per apprezzare il valore della teoria, studiare quando, come e perché essa venga 'utilizzata'; cionondimeno dovrebbe essere la definizione che un autore dà di un concetto a guidarci, in prima battuta, nella interpretazione dell'uso che l'autore fa del concetto stesso; non viceversa. Così, la differenza fra Scoto ed Ockham quanto ai concetti di *potentia ordinata* e *absoluta* appare articolarsi secondo alcuni momenti ben identificabili:

1. *la dinamica interna*: per Scoto, *potentia absoluta* è un potere 'più ampio' (*excedit*) di *potentia ordinata*; mentre per Ockham l'una viene 'prima' dell'altra.

2. *Il soggetto*: per Scoto, ogni *agens per voluntatem et intellectum* dispone di una *potentia absoluta* e di una *potentia ordinata*; per Ockham tale distinzione ha senso solo se riferita a Dio ed alla sua onnipotenza.

3. *Le manifestazioni*: per Scoto, *potentia absoluta* copre l'ambito delle cose *de facto* possibili ai soggetti di cui sopra; per Ockham, Dio mantiene *de iure* la propria *potentia absoluta*, ma *de facto* ha agito, agisce ed agirà *de potentia ordinata.*

4. *Le connotazioni*: per Scoto la distinzione si lega ad un vocabolario e a dei concetti etico-giuridici, per Ockham all'analisi logico-filosofica.

Non è poca cosa; per cui ritengo che si possa dire che, in un comune intento antinecessitarista, con (forse) una comune ispirazione teologica, Scoto ed Ockham hanno elaborato due distinte concezioni della *potentia absoluta Dei.* Né poteva essere diversamente, convinto l'uno che esistano *realiter* delle *naturae communes* e che esista in Dio – seppure *formaliter tantum* – il fondamento per le perfezioni che gli sono attribuite; e l'altro della realtà dei soli individui e della assoluta impossibilità di indagare Dio; né è comune ai due l'intelligenza del concetto di *ordo.*

Che poi il complesso quadro delle 'scuole', le indefinibili *courants* del XIV secolo, abbia mescolato tutti o alcuni di quegli elementi, contribuendo alla ambiguità di una distinzione che ambigua lo era dalla nascita, non vuol dire che accertare l'esistenza di una opposizione di fondo fra il modello di Scoto e quello di Ockham non possa contribuire al chiarimento di numerosi punti oscuri. Riepilogherò brevemente quelli che a me paiono del maggior interesse.

1. Potentia absoluta *e scetticismo*

Occorre in primo luogo riconsiderare la portata scettica della teoria della *potentia absoluta Dei*. È inutile negare che – per quanto riguarda Ockham – l'interpretazione della distinzione come di una distinzione 'metodologica' e non destabilizzante venga inevitabilmente a legarsi al filone storiografico 'continuista' (in parte confessionale). Ma è anche vero che considerare in modo circoscritto la storia dell'idea di *potentia absoluta* dà come risultato la conferma delle letture meno radicali dell'opera del *Venerabilis Inceptor*. Gli effetti della teoria occamiana della *potentia absoluta Dei* sulle idee che il XIV secolo si è fatto della causalità naturale e della regolarità dell'universo e delle sue leggi sono recentemente stati riconsiderati da W.J. Courtenay, che ha, con molte ragioni, incrinato la linea ideale istituita fra il pensiero islamico (al-Ghazali in ispecial modo), Ockham e l'occasionalismo[3]. Se infatti, come si è cercato di ribadire nelle pagine precedenti, non si può attribuire ad Ockham una teoria della onnipotenza divina che prevedeva a latere dell'azione *de potentia ordinata un effettivo*, per quanto occasionale, intervento divino *de potentia absoluta*, viene a cadere il principale presupposto di cui possa valersi l'interpretazione in chiave scettica della distinzione[4].

3. Cfr. *Critique*, cit., p. 79: «The mention of David Hume should make us aware that the critique of the demonstrability of the principle of causality does not entail necessarily the substitution of divine for natural causality».

4. *Ibid.* pp. 93-4: «... neither al-Ghazali nor Ockham have been properly evaluated on the question of natural causality... Ockham shared that motivation [vale a dire «to preserve contingency as well as the dependability of the natural or-

Del resto, nel caso importante ma anche suggestivo di Nicola di Autrecourt, si è avuto modo di constatare come lo 'Hume del Medioevo' abbia a costruire il proprio pensiero senza far ricorso al tema della *potentia absoluta Dei*; anzi, entrando in polemica con i sostenitori della teoria, da lui accusati di introdurre con ciò i germi dello scetticismo[5]. Moody ha potuto presentare, secondo verità io credo, la teoria della certezza ipotetica o condizionata, *secundum quid* o *ex suppositione*, come la vera alternativa allo scetticismo di Nicola di Autre-

der»], although he was considerably more careful in excluding any occasionalistic or skeptical implications. In spirit and method, Ockham stands much closer to Thomas Aquinas and the constructive tradiction of the XIIIth century than was once thought». Cfr. anche Brampton, *Scotus and Ockham*, cit., part. p. 465. Vi è chi, anche recentemente, ha riproposto in modo indiretto la prospettiva di Michalski quanto alle «correnti critiche e scettiche» del XIV secolo, incentrando direttamente l'argomentazione sul concetto di *potentia absoluta* (per esempio Kennedy, *Scepticism*, cit.). D.W. Clark, *Ockham*, cit., ha poi respinto le conclusioni di Courtenay, in modo anche deciso, tuttavia (a parer mio) sulla base di un fraintendimento di fondo e di alcune osservazioni poco accurate. Ad esempio, il fatto di considerare la distinzione *absoluta/ordinata* solo come una 'teoria', e non come un 'problema', spinge Clark ad infelici affermazioni: «It would appear that the common meaning of this distinction would justify calling every Scholastic who used it a 'covenantal' theologian. Pheraps the Nominalist movement would be better classified by the differencies, not the similarities, between Aquinas and Ockham» (p. 150, n. 60). A mio avviso, il punto sta invece nel vedere quale soluzione sia stata data ad un problema necessariamente presente alla maggior parte dei pensatori in un certo periodo. Il tentativo di Courtenay, riuscito o no, ha il grande merito di non partire da una visione monolitica e dogmatica della distinzione e della sua storia, quale invece è quella di Clark; che incomprensibilmente vede, nella rilettura di Ockham che egli attribuisce a Oberman, Courtenay e Greschat, un 'tradimento' delle posizioni di P. Vignaux (p. 149 n. 58); quando invece, come spero di aver dimostrato, ne costituisce uno sviluppo ed un approfondimento. Clark considera per lo più le affermazioni occamiane in tema di *potentia Dei absoluta* senza contestualizzarle – il che più precisamente vuol dire: senza tener conto del senso che Ockham esplicitamente richiede venga attribuito alle sue parole. Così, come Leff (che in seguito ha però corretto la propria posizione), Clark «vede Ockham dalla parte degli occamisti», e può scrivere: «If the Scholastic Theology intends to justify the ordained word of God then Ockham is somewhat subversive» (p. 159). Affermazione che (in relazione alla *potentia absoluta*) vale forse maggiormente se riferita ai mistici tedeschi che non al *Venerabilis Inceptor*. Cfr. S. Ozment, *Mysticism, Nominalism and Dissent*, in Oberman-Trinkhaus, eds., *The Pursuit of Holiness*, cit.; B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma 1952², p. 43 e 46-7; T. Gregory, *La trompérie divine*, «Studi Medievali», III serie, XXIII (1982), pp. 519-27: pp. 519 e 523.

5. Cfr. E.A. Moody, *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt*, «Franciscan Studies» VII (1947), 113-146; M. Dal Pra, *Nicola di Autrecourt*, Milano 1952, part. pp. 54 ss.

court; soluzione, egli dice, adottata da Tommaso, ma anche da Ockham, e da Bernardo d'Arezzo, quanto al problema della conoscenza intuitiva [6]. La teoria della certezza condizionata è esattamente un esito della teoria della *potentia absoluta Dei* di stampo occamiano, presso un ampio settore di *philosophi naturales* del Trecento. Buridano. Oresme, Alberto di Sassonia: il loro uso dell'argomento *de potentia absoluta* appare 'produttore' di nuova scienza, motore della costruzione di nuovi modelli teorici [7]. In tale prospettiva, la *potentia absoluta* infirma non tanto la possibilità di avere scienza sicura del mondo; poiché si dà una evidenza condizionata e probabile (quella che non pare sufficiente a Nicola di Autrecourt); piuttosto, essa sembra tangere le regole aristoteliche del gioco, mettendo in questione non la intelligibilità del mondo, ma la spiegazione che di esso offre l'aristotelismo. Buridano è anzi esplicito nel condannare coloro che «vogliono *interimere* le scienze in vista di una *falsificatio per casus supernaturaliter possibiles*» [8]; Oresme fa convivere l'argomento *de potentia absoluta* con l'immagine di un Dio orologiaio [9], mostrando così eloquentemente quanto la distinzione occamista enfatizzasse il piano della *potentia ordinata*:

Posé que lez cielz soient meuz par intelligences, car par aventure,

6. *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt*, cit., ora in *Studies of Medieval Philosophy*, cit., pp. 127-160, p. 154. Moody ha anche fatto notare come Autrecourt si opponga alla teoria occamiana della *notitia intuitiva non existentis*; cfr. *ivi*, p. 136.

7. Cfr. E. Grant, *The Condemnation*, cit.; Id., *Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas» XXIII (1962); R.C. Dales, *The De-animation of the Heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas» XLI (1980), nn. 531-550; A. Koyré, *Le vide et l'espace infini au XIVe siècle*, cit., part. p. 58, n. 1; F. Oakley, *Christian Theology and the Newtonian Science: the Rise of the Concept of the Laws of Nature*, «Church History» XXX (1961), pp. 445 ss.

8. M.E. Reina, *L'ipotesi del* casus supernaturaliter possibilis *in Giovanni Buridano*, in *La filosofia della natura*, cit., p. 683; cfr. Buridano, *Quaestiones in Metaph. Aristotelis*, II, p. 1, Paris 1518, 19ra. Buridano nega che non si possa sapere «quod coelum movetur, quod sol est lucidus, et quod ignis est calidus» per via del possibile intervento diretto divino; cfr. *Summulae de dialectica*, tr. VII, c. IV, 4, Vienna, *Bibl. Palat. 3565*, citato da Reina, *op. laud.*, p. 685. Cfr. anche F. Bottin, *La scienza degli occamisti*, Rimini 1982, pp. 210-14 e 232-35.

9. *Le Livre du Ciel et du Monde*, II, 3, ed. A. Menut e A.J. Denomy, Madison 1968, p. 298.

quant Dieu les crea, il mist en eulz qualitez et vertus motivez aussi comme il mist pesanteur es choses terrestres, et mist en eulz resistences contre ces vertus motivez... et sont ces vertus contre ces resistences telement moderees, attrempees et acordees, que les mouvements sont faiz sanz violence; et excepté la violence, c'est aucunement semblable quant un honme a fait un horloge et il le lesse aler et estre meu par soy. Ainsi lessa Dieu les cielz estre meuz continuelment selon les proporcions que les vertus motivez on aus resistences et selon l'ordenance establie.

Lo stesso Oresme – che a proposito del passo or ora ricordato cita *Ps.* 148,4-6: *statuit ea in eternum, et in seculum seculi preceptum posuit, et non preteribit* – esplicita la risonanza 'applicativa' del modello occamiano di *potentia absoluta* trattando della possibile esistenza di altri mondi: ciò va affermato, egli sostiene, come possibile alla potenza divina: ciononostante, *de fait* (interessante il ritorno di questa espressione), non ci fu né ci sarà che un solo *monde corporel*[10].

Insomma, sul terreno logico-filosofico, sul terreno della *philosophia naturalis* sembra prendere piede una teoria della *potentia Dei absoluta* che serve a trasformare la necessità assoluta delle leggi fondamentali di Aristotele in necessità condizionata: una teoria che diviene prima di tutto un metodo di indagine; forse meglio identificabile attraverso l'espressione «l'argomento *de potentia absoluta Dei*», piuttosto che come teoria. E questa impostazione discende da quella occamiana.

Ma Buridano e lo stesso Autrecourt ci mettono implicitamente su di un'altra strada: di nuovo quella dell'uso 'scettico' della distinzione. È mia opinione che, se esso si manifestò nel XIV secolo, non possa essere stato che il prodotto della concezione scotista del rapporto fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*; naturalmente composta in quel crogiolo di influenze che caratterizza l'atmosfera filosofica del XIV secolo[11]. Il principio *Deus potest (de potentia absoluta) imme-*

10. Ivi, pp. 176-78. Evidentemente non ritengo soddisfacente la presentazione dei medesimi passi da parte di Grant, *The Condemnation*, cit., p. 223.

11. Sulla complessità del panorama filosofico del XIV secolo, vedi fra l'altro Courtenay, *Nominalism*, cit.; H.A. Oberman, *XIVth Religious Thought: a premature Profile*, «Speculum» 1978; Robson, *Wyclif*, cit., l'esempio di p. 40: «The 'ultra'

diate quidquid potest per causas secundas può avere portata scettica se e solo se l'intervento divino *de potentia absoluta* viene concepito come concreta eventualità, e non invece se esso resta teorica e fondamentale garanzia della contingenza dell'ordine delle cause seconde; se e solo se Dio viene concepito come un Sovrano, a volte anche dispotico, e non come un Orologiaio che abbia costruito ed avviato una macchina che 'si muove da se' [12].

2. *La* potentia absoluta *e le condanne*

Per chiarire il ruolo che nel Trecento ebbe il concetto di *potentia absoluta*, operazione questa che potrebbe rivelarsi di estremo interesse per la ricostruzione del panorama filosofico di un periodo tutto sommato poco conosciuto, sarà necessario anche seguire più da vicino l'*iter* delle condanne. Il collegamento fra le 219 proposizioni condannate da Tempier e lo sviluppo della distinzione *absoluta/ordinata* è quasi ormai un luogo comune; anche se, come spero di aver dimostrato, tale convinzione si è formata sulla base di una precomprensio-

voluntarism, for example, which Bradwardine shared with many of the radical theologians whom he attacked ... could be put to use by the radicals themselves. The Cistercian Peter of Ceffons, who argued in is highly Ockhamist *Sentences* (Paris, c. 1360) that God was the cause of sin, was able to quote the 'Doctor Profundus' in support». Da Robson ricavo un ulteriore esempio della confusione del problema. Più sopra, leggendo il *Quodlibet* VI di Ockham, si è notato come la soluzione *de potentia absoluta non requiritur gratia creata* fosse esplicitamente negata da Ockham *de facto* – cioè *de potentia ordinata*; e si è notato come ciò dovesse intendersi alla luce della sua definizione della distinzione, tante volte ricordata. Wyclif, dal canto suo, si troverà ad attaccare i *moderni* (termine con il quale, secondo Robson e Mariateresa Beonio-Brocchieri, egli si riferisce *sempre* agli occamisti) perché pelagiani: cfr. *De ente*, lib. II, tr. 2, *De scientia Dei*, ms. Trinity coll., Cambridge, *B 16.2*, f. 61vb (cito da Robson, *op. laud.*, p. 210, n. 1): «Putavit enim Pelagius, quod gracia qua homo est gratus deo formaliter sit una res que potest per se esse... et indubie verum dixit quod homo potest mereri sine aliqua tali gracia. Unde multi Modernorum... possunt requiri talem graciam de lege, sed non de potencia dei absoluta. Sed si non fallor, in toto corpore Scripturae non potest fundari talem graciam esse dandam». Dunque Wyclif attacca gli occamisti per qualcosa che Ockham aveva già escluso nel suo *Quodlibet* VI: il pelagianesimo (confrontare la discussione qui sopra alle pp. 53-54); da cui egli si era difeso sfruttando la concezione logica (non reale) della distinzione. Concezione che non giunge come occamista a Wyclif!

12. Cfr. Courtenay, *Nominalism*, cit., pp. 39 e 43; Grant, *The Condemnation*, cit., p. 215.

ne unilaterale (cioè modellata sugli sviluppi tardotrecenteschi e quattrocenteschi) del problema. Che lo 'spirito del 1277' sia al fondo della fortuna della distinzione potrebbe anche essere una semplice sopravvalutazione dell'impatto di esse o del preteso *Zeitgeist*; sono però le condanne dirette ipoteticamente all'idea di *potentia absoluta* a porre sul tappeto le questioni più urgenti. Vediamole in breve.

Ockham, dunque, dice che un teologo fra coloro contro i quali si volge l'azione di papa Giovanni XXII e poi Benedetto XII verrebbe perseguitato per aver sostenuto la distinzione fra una *potentia absoluta* ed una *ordinata Dei*, e per averne tratto le conseguenze [13]. Sembra che Ockham parli di sé [14], e che la sua asserzione presupponga un esplicito provvedimento papale [15].

Cionondimeno, la censura emessa nel 1326 su un certo numero di proposizioni tratte, bene o male, dalle opere occamiane [16] non sembra colpire la teoria della *potentia absoluta Dei* in quanto tale: colpisce piuttosto l'uso particolare fatto-

13. *Opus XC Dierum*, c. 95, *Opera Politica* II, p. 719: «Unde quendam istorum impugnatorum propter illam distinctionem et illa, quae sequuntur ex ipsa principaliter, acerbe prosequitur».

14. Questo ritiene H.S. Offler (cfr. la nota al passo citato nella nota precedente); con lui Miethke, *Ockhams Weg*, cit., p. 153 e n. 58.

15. È l'opinione di Brampton, *Personalities*, cit., p. 17, basata su di una lettera di Giovanni XXII ad Edoardo II del 26 agosto 1325. Là il papa invoca la benevolenza regia per John Lutterell ed il ritardo «quam causam suam contra quandam doctrinam pestiferam in nostra presencia proseguendo probabiliter, ipsum quem pro huiusmodi et aliis certis negocis usque modo retinuimus...» (*Reg. Vat. 113*, fol. 24r; cito ora da A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume d'Ockham censures en Avignon en 1326*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» XVIII (1922), n. 246, n. 3). Brampton ritiene che questa dottrina pestifera «without much difficulty can be identified with the potentia Dei absoluta». Più genericamente, Pelzer (*op. laud.*, p. 247) ritiene trattarsi de «l'enseignement professé a Oxford par le bachelier Guillaume d'Ockham, notamment dans son explication du Maître des Sentences».

16. Per cui vedi Pelzer, *Les 51 articles*, cit.; Brampton, *Personalities*, cit.; J. Koch, *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess*, «Recherches de Theologie Ancienne et Medievale» VII (1935), 353-80; VII (1936), 79-93 e 168-97. La comunicazione presentata da George Knysch al Convegno su Ockham, St. Bonaventure 1985 (*Biographical Rectifications concerning Ockham Avignon Period*, in corso di stampa su «Franciscan Studies» XLVI (1986) obbliga a rivedere la datazione del processo, e dà nuovo appoggio alla tesi qui sostenuta.

ne da Ockham, arrivando quasi ad accostarlo alla 'doppia verità' degli averroisti[17]. In una occasione, i *Magistri* giungono a ritenere *disputabilis* una tesi basata su di una ipotesi *de potentia absoluta*[18].

La posizione personale di Giovanni XXII era, come si è visto, più complessa di quella attribuitagli da Ockham[19]. Se anche il 'pacchetto' di *excerpta* occamiani fu tendenziosamente messo insieme per ottenere una condanna[20], e se anche con ciò Giovanni XXII avesse inteso davvero colpire la *potentia absoluta*, non è questo il risultato che, stando al materiale disponibile, è stato ottenuto. La medesima incertezza perdura a proposito delle condanne del 1347[21].

La teoria della *potentia absoluta Dei* non pare dunque essere stata in sé sotto accusa; ciò è tanto più verisimile se si guarda all'uso che ne fecero in campo scientifico personaggi come Buridano: il quale è stato a lungo ritenuto il firmatario oltre che il promotore della condanna del 1340[22]. Tuttavia, i

17. Pelzer, *Les 51 articles*, cit., pp. 251-2, art. 1: «Magistri. Dicimus quod iste longus processus in predicto articulo contentus est erroneus et sapit heresim Pelagianam vel peius. Adequat enim quantum ad rationem meriti nobis in presenti vita possibilis, opus factum sine caritate operi facto cum caritate ... Nec potest excusari per illam addicionem, quam ponit: de potentia dei absoluta, quia argumentum suum procedit absque illa condicione sicut cum illa». Analogamente nelle *reprobationes* degli artt. 4 (ivi p. 253), 10 (p. 255-6), 48 (p. 269), 50 (p. 269: «Item de motu dicit quod quantum ad positivum et affirmativum potest redire idem motus per potentiam divinam et forte per naturam in motu locali. Magistri. Dicimus quod articulus iste est mere philosophicus et conclusionem credimus esse falsam»).

18. *Ibid.*, art. 46 (pp. 268-9): «Item dicit quod videns essentiam divinam et carens per potentiam divinam absolutam dilectione dei, potest nolle eum... Magistri. Dicimus quod articulus iste potest transire sicut disputabilis accipiendo nolle deum sub aliqua speciali ratione, si tamen suppositio sit vera, videlicet quod videns divinam essentiam possit carere dilectione et delectatione dei».

19. Cfr. Ockham, *Opus XC Dierum*, c. 95; Giovanni XXII, Sermone *Deus autem rex noster*, Bibl. Nat. Paris, *ms. lat. 3290*;il mio *La vergine e il papa*, cit.; sopra, pp. 73-76.

20. Giudizio unanime di Pelzer e Brampton.

21. Cfr. Courtenay, *John of Mirecourt*, cit., II, pp. 169-174; p. 173: «On the basis of what has been examined to date, the central issue of 1347 was not extreme speculation, de potentia dei absoluta... It is more likely that Mirecourt was being attacked not for potentia absoluta speculation, not for skepticism or fideism, but for his use of aporia and subtilitas...». Cfr. anche M. Parodi, *Il linguaggio delle* proportiones *nella* distinctio prima *di Giovanni di Mirecourt*, «Rivista di Storia della Filosofia», n.s., XXXIX (1984), pp. 657-686, specie pp. 659-662.

22. Vedi le osservazioni di Giulio Preti in *Studi sulla logica formale nel Medioevo*,

'miti' non sono mai completamente privi di fondamento, e forse, dietro l'idea che il 1347 chiuda un capitolo di storia intellettuale apertosi nel 1277, sta la contrapposizione dell'uso filosofico e scientifico dell'argomento *de potentia Dei absoluta* alla teoria filosofica-teologica (con le sue conseguenze etico-politiche) della *potentia absoluta*. Le proposizioni condannate nel 1347 si muovono giusto nell'area teologica e di teologia morale[23]; non è un caso. In quest'ambito la teoria sosterrà ben altro peso che le questioni sul vuoto ed il movimento: il peso, ad esempio, dell'interpretazione di passi come *Ecclesiaste* 9.1 («l'uomo non sa se merita amore o odio»), di *Ps.* 118, 94 («Sono tuo, salvami»). L'idea di *potentia absoluta* servirà, scotisticamente, a considerare Dio sempre più inaccessibile, i suoi disegni imperscrutabili, il suo intervento diretto ed imprevedibile[24].

In ambito scientifico, dalla teoria della *potentia absoluta* si passa – occamianamente – all'argomento *de potentia absoluta Dei*: ci si muove cioè verso uno strumento di indagine sulle condizioni di possibilità del reale; si parla del mondo, non di Dio. Nei testi del primo Trecento, quando la *potentia absoluta Dei* entra in gioco (anche in un contesto 'morale') avendo alle spalle il bagaglio aristotelico della *necessitas absoluta* e *conditionata*, la concreta eventualità dell'intervento diretto divino si allontana, ed il mondo – reso inspiegabile quanto al 'perché' – torna descrivibile, con cautela e tentativamente, quanto al 'come'[25].

3. *Macbeth e le cause seconde*

Quando Macbeth decide di uccidere Banquo, non lo fa arrestare dai suoi soldati. Sobilla invece due sicari; offrendo a loro ed a noi la seguente spiegazione del suo atteggiamento (*Atto* III, *scena* 1):

ora in *Saggi filosofici*, Firenze 1976, I, pp. 98-100. Sugli Statuti parigini del 1339 e 1340, vedi W.J. Courtenay e K. Tachau, *Ockham, Ockhamists and the English-German Nation at Paris, 1339-1341*, «History of Universities» II (1982), pp. 53-96.

23. Courtenay, *John of Mirecourt*, cit., II, p. 169; Dettloff, *Die Entwicklung*, cit., p. 328.

24. Cfr. Oberman, *Masters*, cit., pp 127-8 e 141.

25. Cfr. Dettloff, *Die Entwicklung*, cit., p. 363.

Certo potrei
Spazzarlo via con un atto scoperto di potere
E poi con la mia sola volontà giustificarlo,
Tuttavia non devo, a causa di alcuni comuni amici
Di cui non posso perdere l'affetto [26].

Siamo autorizzati a leggere, dietro questa affermazione shakespeariana, una descrizione del potere regio in termini di *absolutus/ordinatus*? Forse non è troppa audacia, se la accostiamo ad un brano di un discorso rivolto alle Camere riunite, il 21 marzo 1609, da Giacomo I Stuart [27]:

The State of MONARCHIE is the supremest thing upon earth: For Kings are not onely Gods Lieutenants upon earth, and sit upon GOD'S throne, but even by GOD himself they are called Gods... In the Scriptures Kings are called Gods, and so their power after a certain relation compared to the Divine power... Kings are justly called GODS, for that they exercise a manner of resemblance of Divine power upon earth: For if you wil consider the Attributes to God, you shall see how they agree in the person of a King. God hath power to create, or destroy, make or unmake at his pleasure, to give life, or send death, to iudge all, and to be iudged nor accomptable to none... And the like power have Kings: they make and unmake their Subiects; they have power of raising, and casting downe; of life, and death: Iudges over all their subiects, and in all causes, and yet accomptable to none but

26. La traduzione è di Elio Chinol. Sulla rilevanza del concetto di *rex imago dei* in Shakespeare, nel solco della tradizione medievale, cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cit., p. 34; e Dolcini, *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, cit., pp. 22-5, per una discussione dell'interpretazione di Kantorowicz del *Riccardo II*.

27. *A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall*, in Ch. McIlwain, ed., *The political work of James I*, London, 1918, pp. 307-10. Ho riportato questo lungo brano anche perché, come dice McIlwain (Ivi, p. XXXV) esso è «probably the most complete exposition of the king's view of the divine nature of kingship». Ma cfr. anche *A Speach in the Starre-Chamber*, del 20 giugno 1616 (*Ivi*, pp. 326-45), part. p. 333: «Keep you therefore in all your owne bounds, and for my part, I desire you to give me no more right in my private Prerogatives, than you give to any Subiect; and therein I will be acquiescent: As for *the absolute Prerogative of the Crowne*, that is no subiect for the tongue of a Lawyer, nor is lawfull to be disputed. It is Atheism and blasphemie to dispute what God can doe: good Christians content themselves with his revealed will in his word. So, it is presumption and high contempt in a Subiect, to dispute what a King can doe, or say that a King cannot doe that, or this; but rest in that which is the Kings revealed will in his Law». Con una diversa angolatura, ma a proposito quasi degli stessi testi, vedi le osservazioni di E. Kantorowicz, *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Medieval Origins*, «Harvard Theological Review» XLVIII (1955), pp. 65-91 (ora anche in trad. francese, in Id., *Mourir pour la patrie*, Paris 1984, pp. 75-104).

God only. They have power to exalt low things, and abase high things, and make of their subiects like men at the Chesse...

For after I had told as a Divine, what was due by the subiects to their Kings in generall, I would then have concluded as an Englishman, shewing this people, that as in generall all Subiects were bound to relieue their King; So to exhort them, that as wee lived in a settled State of a Kingdome which was governed by his owne fundamentall Lawes and Orders, that according thereunto, they were now (being assembled for this purpose in Parliament) to consider how to helpe such a King as now they had; And according to the ancient forme and order established in this Kingdome; putting so, a difference betweene *the general power of a King in Divinity*, and *the settled and established State* of this Crowne, and Kingdome –

Un altro esempio, ancora più esplicito: nel 1656 appare *The Question concerning Imposition, Tonnage, Poundage*, opera di Sir John Davies, composta alcuni anni prima, verso la fine del regno di Giacomo I. Vi si trova l'affermazione che, benché la legge positiva richieda al re di voler limitare il proprio *absolute power* attenendosi alle *ordinary rules* legali, tuttavia egli non cessa di esercitare un doppio potere, cioè un *absolute power* non limitato dalla legge positiva, ed un *ordinary power* che esercita in accordo alla legge [28].

Dunque potrebbe non essere inadeguato vedere nella immagine esterna che Macbeth non vuol rovinare un *ordo* che non desidera trasgredire; mentre egli sarebbe *absolute* in grado di oltrepassare il complesso di leggi, che *ordinate* richiederebbero per una condanna di accertare la colpevolezza di Banquo. Egli potrebbe agire immediatamente, laddove invece sceglie di agire per cause seconde. Come si è accennato, il parallelo fra il potere divino di sospensione delle leggi di natura ed il potere dell'autorità terrena (politica o religiosa) di so-

28. J. Davies, *The Question concerning Imposition, Tonnage, Poundage*, London 1656, pp. 30-1: «By the positive Law the king himself was pleased to limit and stint his absolute power, and to tye himself to the ordinary rules of the law... (but we should not forget that the continues to) ... exercise a double power, viz. an absolute power, or Merum Imperium, when he doth use Prerogatives onely, which is not bound by the positive law; and an ordinary power of Jurisdiction, which doth cooperate with the law». Cito da F. Oakley, *Jacobean Political Theology*, cit., pp. 325-6; articolo fondamentale, che fornisce tra l'altro alcune indicazioni per una possibile ricostruzione della storia della trasmissione della idea di *potentia absoluta* nel contesto politico inglese. Cfr. part. le pp. 323-31, 335.

spendere l'ordine del mondo che da essa dipende è un tema comune del basso Medioevo.

Non pretendo che questa sia più che una analogia, né che Shakespeare avesse consapevolmente nelle orecchie (o magari intendesse avversare o mettere in cattiva luce) la distinzione teologica – o un suo impiego politico. Certo è che anche su quest'ultimo terreno, la politica, il ricorrente comparire della vecchia distinzione di Scoto (e prima ancora dei canonisti) sembra indicare una certa qual continuità, quanto meno terminologica. Mi sembra importante notare che non si è trasmessa (solo) la impostazione occamiana – nel senso più sopra definito. Non a caso, difatti, gli studi incentrati sul tardo Nominalismo e/o sulla cultura giuridico-politica si sono fatti una idea del concetto di *potentia Dei absoluta* che, se quanto siamo venuti dicendo è vero, appare più 'scotista' che 'occamista': più affine al miracolo, allo straordinario, al Dio-sovrano che non alla logica 'scelta' del Dio-orologiaio[29]. Ciò dipende dal fatto che, in questo come in altri casi, il Nominalismo del XV secolo non fu rigidamente occamista, ma procedette lungo una via mediana, non aliena dal subire eterogenee suggestioni[30].

29. Penso ad esempio ai lavori di T. Gregory (*Dio ingannatore*, cit.), G. Leff (*Bradwardine*, cit., e *Gregory of Rimini*, cit.) e dello stesso Oakley (in particolare, *Another Note on the Theology of Nominalism: Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God*, «Harvard Theological Review» LVI (1963), pp. 59-73). Ricordo che Leff, nel ritrattare la propria posizione, imputava quello che egli ritiene un fraintendimento alla considerazione prevalente del tardo occamismo.

30. Vedi John Mair (Johannes Mayor), *Sent.* I, d. 43, q. un. (f. 101vb): «Duplex est potentia Dei, ordinata scilicet et absoluta... Alia est potentia Dei ordinata et est illa que est conformis legi ordinate que nobis constat per scripturam vel revelationem. Non quod sunt duae potentiae in deo realiter distinctae, *sed Deus propter duplicem modum agendi quem habet vel habere potest* duobus nominibus vocatur, sicut dicimus multa potest rex de facto quae non potest de iure scripto» (corsivo mio). L'idea di *potentia Dei absoluta* troverà forse l'interpretazione più radicale da parte dei mistici tedeschi; cfr. S. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16)*, Leiden 1969, in specie pp. 40-1 per l'opinione di Tauler sulla possibilità divina di sospendere l'*ordinatio*; Id., *Mysticism*, cit., part. p. 70, p. 88; a p. 89-90: «A most revealing example of mysticism in the service of dissent, of the transformation of the mystical 'supra' into a 'contra potentiam ordinatam', is Sebastian Franck's difficulties with the Lutherans in Ulm... The following reprimand is exemplary in the extreme not only of the dissenter's tactical deployment of mystical motifs, but also of the predictable 'establishment' recation to it. The transcript read as follows: «Franck should not have written what he says in the

Prendiamo un altro esempio, il *Lexicon Theologicum* di Giovanni Altensteing, opera fortunatissima, che ebbe numerosissime edizioni nel secolo XVI; opera significativamente dedicata a Giovanni Staupitz[31]. Alle voci *potentia Dei* ed *ordinatum* troveremo esattamente la distinzione scotista fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* (suffragata tra l'altro da citazioni d'Ailly e da Biel): una distinzione applicabile a Dio ma anche alle creature razionali, che si comprende nella relazione del soggetto all'*ordo* considerato, volontarista nel ritenere la necessità di qualunque *ordo* sospesa alla volontà di chi ha il potere di istituirlo, che *de facto* (cioè *de potentia absoluta*) può trascenderlo o modificarlo[32]. Una impostazione secondo la quale – ed è proprio ciò che si nega di Ockham – il miracolo è una manifestazione della *potentia absoluta Dei*.

44th paradox: 'The Master (God) teaches us more in one flashing moment than all external words, sermons and Scripture until the end of time'. Now is true that, de potentia absoluta, by his completely perfec omnipotence, God can do absolutely anything he pleases. He can, as they say, make an axe under a bench crow. But one should rather speak de potentia Dei ordinata..."». Il processo a Franck ebbe luogo ad Ulm nel 1535; il testo, che cito nella traduzione di Ozment, è pubblicato in A. Egler, *Beiträge zur Geschichte des Mystik in der Reformationszeit*, ed. W. Koehler, Berlin 1906, p. 117. Ozment conclude, p. 90, che nella tradizione mistica di Eckhart e di Tauler Franck «Found resources to maximize the contingency of the potentia ordinata, to collapse, as it were, the potentia Dei ordinata in the potentia Dei absoluta». Si noti che, sia pure *en passant*, Ozment rileva il modificarsi del senso della distinzione: «In later thinkers (Pierre d'Ailly and Gregory of Rimini pheraps, certainly Gabriel Biel) the two powers of God go beyond the strictly hypothetical to embrace a distinction between God's regular and his highly irregular activities in the world... It is in this latter, 'applied' sense of the possibility of historical novelty that I find the distinction relevant to developments in the late medieval mystical traditions» (p. 70, n. 2). La cosa appariva, con minor chiarezza, in *Nominalism*, cit., di Courtenay, ed in *The theory*, cit., p. 90, n. 98, di M.A. Pernoud; è ora uno degli assunti centrali di Courtenay, *The Dialectics*, cit. Quanto alla complessità degli sviluppi tardomedievali, si vedano anche le osservazioni di D. Bigalli, *L'Umanesimo rinascimentale: modelli e interpretazioni*, «Rivista di Storia della Filosofia», n.s., XXXIX (1984), pp. 571-94, part. pp. 591-2.

31. Jo. Altensteig, *Lexicon Theologicum*, Venetiis 1583.

32. Ivi, v. *Potentia Dei*, f. 381ra-va: «... Deum aliquid posse de potentia ordinata, dupliciter potest intelligi (ut scribit Dominus Cardinal. Cameracen. qu. 13 l. 1). Uno modo stricte, quod potest stante sua ordinatione, qua aeternaliter voluit se sic vel sic esse facturum, et sic solum potest illa quae ipse ordinavit se facturum. Alio modo potest intelligi magis large, quod potest, stante veritate legis seu scripturae divinae. Et sic possibile ordinate potest dici illud, quod est possibile absolute, et non obviat alicui veritati legis ordinatae, vel scripturae sacrae». Cfr. anche la voce *Ordinatum*, f. 339rb-va.

Il senso della distinzione che il Trecento ha trasmesso ai secoli seguenti sembra dipendere grandemente dalla posizione di Scoto. Si è accennato che lo stesso Gabriel Biel, laddove gli accade di introdurre la distinzione, se ripete in sede definitoria il *Quodlibet* occamiano, vi aggiunge però, a mo' di chiarificazione, esempi e distinguo di chiaro sapore scotista [33]. Pierre d'Ailly, l'altro grande canale di trasmissione dell'idea di *potentia absoluta* alla Riforma ed alla filosofia moderna, esplicitamente espone *potentia absoluta* e *potentia ordinata* come una opposizione tra 'il comune corso degli accadimenti' (la *potentia ordinata*) e l''avvenimento straordinario' (la *potentia absoluta*) [34]. A Staupitz, l'agire continuo ed imperscrutabile dell'onnipotente Iddio darà giustappunto la sensazione che egli apparentemente agisca *inordinate* [35]. Lutero, che pur essendo *occamicae fationis* non apprezza l'occamiana distinzione tra *potentia absoluta* e *ordinata*, si troverà nondimeno a fare i conti con la versione che ne dà Biel (direttamente o attraverso Staupitz e Steinbach) [36]. Cartesio sembra ispirarsi a Gregorio da Rimini ed a Gabriel Biel, ma sembra anche ritenere che l'intervento divino *de potentia absoluta* vada interpretato – scotisticamente – come una concreta eventualità: *de facto*, Dio potrebbe ingannarci [37]. E numerosi, ulteriori riferimenti

33. Cfr. Biel, *Collectorium*, I, Prol., q. 1, a. 2, ove egli afferma che *de potentia absoluta* il *viator* può avere *notitia intuitiva deitatis*; ma «per potentiam divinam, quia *naturaliter* est impossibile» (corsivo mio); cfr. anche il collegamento fra *potentia absoluta* e *potentia obedientialis*, p. es. ivi, IV, d. 1, q. 1, a. 3; qui sopra, capitolo II, nota 54. Sulla posizione di Biel nel quadro del tardo nominalismo, e sul significato dei suoi tentativi di accostare scotismo ed occamismo, cfr. anche M. Schulze, *'Via Gregorii'*, cit., part. pp. 98-100.

34. Cfr. anche Pierre d'Ailly, p. es. *Sent.* I, q. 1, a. 1 (Lugdunii 1500, f. 44r), dove *potentia ordinata* equivale esplicitamente a *nullo facto miraculo*; vedi le osservazioni di Oakley, *Another Note*, cit., p. 66, n. 23; Courtenay, *The Dialectics*, cit., pp. 257-8.

35. *De aeterna predestinatione*, 177-8; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, II, p. 24.

36. È Lutero a dire «sum enim occamicae fationis»; ma cfr. Oberman, *Masters*, cit., p. 45, E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg 1974, tr. it. Brescia 1977, part. pp. 40-56; J. Dillenberg, *God Hidden and Revealed*, Philadelphia 1953, pp. 43 ss.

37. Vedi per esempio T. Gregory, *Dio ingannatore*, cit.; A. de Muralt, *Epoché - Malin génie - théologie de la toute-puissance divine*, «Studia Philosophica» XXVI (1966), pp. 159-91 (ora in *La métaphysique du phénomène*, cit., pp. 105-38); Gilson, *Index scholastico-cartesien*, cit.; e cfr. Spinoza, *Principia philosophiae Rena-*

si potrebbero fare alla vitalità del tema nel XVII secolo, tanto in ambito scientifico che nel quadro dei dibattiti sulla teodicea; come del ruolo della distinzione nel maturare della discussione sui mondi possibili – una via al cui orizzonte sta Leibniz[38].

ti Des Cartes, App.: *Cogitata Metaphisica*, c. IX, in *Opera omnia*, ed. Gebhardt, vol. I, pp. 267-8: «... tota natura naturata non sit nisi unicum ens: unde sequitur hominem partem esse naturae, quae cum caeteris cohaerere debet; quare ex simplicitate decreti Dei etiam sequeretur, quod si Deus res alio modo creasset, simul etiam nostram naturam ita constituisset, ut res, prout a Deo creatae essent, intelligeremus. Unde nos, quamvis eandem distinctionem potentiae Dei, quam vulgo tradunt Philosophi, retinere cupiamus, ipsam tamen aliter explicare cogimur.

Dividimus itaque *potentiam Dei* in *ordinatam* et *absolutam*. *Absolutam potentiam* Dei esse dicimus, cum ejus omnipotentiam ad ejus decreta non attendentes consideramus; *ordinatam* vero, cum respicimus ad ejus decreta. Porro datur *potentia ordinaria* et *extraordinaria* Dei. *Ordinaria* est, qua mundum certo ordine conservat; *extraordinaria*, cum aliquid agit praeter naturae ordinem, ut ex. gr. omnia miracula, qualia sunt locutio asinae, apparitio angelorum, et similia: quamvis de hac postrema non immerito valde dubitari posset, cum majus videatur esse miraculum, si Deus mundum semper uno eodemque certo, atque immutabili ordine gubernaret, quam si leges, quas ipse in natura optime, et ex mera libertate sancivit... propter stultitiam hominum abrogaret». Vedi anche *Tractatus theologico-politicus*, c. XX, *Opera omnia* III, p. 240; ed altri *loci* segnalati da E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozianum*, 2 voll., La Haye 1970, s.v. *Absolutus* (I, pp. 5-7) e *Potentia* (II, pp. 30-55). L'amico Achille Zoerle mi segnala la curiosa giustificazione di Rabelais alla nascita di Gargantua (*Oeuvres*, ed. A. Lefranc, t. I, Paris 1912, c. VI, pp. 72-4): «Je me doubte que ne croyez asseurement ceste estrange nativité. Si ne le croyez, je ne m'en soucie, mais un homme de bien, un homme de bons sens, croit toujours ce qu'on luy dict et qu'il trouve par escript. Est ce contre nostre loy, nostre foy, contre raison, contre la Sainte Escripture? De ma part, je ne trouve rien escript es Bibles sainctes qui soit contre cela. Mais, si le vouloir de Dieu tel eust esté, diriez vous qu'il ne l'eust peu faire? Ha, pour grace, ne emburelocquez jamais vous espritz de ces vaines pensées, car je vous diz que à Dieu rien n'est impossible, et, s'il vouloit, les femmes auroient doresnavant ainsi leurs enfans par l'aureille».

38. La cosiddetta 'teoria della doppia connessione' esposta da Leibniz nel paragrafo XIII del *Discours de Métaphysique* appare, ad esempio, chiaramente modellata sulla distinzione *potentia absoluta/ordinata*. Accertare questo è a mio avviso di grande interesse, non solo per il chiarimento delle posizioni tardomedievali attraverso una esemplificazione potente come quella leibniziana delle loro implicazioni; ma anche per accostare quella che, a proposito del pensiero di Leibniz, Graeme Hunter ha definito *the Counterpart controversy* (cfr. G. Hunter, *Leibniz: The Counterpart Controversy*, in «The Modern Schoolman» LXI (1983), pp. 27-42). Non è questo il luogo per discutere il problema; avanzo un rapido suggerimento, che viene dalla analisi del rapporto necessità, contingenza condotto lungo tutto questo libro. Convenuto che la 'doppia connessione' leibniziana sia una rielaborazione della distinzione *absoluta/ordinata* (cosa che potrebbe appoggiarsi su altri passi leibniziani – ad esempio, *Discours de métaphysique*, c. XIII; *Philosophical Papers and Letters*, p. 204 prop. 33 – accostati alla 'biblioteca di Leibniz': cfr. H.

Chiaramente, tali cenni frammentari non dimostrano la continuità di una teoria ma indicano solo interessanti persistenze. D'altra parte, ciò vale a sottolineare quanto lo studio della teoria della distinzione bassomedievale potrebbe rivelarsi interessante anche ai fini della comprensione di momenti posteriori della storia del pensiero; o viceversa, se si vuole, quanto esaminare l'evoluzione e la persistenza nei secoli XV-XVII di un tema centrale della filosofia del XIV potrebbe giovare alla comprensione dei giochi delle correnti filosofiche di quest'ultimo. Se il carattere che sopravvive assieme alle parole è tanto diverso da quello che si credeva dominante nel XIV secolo, ciò deve indurre a cercare più a fondo nella filosofia tardomedievale.

Vi è una prima provvisoria conclusione da offrire come risposta alle questioni che sorgono dall'aver percepito i molti canali e le molte riscoperte di cui fu oggetto la distinzione; conclusione che si basa sull'esame dello *status quaestionis* in un periodo chiave e determinato: gli anni attorno al 1300. La distinzione non fu tanto una teoria quanto un problema, provvisto dell'opportuno corredo di molteplici soluzioni; l'idea di *potentia absoluta* non fu forse che un raffinato strumento, variamente impiegato a seconda della concezione filosofica cui di volta in volta apparteneva. Per un verso, se è così, il suo ruolo ne esce ridimensionato: non è corretto parlare di

Burkhardt, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München 1980), ne viene che la 'contingenza' degli accadimenti debba essere intesa *absolute* (non è in sé necessario che Sesto sia esattamente qual è), ma non *ex hypothesi* (avendo Dio creato questo mondo, e non un altro, Sesto è necessariamente, *de potentia ordinata* o *ex hypothesi*, qual è). Il luogo delle 'controparti' di Sesto (individuate in base alla distinzione aristotelica fra *proprium* ed *accidens*) è da porsi *prima* della scelta divina: questa *crea* il Concetto Completo di Sesto, attualizzando uno dei Concetti Completi che *teoricamente* Sesto avrebbe potuto possedere; da quel momento (logico, non cronologico) i C-Sesto, le controparti di Sesto, esistono solo come teoriche possibilità non realizzate né realizzabili. Che Sesto, oggi, mangi, è contingente solo nel senso che Dio *avrebbe potuto* decidere diversamente, non della semplice esistenza, ma delle modalità di esistenza dello *stesso* individuo Sesto. È quanto intende Ockham quando afferma: Dio *de potentia absoluta* avrebbe potuto fare un mondo diverso; ma *de potentia ordinata* il mondo è questo, e ciò che Dio non ha deciso di fare, non lo fa né farà mai. Le controparti esistono logicamente, e questo ci garantisce la libertà divina rispetto al mondo; ma, dopo che Dio ha liberamente decretato di creare questo mondo, esse non esistono che per ipotesi, a dimostrazione di quanto sopra.

una 'teoria' della *potentia absoluta Dei* che caratterizzerebbe un settantennio (1277-1347); ma per l'altro, si giunge a riconoscere la funzione dell'idea di *potentia absoluta* in diversi contesti, e ci si mette sulla strada per comprenderne insieme la persistenza e la molteplice fertilità.

APPENDICE.
QUESTIONI INEDITE
DI UGO DI NOVOCASTRO

Premessa

Newcastle, Neuburg, Neufchâteau. Uno dei pochi dati sicuri relativi alla vita di Ugo di Novocastro, è la sua partecipazione al Capitolo Generale dei francescani tenutosi a Perugia nel 1322, proprio il famoso Capitolo che accendeva la nota 'questione della povertà' [1].

Molta parte della sua attività resta invece affidata alle congetture; a cominciare dal suo paese di origine. È inglese, Ugo, e *Novocastro* indica allora un *New Castle?* Questo si è creduto per secoli, da Wadding [2] a Teetaert [3], pensando dunque Ugo

1. F. Delorme, *Descriptio codicis 23 J. 60 bibliothecae Fr. Minorum Conventualium Friburgi Helvetiorum*, «Archivum Franciscanum Historicum» X (1917), pp. 47-102. L'autografa sottoscrizione di Ugo (*ivi* p. 99) suona: «Ego Frater Hugo de Castronovo, in sacra pagina magister, predictis consencio et ea vera esse iudico; in cuius rei testimonium sigillum mei officii presentibus litteris appendi et me manu mea subscripsi». La denominazione *de Novocastro*, oltre a ritrovarsi in vari manoscritti, compare nell'elenco dei presenti del medesimo Capitolo Generale.

Su Ugo, si vedano in particolare gli studi di L. Amoros (*Hugo von Novo Castro OFM und sein Kommentar zum Ersten Buch der Sentenzen*, «Franziskanische Studien» XX (1933), pp. 177-222) e di V. Heynck (*Der Skotist Hugo de Novo Castro OFM. Ein Bericht über den Stand der Forschung zu seinem Leben und zu seinem Schrifttum*, «Franziskanische Studien» XLIII (1961), pp. 244-70); quest'ultimo, alle pp. 268 e ss., fornisce ulteriori indicazioni bibliografiche.

2. *Scriptores OFM*, Romae 1906, p. 121; Id., *Annales Minorum*, VI, Romae 1733, pp. 137 e 396.

originario di Newcastle on Tyne, e conterraneo, oltre che discepolo, di Giovanni Duns Scoto. Nel 1933, L. Amoros mette in dubbio la tesi universalmente accettata: Ugo *de Novo Castro* sarebbe in realtà originario di un *Neuf Château*, precisamente del convento francescano recante tal nome che si trovava in Lotaringia. Amoros si basa su di un esempio che Ugo ha occasione di fare nel Commento alle Sentenze: ove si adopera, come sinonimo del latino *Deus*, la parola *Goth*; precisando, *in teutonico*. Questo, e considerazioni minori, sembrano spostare la nazionalità di Ugo: da inglese a (franco-) germanica.

È subito polemica, dai toni anche nazionalistici: risponde Elie, in alcune pagine de *Le complexe significabile*; nega che Neufchâteau, in Lorena (*Lorraine*, contro il *Lothringen* usato da Amoros) fosse all'epoca «alla frontiera linguistica»: era invece saldamente francese; *Goth* è ugualmente simile all'inglese *God*, e non giustifica l'ipotesi di Amoros.

La controversia è ripresa da Heynck[4], il quale sostanzialmente conforta la tesi di Amoros: *a*) l'identificazione di Novocastro con Newcastle è tradizionale, ma sembra aver inizio con Wadding, il quale non adduce ragioni decisive; *b*) l'ipotesi che al contrario ci si debba riferire al convento *de Novo Castro, Provinciae Franciae et Custodiae Lothringiae* viene suffragata dall'*explicit* delle questioni di Andrea di Novocastro, francescano della seconda metà del XIV secolo; *c*) quanto all'esempio di Amoros, esso potrebbe indicare vuoi che Ugo non era *nato* in Lorena, ma che *veniva* da un convento lorenese; vuoi semplicemente che conosceva bene il tedesco. Dunque Heynck ritiene di poter concludere che l'origine di Ugo è *wahrscheinlich* lorenese o tedesca.

Le opere. Sempre Heynck vuole che il Commento di Ugo risalga ai primi anni '10; che dunque il suo insegnamento parigino (che certo durava nel 1321/22, come sappiamo dal Capitolo francescano di Perugia) preceda quello di altri noti per-

3. Voce *Newcastle (Hugues de)*, *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI/1, Paris 1931, coll. 326-7.

4. Cfr. Amoros, *Hugo von Novo Castro*, pp. 178 ss.; H. Elie, *Le complexe significabile*, Paris 1936, pp. 244 ss.; Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., pp. 264-7.

sonaggi scotisti, come Giovanni di Bassoles, il napoletano Landolfo Caracciolo, Francesco di Marchia, Francesco di Mevronnes, Alfredo Gontieri [5].

Il Commento ci è tramandato da un discreto numero di manoscritti; nessun manoscritto tuttavia raccoglie insieme i quattro libri [6]. Del II e di parte del III libro esisterebbera due redazioni [7].

L'unica opera a stampa di Ugo è il *Tractatus de Victoria Christi contra Antichristum*, edita da Johann Sensenschmidt a Norimberga nel 1471. È anche l'unica opera che sia possibile datare con precisione: dal momento che lo stesso autore nota (l. II, c. 26):

> Fluxerunt autem modo tempore hoc quo factus est ille libellus a nativitate Christi M.CCC. et decem et novem anni...
> ... numerando a tempore quo hic tractatus editus est vel ab anno MCCCXIX... [8].

Perduto è invece il *Quodlibet* di Ugo, cui egli stesso sembra riferirsi in un passo del II libro del Commento alle Sentenze [9]. Pius Sagués Azcona ha poi supposto l'esistenza di un *De anima* contro cui avrebbe polemizzato Pietro di Atarrabia [10]; ma di esso, come dei vari altri scritti che gli sono stati attribuiti nel corso dei secoli [11], non possediamo che indicazioni.

La fortuna. Ugo sembra aver goduto di una buona considerazione presso la scuola scotista del XIV secolo; Landolfo Ca-

5. *Ibidem*, p. 267.

6. Cfr. F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias magistri Petri Lombardi* ,Würzburg 1947, n. 366; Amoros, *Hugo von Novo Castro*, cit., pp. 186 ss.; Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., p. 258.

7. Cfr. la discussione del problema in Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., pp. 259 ss.

8. Cfr. Amoros, *Hugo von Novo Castro*, cit., pp. 188-9; Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., p. 260.

9. *Sent.* II, d. 2, q. 5: «Illud quod creatur nullo addito conservatur, ut patet ex dictis in Quodlibet, q. 12»; Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., p. 261.

10. Cfr. la introduzione a Pietro di Atarrabia, *Scriptum super I Sententiarum*, cit., vol. I, pp. 33*-34*: una questione di Petrus Thomae (Salamanca, Bibl. Univ., *ms. 2359* f. 54v-60r) riferisce di una disputa fra Pietro di Atarrabia ed Ugo di Novocastro: «dixit Hugo in libro de anima ista»; segue una dottrina che Sagués Azcona pensa di poter ritrovare nella d. I, q. I, del I libro di Ugo (Paris B.N. *lat. 15864*, ff. 14vb-15ra).

11. Cfr. Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., p. 261.

racciolo, che Michalski e Gilson tendevano a vedere come ispiratore di Ugo, sembra invece attingere al suo Commento [12]. Schwamm [13] ha rilevato come Pietro d'Aquila (il noto *Scotellus*) abbia subito l'influenza degli scritti di Ugo; la comparazione delle questioni qui edite con le corrispondenti questioni del Commento di Pietro d'Aquila non può che confermare tale impressione [14].

Il XV secolo sembra accrescere la notorietà di Ugo, che viene celebrato col nome di *Doctor Scholasticus*, fra l'altro in due occasioni e luoghi significativi: sugli stalli del coro della Katharinerkirche di Lubecca, nel 1472, insieme a Bonaventura, Scoto, Alessandro di Hales, Francesco di Meyronnes e Pietro d'Aquila; e fra i discepoli di Scoto ricordati nel bronzo sulla sua tomba, nella chiesa dei Francescani di Colonia [15].

La presente edizione. Il testo delle dieci questioni che seguono è stato stabilito in base ai tre manoscritti noti: il *lat. 15864* della *Bibliothèque Nationale* di Parigi (= P), il *Plut. XXX dext. 2* della Biblioteca Laurenziana di Firenze (= F) ed il *cod. 1969* della Biblioteca Cittadina di Danzica (= D) [16].

12. *Ivi*, p. 263, n. 38: «...glaubt Michalski (*Le criticisme*, 84) bei Hugo wörtliche Übereinstimmung mit Landulf Caracciolo festellen zu können und nimmt deshalb eine Abhängigkeit Hugos von Landulf an. Da aber Hugos Kommentar sicher vor dem Landulfs entstanden ist, liegen die Verhältnisse wahrscheinlich umgekehrt. Es ist allerdings auch möglich, daß Hugo bei einer späteren Bearbeitung seines Kommentars, wie sie für das zweite und zum Teil auch für das dritte Buch feststeht, Landulf benutzt hat.». Cfr. anche Gilson, *La philosophie*, cit., tr. it., pp. 733-4.

13. H. Schwamm, *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934, p. 289.

14. Cfr. Pietro d'Aquila, *In IVor l. Sententiarum*, I-III, Recco 1907, ed. C. Paolini, I, dd. 42-44, pp. 407-25.

15. Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., pp. 263-4, dà queste ed ulteriori interessanti indicazioni.

16. Del manoscritto, conservato con il n. 1969 alla Biblioteca Comunale di Danzica, ho potuto vedere un microfilm parziale gentilmente inviatomi dalla Biblioteca polacca. Ringrazio i proff. Franco Cardini, Giovanni Orlandi e Andrzej Zielinski per il loro cortese interessamento. A. Lang ha veduto il ms. di Danzica; che descrive come membranaceo, del XIV secolo, 124 ff. su due colonne, contenente ai ff. 1r-71rb il I, ed ai ff. 73ra-124rb il II libro del Commento di Ugo. V. Doucet, nel suo Supplemento al *Repertorium* di F. Stegmüller, n. 366, ipotizza che il codice 116 della Biblioteca Comunale di Lubecca contenga i libri I-III; l'ipotesi non ha ancora trovato conferma; Stegmüller, dal canto suo, attribuisce il codice a Riccardo di Middletown.

Il codice P si chiude al f. 58vb con la seguente attestazione, di altra mano:

Hic est primus Hugonis de Castronovo, ex legato magistri Hugonis de Durso, preci IIII flor ⟨enorum⟩ de Florentia, incathenatur in maiori libraria et est pauperum magistrorum de sorbona

In tal modo identificato il codice P, è stato possibile attribuire ad Ugo di Novocastro anche il Commento del codice F, che il Bandini aveva attribuito erroneamente a Riccardo Middletown (errore ripreso da Hocédez)[17]. Il codice fiorentino è dettagliatamente descritto da L. Amoros, che risolve il problema della attribuzione, ma non quello dell'eventuale *redactio secunda* che, a parere di Stegmüller, ivi sarebbe contenuta.

Heynck[18] avanzava perplessità quanto alla esistenza di una seconda redazione del I libro, mentre, come si è accennato, la riconosce per il II e parte del III. Dettloff[19], dal canto suo, ha comparato P ed F limitatamente alla *distinctio* 17, ed è giunto alla conclusione che non si possa parlare, per F, di una seconda redazione. Conclusione confortata dall'esame delle distinzioni qui edite: quanto alle distinzioni 42-44 del I libro non esistono due redazioni, o quantomeno non ne è F il testimone.

I tre manoscritti esistenti risalgono al secolo XIV. Sembra possibile separarli, per via di una serie di complementari salti per omoteleuto[20]. Alcuni elementi sembrano però suggerire

17. Bandini, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Laurentianae*, IV, Firenze 1777, 701; Hocédez, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain 1925, p. 15; Amoros, *Hugo von Novo Castro*, cit., pp. 190-81.

18. Heynck, *Der Skotist Hugo*, cit., pp. 258-60.

19. Dettloff, *Die Entwicklung*, cit., p. 145: «Im Hinblick auf das Problem der doppelten Redaktion ist es vielleicht nicht uninteressant, daß die sieben Quaestionen von I, 17 in dieser Handschrift [cioè P], die man anscheinend nicht mit Sicherheit einer bestimmten Redaktion zuweisen konnte, genau so lauten wie in der Handschrift Florenz, Laur., Plut. 30 dext. 2, fol. 29va-33ra, die als zweite Redaktion gekennzeichnet wird».

20. Salti per omoteleuto: *P*: *infra*, p. 133, ll. 14-15; p. 135, ll. 7-9; p. 142, ll. 89-91 e 112-113; p. 146, l. 61 e ll. 62-64; p. 152, ll. 36-37; p. 168, ll. 14-15;

D: *infra*, p. 136, ll. 22-25 e 32-33; p. 137, ll. 64-66 e 71-73; p. 138, ll. 91-92; p. 141, ll. 65-66 e l. 78; p. 142 ,l. 84; p. 145, ll. 27-29 e 32-33; p. 147, l. 80; p. 151, ll. 13-15; p. 153, l. 78; p. 156, ll. 149-150; p. 159, l. 54; p. 166, l. 8 e ll. 28-29, 33-34; p. 169, ll. 21-24; p. 170, ll. 67-69; p. 171, l. 106;

F: *infra*, p. 139, ll. 19-20; p. 153, l. 49 e ll. 60-61; p. 161, ll. 15-16 e 26-27; p. 166, ll. 38-39;

l'esistenza di un archetipo comune ai tre codici: si tratta di errori o lezioni dubbie condivise da tutti i testimoni; in un caso sembrano esservi chiare tracce di interpolazione[21]. Lo stemma parrebbe poi complicarsi ulteriormente, a motivo della presenza di un certo numero di errori comuni a PF[22], di un gruppo di errori comuni a FD[23] ed infine di un terzo gruppo di errori condivisi da P e D[24]. Sembra dunque doversi ipotizzare qualche contaminazione. A fronte di tale situazione, ho ritenuto di poter considerare i tre manoscritti sullo stesso piano; regolandomi nei casi dubbi come imponeva il contesto. In alcuni casi ho tenuto conto del Commento di Pietro d'Aquila, quando esso, riportando interi brani del Commento di Ugo, serviva a migliorare l'incerta lezione dei manoscritti.

L'apparato critico non registra le semplici inversioni e dei casi di evidente sinonimia in voci ad alta frequenza (*igitur/ergo*, *nam/enim*, *notandum est/nota/notandum*, *ut/sicut*, e simili). Quanto alla ortografia, ho adottato in linea di massima i criteri del latino classico; con alcune eccezioni ormai consuete, come il mantenere la forma contratta in *-e* dei dittonghi *-ae*, *-oe*. La punteggiatura è, per comodità, all'uso moderno. La partizione in questioni del testo è mia, benché (come si rileva dall'apparato) confortata a volte da note marginali dei manoscritti. Per le citazioni da altri autori, stante l'abitudine di Ugo di citare *ad sensum*, si adopera il corsivo solo dove il passo appaia sottolineato in almeno un manoscritto.

comuni a *PD*: p. 158 ll. 4-5;
comuni a *FD*: p. 172 ll. 113-115.

21. Vedi *infra*, p. 134, l. 27 («primum» PFD, corr. in «Deus»); l. 47 («est articulus» *om.* PFD); p. 149, l. 28 «magnitudinem» *om.* PFD, ma presente in Pietro d'Aquila); p. 155, l. 132 («Comentator, comento 9» PFD, ove trattasi di *Phys.* III, 5, co.39); e soprattutto p. 159, ll. 40-45, ove PFD riportato, con poche varianti, un brano probabilmente corrotto (forse inserzione di originale note marginali nel testo dell'archetipo?).

22. Vedi *infra*, p. 161, l. 11 («ymitabilis» D, «inimitabilis» PF); p. 162, l. 45 («auctor» PF); p. 166, l. 40 («quantitas» D, «quantitatis» PF).

23. Vedi *infra*, p. 135, l. 10 («potentia» P, «principium» FD); p. 136, l. 40 («sine contradictione» P, «sine posteriori» (?) *add.* FD).

24. Vedi *infra*, p. 149, l. 30 («habitudinem» F, «aptitudinem» PD - la lezione di F è confermata da Pietro d'Aquila); p. 155, l. 127 («Aristotelis» F, «de Aristotele» PD) p. 172, l. 116 («producere» F, «adducere» PD).

UGO DI NOVOCASTRO

QUESTIONI SULLA ONNIPOTENZA DIVINA (*Sent. I*, dd. 42-44)

INDEX QUAESTIONUM

distinctio xlii

q. 1 Utrum per rationem naturalem possit demonstrari omnipotentia de Deo

q. 2 Utrum Deus per omnipotentiam suam posset totum mundum adnihilare

distinctio xliii

q. 1 Utrum Deus creet aliquid ex se de necessitate

q. 2 Utrum Deus posset facere alium mundum extra istum

q. 3 Utrum Deus posset facere magnitudinem infinitam

q. 4 Utrum Deus possit facere multitudinem actu infinitam

distinctio xliv

q. 1 Utrum Deus possit facere creaturam eque perfectam sibi

q. 2 Utrum Deus posset facere creaturam perfectionem aliam semper in infinitum

q. 3 Utrum inter quaslibet duas species universi Deus posset facere aliam mediam

q. 4 Utrum Deus posset facere mundum meliorem

UTRUM PER RATIONEM NATURALEM POSSIT DEMONSTRARI OMNIPOTENTIA DE DEO[1]
⟨d. xlii, q. 1⟩

[*P 53ra*; *F 82va*; *D 63va*] Videtur quod non, quia articulus fidei demonstrari non potest: sed istud pertinet ad articulum fidei, *credo in Deum patrem omnipotentem*[2] etc.

Item: quod non est verum non potest demonstrari; sed quod Deus omnipotentiam habeat non est verum, quia non habet virtutem secundorum moventium; iam enim [*F 82vb*] superfluerent alia moventia, ergo etc.

Oppositum: quia potest demonstrari quod eius virtus est infinita, hoc enim est esse omnipotentem, ergo etc.

Hic primo distinguo de ratione naturali. Ratio naturalis uno modo potest dici ratio fundata super motum, secundum quod dicitur quod natura est principium motus et quietis[3]; alio modo dicitur ratio naturalis omnis ratio que, secundum principia philosophica quecumque, magis est applicabilis animo quam ratio ad oppositum.

Possibile etiam potest dici: uno modo, quod continetur in virtute causarum secundarum huius mundi; alio modo, quod

2 q. 166 *marg. add.* D 10 alia] secunda F 12 hoc enim] sed hoc, F; hoc autem D 14-15 motum... principium] *om.* P 20 secundarum *om.* F; mundi

1. Cfr. Scoto *Ord.* 1, 42, q.un.; Giovanni di Bassoles, 1, 42, q.un.; John Baconthorpe, 1, 44, q. 1; Pietro d'Aquila, 1, 42, q. 2.
2. *Symbolum Apostolicum, Enchiridion Symbolorum*, Barcellona 1946, n. 6.
3. *Phys.* II, c. 1 (192b 20-23).

non includit contradictionem in suo intellectu, si ponatur in esse.

Dico ergo quod Deum esse omnipotentem respectu possibilium que cadunt sub potentia secundorum agentium potest probari vel demonstrari ratione naturali primo modo, qui sumitur ex motu, sic: quod potest in totum motum potest in omne effectum motus vel in omnem terminum, sed ⟨Deus⟩ est huius: quia omnia alia movent in virtute ipsius, ergo etc.

Secundo dico quod Deum esse omnipotentem simpliciter, respectu cuiuslibet possibilis [*D 63vb*] non includentis contradictionem, potest demonstrari ratione naturali.

Secundo modo, cui magis assentit animus naturaliter quam opposite: et hoc sic: quod potest super totum ens obiectum sue voluntati potest super quodlibet possibile, quia ex quo potest quidquid vult, et nihil est possibile simpliciter quod non possit velle, sequitur quod nihil sit possibile in quod non possit. Sed Deus potest super totum ens obiectum sue voluntati, quia est agens libera voluntate et per solam voluntatem, ut ostensum est supra; ergo etc.

Confirmatur minor: quia nihil producitur ab aliquo de necessitate nisi habeat habitudinem necessariam ad finem; sed nihil aliud a Deo habet habitudinem necessariam ad finem intentum a Deo qui est sibi per se sufficiens; ergo nihil de necessitate producit, et sic per solam voluntatem.

Ad rationes. Ad primam[4] dicendum vel quod articuli possunt demonstrari, vel quod Deum esse omnipotentem absolute non est articulus; sed Deum esse omnipotentem ⟨est articulus⟩, sic scilicet creando, unde in Simbolo[5] dicitur: *patrem omni* [*P 53rb*] *potentem creatorem et celi et terre* etc.

Ad aliam[6] dico quod primum continet omnem potentiam activam secundorum agentium virtualiter etsi non formaliter.

om. D 23 ergo *om.* F 24 secundorum] secundarum D 25 qui] que P 27 terminum] motus *add.* D; ⟨Deus⟩] primum PFD 28 in] *om.* F 30 includentis *om., marg. add.* D 32 Secundo] Alio D 34 quia *om.* PF 36 possit] posset PF 40 minor] maior F 42-43 ad finem intentum] *om.* P 43 qui est] ipse quia est, *add.* PD; quia est, *add.* F 45 vel quod] aliqui, F; aliqui *add.* D 49 et... terre] celi P 51 secundorum] secundarum D; estsi] et D

4. *Supra*, ll. 4-6.
5. *Enchiridion*, n. 6.
6. *Supra*, ll. 7-10.

UTRUM DEUS PER OMNIPOTENTIAM SUAM POSSET TOTUM MUNDUM ADNIHILARE
⟨d. xlii, q. 2⟩

Videtur quod non. Deus non potest malum facere quia malum est non ens; sed mundum adnihilare esset malum, quia destruere bonum est malum, ergo etc.

Item: posse in nihil non est posse, quia posse respicit aliquod ens. Sed posse mundum adnihilare est posse in nihil, ergo etc.

Preterea potentia non potest esse causa non entis, ergo etc.

Preterea si Deus posset mundum adnihilare, aut hoc esset aliquid faciendo aut nihil. Si aliquid faciendo: iam non totum adnihilaret. [*F 83ra*] Si nihil faciendo: ergo non pertinet ad omnipotentiam.

Oppositum dicit Augustinus.

Ad evidentiam huius questionis, distinguam prius de potentia divina, secundo descendam ad quesionem.

De primo sciendum quod licet potentia divina sit una secundum rem, potest tamen distingui tripliciter secundum rationem in potentiam absolutam, ordinabilem et ordinatam.

Potentia absoluta Dei dicitur que respicit omne possibile quod contradictionem non includit. Eadem secundum rem di-

2 totum *om.* F; q. 167a *marg.* D 5 est *om.* PD 7 posse] possibile D 7-9 Item... etc.] *om.* P 10 potential] principium FD 15 Oppositum] vel omnipotentem D, *poi esp. e corr. marg.* 16 distinguam prius] primo distinguo P 18 divina] Dei F 19 potest *om.* D; tripliciter] respectu P 21 Dei *om.* P 22 secundum] quod *add.* P 22-25 dicitur ordinabilis... Eadem au-

citur ordinabilis secundum illud quod contradictionem non includit habet rationem sapientialem in Deo secundum quam si fieret bene fieret. Eadem autem dicitur ordinata quia est determinata per aliquam rationem sapientialem libere tamen ad faciendum hoc determinate et non illud.

Exemplum potest poni in nobis et patet.

Hiis visis descendo ad questionem secundum istam divisionem, et distinguo tria. Primo quod Deus de potentìa absoluta posset mundum adnihilare. Ratio huius, quia de potentia absoluta Deus potest quidquid non includit contradictionem; sed mundum non esse non includit contradictionem. Hoc patet etiam secundum fidem, que ponit ipsum habuisse non esse ante esse, et etiam secundum rationem, etiam si poneretur fuisse ab eterno; quia dato quod fuisset ab eterno, tamen secundum opinionem philosophorum prius natura haberet non esse quam esse, quia ex se non esse ⟨est⟩ ex alio esse, sed omne prius alio potest poni et intelligi sine contradictione; ergo sine contradictione mundus potest intelligi et a Deo poni sub non esse.

Secundo dico quod etiam de potentia ordinabili Deus posset hoc. Illud enim potest Deus de potentia ordinabili quod contradictionem non includit et habet aliquam rationem sapientialem secundum quam si poneretur in esse bonum fieret (patet ex dictis). Sed mundum non esse nullam contradictionem includit, ut ostensum est, et hoc habet in Deo aliquam rationem sapientialem sufficientem, puta propter peccata creaturarum intellectualium – vel aliam rationem que nobis est ignota, Deo autem nota, ergo etc.

Tertio dico quod de potentia ordinata Deus non posset mundum adnihilare. Ratio est quia de potentia ordinata Deus non potest facere contra determinationem sue voluntatis, quia si posset contra determinationem voluntatis aut hoc posset stante illa determinatione, aut non stante. Si stante: ergo in voluntate Dei essent determinationes opposite quod est in-

tem] *om.* D 25 quia est] secundum quod F 30 distinguol] dico F; absoluta] Deus *add.* P 32-33 non includit... non esse] *om.* D 38 est ex] ab F 39 alio] quod P 40 contradictione] sine posteriori (?) *add.* FD 42 etiam *om.* F 47 habet] patet P 48 puta] ut ponete P, ut puta D 54 aut hoc posset] sed *add.* F 62 ex] in F; scriptura] in multis locis *add.* F

conveniens; si non stante, ergo Deus mutaretur de uno opposito ad aliud, scilicet de determinatione una ad oppositam, quod est [*D 64ra*] impossibile. Tunc accipiatur minor: quod determinatio voluntatis divine ab eterno est quod mundus non adnihilabitur sed durabit in sempiternum; et hoc habemus ex scriptura, que iustis promittit eternam beatitudinem, inpiis autem [*F 83rb*] penam eternam. Istud tamen demonstrative sciri non potest, quia hoc dependet a voluntate divina, cuius non est altera causa et que contingenter se habet ad omnia extra; unde sicut non potest sciri voluntas divina, ita nec illud.

Ad rationes. Ad primam[1]: «Deus non potest malum quia non potest in non ens»: ad 1. et 3.[2] que eidem innituntur dico quod aliquod quod est non ens realiter, potest esse ens in ratione, sicut negationes et privationes habent aliquam entitatem in intellectu; et similiter quod non est in se bonum quia nec ens potest habere aliquam bonitatem in anima in qua habet aliquam rationem.

Dico igitur quod si mundus in nihilum redigeretur, illud esset nec ens nec bonum in se, tamen in voluntate et in intellectu divino esset et ens et bonum in quantum haberet rationem sapientialem in eis.

Ad secundam[3]: «posse in nihil non est posse», etc.: dico quod istud non esset posse in nihil omnino; nam etsi mundum non esse non esset aliquid secundum rem, esset tamen ens et bonum secundum rationem sapientialem; vel dicatur quod hoc posse potest referri vel ad obiectum quod est nihil et sic non est posse, vel potest referri ad actum voluntatis et sic est aliquid et verum posse, quia determinatio voluntatis.

66 extra *om.* P 64-66 divina, cuius... voluntas] *om.* D 68 Deus non potest] in *add.* P 69 1.] istam F; ad 1. et 3.] ad illam et ad rationem D; innituntur] imitantur F 71 habent] hunc P 71-73 aliquam entitatem... habere] *om.* D 74 rationem] rationi P 77 haberet] haberent P 79 secundam] aliam D 80 esset] est F; in *om.* PD; mundum] mundus P 81 rem,

1. *Supra*, ll. 4-6.
2. *Supra*, l. 10.
3. *Supra*, ll. 6-9.
4. *Supra*, ll. 10, 68-74.

Ad tertiam, iam dictum est[4]: vel alio modo quod [*P 53va*] causare non ens potest accipi ex parte obiecti et sic non pertinet ad potentiam quia est non ens; alio modo ex parte actus voluntatis hoc determinantis, et sic esset ens, et est Deo possile absolute.

Ad quartam[5], «aut aliquid faciendo aut nihil». Dicendum quod nihil faciendo extra, tamen aliquid agendo intra, quia hoc faceret volendo; actus autem volendi est aliquid.

Quod etiam dicit Augustinus ad oppositum[6], debet intelligi de potentia primo vel secundo modo.

esset] rem, non esset D 86 tertiam] aliam PD 88 potentiam] principium F; alio] secundo P 89 hoc *om.* D; ens *om.* F 91-92 faciendo... quod nihil *om.* D 94 Quod etiam] Quintus P; quod D

5. *Supra*, ll. 11-14.
6. *Supra*, l. 15.

UTRUM DEUS CREET ALIQUID EXTRA SE DE NECESSITATE[1]
⟨d. xliii, q. 1⟩

Videtur quod sic. Eodem modo Deus producit extra quomodo verbo dicit; sed Deus dicit verbo res extra de necessitate nature ergo etc.

Propterea in Deo sunt idem realiter voluntas et sua necessitas; ergo que producit sua voluntate producit necessitate.

Propterea modus nobilissimus creandi debet Deo attribui; sed modus creandi de necessitate est nobilissimus, quia in quolibet nobilior est conditio necessitatis quam contingentie, ergo etc.

Oppositum. Agens de necessitate nature, si est perfectum, statim cum est ponit effectum in esse. Sed Deus est agens perfectissimum nec ponit effectum suum statim in esse secundum fidem que mundum ponit de novo incepisse, ergo non agit de necessitate nature.

Ad evidentiam istius questionis, premitto quod Deum producere res extra naturali necessitate potest tripliciter intelligi.

Uno modo sic: naturali necessitate quod sine omni cogni-

1 extra] ex PD 3 d. xliii *marg.* F 7 sua *om.* F 18 istius] huius FD 19 extra] creatas P 19-20 potest... necessitate] *om.* F 20 quod] quam P

1. Cfr. Tommaso d'Aquino 1, d. 43, q. 2; Pietro di Tarantasia, 1, d. 43, a. 1, q. 2; Riccardo Middletown 1, d. 44, q. 6; Egidio Romano, 1, d. 43, q. 3; Durando di San Porziano, 1, d. 43, a. 1, q. 4; Guglielmo di Pietro di Godino, 1, d. 43, q. 3.

tione et intentione finis in ipso, sicut dicimus ignem calefacere de necessitate nature.

Alio modo sic quod cognosceret et vellet, sed tamen intellectus seu intellectio et volitio non essent principium producendi, sed se haberent concomitative solum non principiative; sicut anima rationalis [*F 83va*] nutrit et digerit volens et intelligens, et tamen intellectus et voluntas non sunt principia istius effectus per se sed concomitative solum.

Tertio modo posset hoc intelligi, sic quod Deus produceret intelligens et volens, et intellectio et volitio essent principium productionis rerum; tamen intellectus Dei et voluntas essent determinata naturali necessitate ad creandum hoc et non oppositum, ita quod oppositum nec velle nec intelligere posset; sicut dicitur de voluntate nostra que est naturaliter determinata ad volendum ultimum finem apprehensum clare.

Hoc premisso descendo ad questionem, et dico tria: primo quod loquendo de naturali necessitate primo modo[2], Deus nichil naturali necessitate producit nec intra nec extra. Ratio brevis quia sicut ostensum est supra Deus simpliciter et proprie est in summo intellectionis et volitionis ita quod intellectio et volitio sunt id ipsum realiter quam sua essentia; et ideo non potest [*D 64rb*] aliquid producere necessitate naturali primo modo.

Loquendo autem de secundo modo[3] necessitatis naturalis, dicunt quidam quod fuit intentio Aristotelis quod Deus crearet quidquid creat extra se naturaliter; ita quod dato quod Deus secundum ipsum sit intelligens et volens, tamen non creat principiative per intellectionem et volitionem sed concomitative tantum; principiative autem per essentiam, sicut ponimus de productione filii in divinis, secundum opinionem aliquorum qui ponunt patrem in divinis producere filium intelligendo et volendo concomitative non principiative, sed principiative per essentiam vel per naturam sub tali respectu.

23 quod] quam P; cognosceret] cognoscens esset P 30 intelligens *om.* D 37 necessitate *om.* D; primo modo Deus] *om.* F 38 naturali necessitate] *om.* F 40 intellectionis] intellectualitatis D 41 id *om.* P 45 crearet] creat D 49 tantum] solum F 53 principiative] principium P 56 antequam] anti-

2. *Supra*, ll. 20-22.

3. *Supra*, ll. 23-28.

Sed contra hoc arguitur ex Comentatore qui ubicumque loquitur[4] de principio activo in Deo vocat ipsum «voluntatem antequam», innuens per hoc principium producendi in Deo respectu aliquorum esse voluntatem Dei communicabilem; si ergo sicut dicunt plures Commentator habuit intentionem Aristotelis, constat istam fuisse opinionem Aristotelis.

Preterea, si Deus tali necessitate produceret res, sequeretur quod produceret eas casualiter; sed hoc est inconveniens; ergo etc. Probatur consequentia: quia illud quod creat aliquid sine cognitione et intentione finis a se vel ab alio, creat omnino casualiter. Casuale enim est quod fit ab agente per naturam preter intentionem; sed si Deus sic crearet res sicut isti dicunt, crearet eas sine cognitione et intentione finis a se vel ab alio: ergo casualiter.

Probatio minoris istius, quia si crearet res per naturam, ut ipsi dicunt, natura esset principium rerum, ut prior secundum rationem intellectu et voluntate, et sic prius secundum rationem produceret quam cognosceret aut vellet; et sic produceret sine cognitione vel intentione a se ipso, similiter absque omni intentione vel cognitione ab alio; quia si sic tunc non esset primum agens quia prestitueretur sibi finis ab alio priori.

Tota igitur deductio potest reduci ad talem rationem: omne quod creat aliquid non propter finem precognitum vel prestitutum creat casualiter; sed si Deus crearet [*F 83vb*] sicut dicunt isti, crearet nec propter finem precognitum nec propter finem prestitutum; ergo etc.

Item: [*P 53vb*] illud quod producit aliquid sic naturaliter quod per principium pure naturale habet habitudinem realem ad producendum, iuxta secundum modum relationis, 5. *Metaphysice*[5]; sed Deus non habet habitudinem realem ad aliud extra se; ergo Deus non sic naturaliter producit aliud extra se.

quam F 57 communicabilem] incomunicabilem FD 59 istam] ipsam F; opinionem] intentionem F 61 eas *om.* D; casualiter] tantum P 65 res] vel P 65-66 intentionem... et] *om.* D 72 vel] et F 73 omni *om.* P 74 prestitueretur] prestiteretur P; sibi] si D 76 precognitum] cognitum P 78 nec... precognitum *om.* D 80 aliquid] aut D 81 naturale] naturaliter P; habet *om.* P 82 producendum] productum P 83 habet] creat F 84 ex-

4. *Metaph.* IX, com. 7.

5. *Metaph.* V, c. 15 (1021 a 8-14).

Item: nulla distinctione existente in principio productivo, nec rei nec rationis, nulla potest esse distinctio in principio: precipue in eo quod totum producit; sed si Deus produceret res per essentiam in quantum prior ratione intellectu et voluntate, in isto principio non esset distinctio rei vel rationis, quia secundum eos in essentia divina ante actum intellectus nulla intelligi potest distinctio rei vel rationis; ergo non posset esse distinctio in effectu, cuius oppositum videmus.

Loquendo autem de tertio modo[6] naturalis necessitatis, Aristoteles forte et plures alii philosophi tenuerunt quod Deus de necessitate produxit mundum. Ratio eius fuit forte quia non vidit per quid voluntas divina posset determinari si contingenter se haberet; quia non a se nec ab alio: a se non, quia viderentur mutari; ab alio non, quia non habet prius.

Tamen contra istum modum ponendi potest argui rationibus eque probabilibus vel magis sicut sunt rationes eorum. Primo sic: nulla voluntas determinatur de necessitate naturali nisi vel respectu finis vel respectu eorum que necessario requiruntur a fine et apparentur. Sed nihil extra Deum habet necessariam connexionem ad ipsam bonitatem divinam que est ultimus finis, quia non dependet in aliquo a creaturis sed magis e converso; ergo voluntas divina non est de necessitate naturali determinata ad aliud extra se.

Secundo sic. Inter principium productivum et effectum producibilem debet esse corrispondentia, ita quod si producibile sit contingens (sic quod ipsum esse vel non esse non implicet contradictionem) et principium productivum debet esse contingens in producendo producibile autem extra tale quod ipsum esse vel non esse implicat contradictionem ut dictum est supra. Ergo principium productivum quod est Deus sic se habebit quod contingenter producet.

tra se... producit aliud] *om.* D 85 distinctione] ex *add.* F; nec] vel D 86 distinctio *om.* F 87 sed *om.* D 89-91 quia secundum eos... rationis] *om.* P 91 esse *om.* D 95 produxit] producit P 96 quid] aliud P 97 a se non quia] quia non D 98 non habet] non *add.* F 99 contra] secundum F 102 vel] de necessitate *add.* D 103 a fine] ad finem F 104 divinam *om.* F 110 esse vel] *om.* D 111 non implicet contradictionem] implicet contradictionem F 112 extra] Deum *add.* D 112-113 tale... ut] *om.* P 121 deter-

6. *Supra*, ll. 29-35.

Tertio sic. Si voluntas divina esset determinata ad alterum oppositorum, esset magis limitata quam humana, que non determinatur ad aliquid agendum extra se.

Nec motus [*D 64va*] Aristotelis cogit, quia dato quod voluntas Dei contingenter se habeat respectu creature, non tamen oportet quod determinetur ab alio, nec a se actu differenti, ut mutetur in aliquo abito: sed per eundem actum eternum infinitum determinat se ipsam, et id sine mutatione, quia actus est infinitus, includens omnem determinationem. De hoc dictum est [*F 84ra*] supra.

Ad primam rationem[7], «de necessitate dicit verbo»: licet «dicit» potest intelligi dupliciter. Uno modo per actum reputandi producibilia possibilia voluntati; et sic est verum quod de necessitate nature dicit. Alio modo per reputatione nature create fiende, et sic non est verum quod de necessitate dicat verbo, sed solum ex determinatione voluntatis.

Ad aliam[8]: licet in Deo sint idem re voluntas et naturalis necessitas, tamen distinguuntur ratione et ideo non oportet si unum respiciat creaturam extra, quod et reliquum.

Ad aliam[9], «nobilissimus modus» etc.: verum est respectu nobilissimi producibilis, et hoc est ad intra; sed non respectu producibilis contingentis, quia debet esse proportio et correspondentia producti ad producibile ut dictum est.

minetur] determineretur P 122 mutetur] muteretur P; abito] absoluto F 123 id] ideo FD 126 rationem *om.* PD; dicit *om.* P 127 reputandi] reperendi? F 129 nature *om.* P 130 fiende] finiende F; dicat] dicatur P, dicit creaturam F 133 distinguuntur] differunt F

7. *Supra*, ll. 4-6.
8. *Supra*, ll. 7-8.
9. *Supra*, ll. 9-12.

UTRUM DEUS POSSET FACERE ALIUM MUNDUM EXTRA ISTUM[1] ⟨d. xliii, q. 2⟩

Videtur quod non. Deus non potest facere nisi decens. Sed istud non est decens, quia si fuisset decens hoc fecisset ergo etc.

Item, si potest facere alium mundum, certum est quod non in loco isto; ergo in alio: et sic est ibi modo vacuum, quia vacuum est locus sine corpore, ubi natum est esse corpus.

Preterea, si sic: posset facere aliud tempus. Sed hoc est inconveniens, quia tunc essent duo tempora; ergo etc.

Preterea: aut iste mundus haberet ordinem ad istum mundum aut non. Si sic: ergo vel iste esset inferior vel superior, quorum utrumque inconveniens. Si non: tunc esset defectus boni in rebus, quia et si ista duo creata essent ordinata ad unum principium non tamen inter se, quod est contra determinationem Aristotelis, 12. *Metaphysice*[2].

Oppositum, quia si non posset hoc, natura eius esset limitata.

3 d. 44 *marg.* D 4-5 decens... est] *om.* P 8 modo *om.* D 9 natum] motum D 11 tempora] corpora prima F; prima *add.* D 12 mundum *om.* FD 13 ergo *om.* F; iste] ille D 16 principium] principem FD; inter

1. Pietro di Tarantasia 1, d. 44, a. 1, q. 5; Riccardo Middletown 1, d. 44, q. 4; Alessandro d'Alessandria 1, d. 44, q. 2; Ockham 1, d. 44, q. un.; Tommaso di Strasburgo, 1, d. 44, a. 1, q. 4.

2. *Metaph.* XII, 8 (1074 a 30-35).

Hic primo ponam opinionem Aristotelis et Comentatoris. Secundo ostendam quod non habet necessitatem. Tertio ostendam quod Deus de potentia absoluta potest alium mundum facere.

Opinio Aristotelis et Comentatoris fuit quod non posset, ut patet 1. *Celi et mundi.* Habuerunt ad hoc 5 rationes quarum tres sunt Aristotelis et due Comentatoris.

Prima est talis: eorum que sunt eiusdem speciei est idem locus naturalis. Sed si esset alius mundus, terra illius esset eiusdem speciei cum terra istius; ergo et idem locus, et sic terra illius ferretur naturaliter ad medium istius mundi; et sic concederet quod ambo sunt impossibilia; ergo et primum[3].

Secunda. Illud quod constat ex tota sua materia possibili non potest multiplicari; sed mundus constat ex tota sua materia possibili, ergo etc.[4].

Tertia: plurium principiorum non habentium ordinem inter se sunt plura principia. Sed si essent plures mundi, nullum ordinem haberent in [*P 54ra*] ter se: ergo haberent plura principia et sic essent plures dii[5].

Quarta, que est Comentatoris. Omne agens volens producere aliud corpus providet [*F 84rb*] ei tempus et locum; et sic presupponit tempus et locum. Sed extra istum mundum non est ubi nec quando: ergo etc.[6].

Quinta, que est Comentatoris. Si esset alius mundus essent ibi alie intelligentie motrices et alterius generis et rationis. Sed motoribus alterius rationis respondent mobilia alterius rationis et sic in illo mundo essent omnia alterius rationis quam in isto, quod videtur impossibile, quia omnis aer omni aeri et aqua aque est eiusdem speciei[7].

se] sed *add.* F 20 Aristotelis] primam *add.* D 25 ad hoc] nunc D 27 est *om.* FD 27-29 speciei... eiusdem] *om.* D 31 concederet] ascendent FD 32 possibili *om.* P 32-33 constat... mundus] *om.* D 35 tertia] tertio P 36 plura *om.* D 39 Quarta] quarto P 43 Quinta] quinto P; que est] est etiam D 45 rationis] generis F 46 rationis [1] *om.* D; illo mundo] illo mo-

3. *De caelo*, 1, 8 (276a 18-30).
4. *De caelo*, 1, 9 (278a 23-28).
5. *De caelo*, 1, 9 (279a).
6. *De caelo*, 1, 9 (com. 102).
7. *De caelo*, 1, 9 (com. 102).

Iste rationes non cogunt. Prima[8] que assumit quod terra esset eiusdem speciei cum ista: conceditur. Ergo dicis, moveretur ad medium huius mundi: falsum est, quia licet secundum aptitudinem speciei haberent eundem locum in specie, tamen secundum habitudinem vel aptitudinem individui ferentur ad diversa media secundum numerum: una ad medium unius altera ad medium alterius.

Ad secundam[9], «constat ex tota materia». Dico quod Deus aliam materiam creare posset, sicut et creavit materiam huius [*D 64vb*] mundi.

Ad tertiam[10], «plurium principiorum» etc. Dico quod non oportet quia ordo principiorum ad principium est necessarius, ordo autem principiorum inter se non est necessarius et ideo non sequitur non haberent ordinem inter se; ergo nec ad unum principium. Videmus enim oppositum in hoc mundo, quod duo individua non habent ordinem inter se et tamen habent ordinem ad unum principium; et ita esset de duobus mundis, quia essent duo individua quasi eiusdem speciei.

Ad aliam[11], «presupponeret locum in quo fieret» etc.: falsum est; immo Deus crearet mundum et locum eius et tempus.

Ad quintam[12] diceretur, secundum unam opinionem, quod non opporteret quod substantie motrices essent alterius rationis hic et ibi; et dato quod sic tamen non sequeretur de mobilibus que quia habent materiam magis possent convenire in specie quam ille, secundum quod dicunt aliqui.

Dico igitur quod Deus absolute posset facere alium mundum, primo quia non implicat contradictionem.

do P, isto mundo F 49 cogunt] concludunt F 50 conceditur] concedamus P; dicis] tu *add.* F 53 tamen] et non D 54 media *om.* F; numerum] universum P 59 etc] sunt plura principia F 60 opporteret] P 61 Ordo autem... necessarius] *om.* P 62-64 inter se... ordinem] *om.* P 64 tamen] tunc D 67 Ad] Et F 68 crearet] simul creat D; eius et tempus] in tempus eius F 71 opporteret quod] oportet D 73 possent] potest F

75 Dico] Dicunt F 78 sicut] ipse *add.* FD 79 quod *om.* P 80 celum

8. *Supra*, ll. 27-31.
9. *Supra*, ll. 32-34.
10. *Supra*, ll. 35-38.
11. *Supra*, ll. 39-42.
12. *Supra*, ll. 43-48.

Secundo, quod omnis natura que ex se non est hec, potest multiplicari; sed mundus ex se non est hic, sicut dicit Aristoteles, 1. *Celi et mundi*, a veritate coactus; ubi dicit quod qui dicit celum dicit formam, qui autem dicit hoc celum dicit materiam [13].

Tertio quia Deus plura potest facere quam intellectus noster possit sine contradictione intelligere; sed intellectus noster intelligendo plures mundos non habet conceptus repugnantes; ergo etc.

Ad rationes. Ad primam [14], dico quod decens est quod mundus unus fiat tantum secundum unam rationem; et si fieret alius, istud esset decens secundum aliam rationem sapientialem. Deus, enim, in intellectu suo habet plures rationes sapientiales secundum quas non operatur aliquid; et tamen si secundum illas operaretur, totum esset decens.

Ad aliam [15], dico quod non in isto loco sed in alio quod simul cum mundo crearet.

Ad aliam [16]: esset aliud tempus materialiter et individualiter, sed non formaliter; et hoc non est inconveniens.

Ad aliam [17], dico quod nec superior nec inferior, quia non essent ordinata adinvicem sed ad unum tertium quod esset principium utriusque. Et tu dicis non esset ibi bonum perfectum ordinis. Dico quod ille ordo rerum ad unum principem sufficeret, sicut de ista questione.

dicit... hoc] *om.* D 82 Deus plura] plus Deus F 84 habet] haberet F 87 fiat *om.* D; alius] aliud P 96 non *om.* F

13. *De caelo*, 1, 8 (com. 95).
14. *Supra*, ll. 4-6.
15. *Supra*, ll. 7-9.
16. *Supra*, ll. 10-11.
17. *Supra*, ll. 12-17.

UTRUM DEUS POSSET FACERE MAGNITUDINEM INFINITAM[1]
⟨d. xliii, q. 3⟩

Videtur quod sic: quia Deus plus posset quam possumus ymaginari; sed possumus ymaginari magnitudinem infinitam, 3. *Physicorum*[2]; ergo etc.

Oppositum dicit Aristoteles, eodem 3.

Ad hoc dicunt quidam quod posset si vellet; primo quidem quia Deus potest facere quidquid contradictionem non includit; sed illud est huius, quia intellectui vel conceptui quantitatis non repugnat infinitas, quia est indifferens ad finitum et infinitum, ut patet primo *Physicorum*[3]: finitum et infinitum quantitati congruunt unde sub quoque illorum intelligatur non est repugnantia intellectui; ergo etc.

Alii dicunt quod non, quod probant diversimode. Primo sic: omnis magnitudo possibilis est mobilis, quia est localis; sed si poneretur infinita non esset mobilis; ergo non esset possibilis infinita. Minor patet ex primo *Celi et Mundi*[4] ubi mul-

4 posset] *om.* P 8 quidem] quidam P 9 Deus *om.* F; quidquid] quod PD 14 est repugnantia] repugnat P 17 ergo non esset] ergo non est F 18 pa-

1. Cfr. Riccardo Middletown 1, d. 43, q. 5; Alessandro d'Alessandria 1, d. 43, q. 4; Raimondo Lullo q. 35; Guglielmo di Pietro di Godino 1, d. 43, q. 1; Pietro d'Aquila 1, d. 43, q. 1.

2. *Phys.* III, 4, 203b 15-30; 5, 204a 8-33.

3. *Phys.* 1, 2, 185b 3-5.

4. *De caelo*, 1, 7, 274a-275b.

tipliciter hoc demonstratur; quia omne quod movetur vel ad aliud vel circa aliud. Si ad aliud non est infinitum, quia non est in loco ad quod movetur; si circa aliud, movetur circa medium, et sic habet medium et extrema: illud est finitum. Ergo omne quod movetur est finitum.

Secundo sic. Omnis magnitudo possibilis vel est naturalis, vel mathematica. Si naturalis est finita: omnium enim natura constantium positus est terminus magnitudinis, ut dicitur 2. *De anima*[5]. Si mathematica: necessario habet habitudinem ad ⟨magnitudinem⟩ naturalem, quia omnis quantitas mathematica est nata esse sub dispositionibus naturalibus. Quod autem habet habitudinem ad finitum, non potest esse infinitum; ergo etc.

Item: quod impossibile est intelligi impossibile est fieri. Omne enim ens est intelligibile; sed secundum Comentatorem, 5. *Metaphysice*[6], impossibile est intelligere lineam infinitam fieri simul, sed solum successive, [*P 54rb*] partem [*D 65ra*] post partem accipiendo: ergo etc.

Utrum illud dictum Comentatoris sit verius respectu cuiusquam intellectus dubium est. Non enim video si Deus potest comprehendere per intellectum multitudinem infinitam, quin etiam possit magnitudinem infinitam.

Alia ratio: quia quantitas non potest esse nec fieri, nisi fit in aliqua specie quantitatis; sed nulla species quantitatis potest esse infinita, quia species quantitatis dividuntur vel distinguuntur secundum diversas terminationes: quia linea terminatur ad punctum, superficies est que terminatur ad lineam, corpus quod terminatur ad superficiem, ergo etc.

tet] probatur 28 circa] contra D 21 circa[1]] contra D; si circa aliud, movetur] *om.* F; circa[2]] contra D 22 habet medium] habet determinatum F; habet medium determinatum D; extrema] ubi autem est determinatum medium et extrema *add.* D 23 omne] est *add.* D 24 Secundo] Tertio F 26 positus] ponitur P; ut dicitur] *om.* P 30 habitudinem] aptitudinem PD 35 fieri simul] fieri tantum scilicet P, simul FD 37 versius] verum D 39 per intellectum] intellecut P 48 etiam] non P 41 nisi] nec P 43 dividuntur vel] *om.* FD 44 terminationes] determinationes F

5. *De anima* II, 4, 416a 16-17.
6. *Metaph.* V, 13, com. 18; cfr. IX, 2, 1, com. 11.
7. *Supra*, ll. 8-14.

Ad rationem prime opinionis[7], «⟨ ... ⟩ quantitati⟨ s ⟩ [*F 84 vb*] non repugnat». Verum est secundum genus, sed repugnat ei secundum speciem. Illud, enim, bene est possibile; quantitas autem non potest fieri nisi in specie determinata et in individuo illius speciei; ideo etc.

Ad rationem in principio[8]: «possumus ymaginari». Verum est non simul, sed partem post partem; vel sicut dicitur, 3. *Physicorum*[9], non est credendum ymaginationi, quia possunt ymaginari impossibilia.

8. *Supra*, ll. 4-6.

9. *Phys.* III, 8, 208a 14-19 (com. 75).

UTRUM DEUS POSSIT FACERE MULTITUDINEM ACTU INFINITAM[1]
⟨d. xliii, q. 4⟩

Videtur quod sic. Deus potest facere quidquid non includit contradictionem; sed illud non includit contradictionem, quia passio non facit contradictionem cum eo cuius est passio; infinitas est passio quantitatis que est genus multitudinis ergo etc.

Propterea: Deus potest simul facere quidquid simul potest intelligere factibile; cuius ratio est quia potentia Dei est eque infinita sicut intellectus; sed Deus potest simul intelligere infinita producibilia; ergo etc.

Item: quidquid Deus potest creare successive, potest creare simul nisi res illa successionem includat; sed Deus potest successive creare animas infinitas, nec anime in suo esse includunt successionem; ergo et simul illa creare potest.

Item: Deus potest sub qualibet specie possibili creare unum individuum; sed species sunt infinite, saltem species numerorum secundum Augustinum[2], et etiam figurarum; ergo potest creare individua infinita simul.

5 non] nullam F 6 passio *om.* FP 6-7 non... infinitas est] *om.* P 9 potest creare... potest successive] *om.* D 15 anime] anima F; includunt] includit F 18 sunt *om.* D 27 sicl sicut PF 29 dico] infinitam cum alio

1. Riccardo Middletown 1, d. 43, q. 6; Alessandro d'Alessandria 1, d. 43, q. 5; Raimondo Lullo, q. 35; Guglielmo di Pietro di Godino, 1, d. 43, q. 1; Pietro d'Aquila, 1, d. 43, q. 1.

2. Cfr. *De Civ. Dei* XII, 18 (CSEL 48, 375; PL XLI, 367-68).

Oppositum dicit et probat Aristotelis 3. *Physicorum*[3].

Hic primo ostendetur quod impossibilis est multitudo infinita actualis quantorum.

Secundo inquiretur utrum sit possibilis multitudo infinita in non quantis.

Primum ostenditur quattuor viis.

Primo sic: supponendo ex Comentatore, 5. *Metaphysice*[4], quod omne quantum in quantum huius est natum facere unum cum alio quanto; et dico inquantum quantum quia inquantum naturale non est verum. Ex hoc sic: infinita quanta continuata faciunt magnitudinem infinitam. Sed per te possibile est esse infinita quanta, et per suppositionem veram possibile est ea continuari; ergo possibile est esse magnitudinem infinitam cuius oppositum fuit ostensum in questione precedenti.

Propterea secundo sic: omnis multitudo quantorum est vere numerus; sed numerum impossibile est esse infinitum. Ergo multitudinem quantorum impossibile est esse infinitam. Probatio minoris: quia vere numerus est qui est vere numerabilis; numerus dicitur in comparatione ad numerantem, quia et esse suum aliquo modo habet ab anima numerante; sed omne numerabile est finitum quia est mensurabile; ergo etc. Et hoc est quod dicit Comentator, 3. *Physicorum*[5]: *Cum posuerimus quod omnis numerus est numerabilis et omne numerabile possibile est ut numeretur et tamen posuerimus quod est aliquis numerus infinitus necesse est quod infinitum numeretur, quod est impossibile; ergo non est hic numerus infinitus.*

Tertio sic: omnis numerus quantorum vel est ex unitate per [*F 85ra*] divisionem continui, vel sibi non repugnat esse ex unitate. Sed illud quod est ex unitate vel potest esse, impossibile est esse actu infinitum, quia habet principium numerativum secundum unitatem; ergo etc.

quanto *add.* D 31 per te] per re F; *marg. corr. manu recentiori* 34 ostensum *om.* D 35 secundu *om.* D 36-37 impossibile est... quantorum] *om.* P 39 dicitur] dividitur F; comparatione] oppositione P 40 numerate] nihil ante P 42 3.] 2. P 43 et] in P 45 est] esset P (erit, *Iunctina*) 42-46 Corsivo di F 49-50 esse ex unitate] *om.* D 49 unitate... ex] *om.* F; potest] prout F 50 numerativum] initiativum D 52 non... esse] numquam

3. *Phys.* III, 3 (206b-207a).
4. *Metaph.* V, 6 (1016 a-b).
5. *Metaph.* X, 6 (1056b 23-24).

Quarto sic: infinitum in potentia non potest esse infinitum in actu, quia in infinito in potentia semper crescit potentia, et sic numquam est actu infinitum; sed infinitas quantorum est infinitas in potentia, quia est infinitas materie; ergo etc.

De secundo[6] maior est difficultas: utrum in non quantis possit esse multitudo actu infinita. Quidam dicunt quod est possibile, hoc ostendunt primo auctoritatibus Aristotelis, 3. *Physicorum*[7], ubi inquirit utrum multitudo sit possibilis actu infinita, facit exceptionem de non quantis, per hoc [*D 65 rb*] innuens in non quantis non esse impossibilem multitudinem infinitam. Unde dicit: *sed fortassis hec quidem est verbalis questio, magis si contingit in mathematicis infinitum esse et intelligibilibus et nullam habentibus magnitudinem; nos autem intendimus de sensibilibus* etc.

Hec etiam fuit opinio Avicenne, et Algazelis, primo *Metaphysice* sue[8], dicit quod *animas humanas, que sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas quamvis habeant esse simul.* Secundo, hic ostendunt rationibus. Prima: genus potest esse in utraque suarum specierum; sed multitudo est genus numeri, x. *Metaphysice*[9]; ponitur pluralitas vel multitudo in diffusione numeri sicut genus, ergo potest inveniri in specie opposita [*P 54va*] ipsi numero; sed cum numerus sit multitudo numerata per unum, species opposita est multitudo non numerata, et per consequens infinita; ergo multitudo potest esse in multitudine infinita.

Secunda ratio. Illud est simpliciter possibile quod sequitur ad aliud simpliciter possibile non includens contradictionem; sed multitudinem animarum esse infinitam sequitur ad eternitatem mundi, quod non est simpliciter impossibile, immo fuit

est F 53 in potentia] *om.* D 58 3.] in primo F 59 inquirit] inquit F 60-61 quantis... non] *om.* F 62 sed] si F; quidem] quid F 63 si] scilicet F; infinitum *om.* P 62-65 Corsivo di PF 66 Algazelis] unde Algazel *add.* D 67 quod *om.* F 68 post] per P 67-69 Corsivo di F 72 numeri] generi D; ergo *om.* D 76 multitudine] multitudinem P 78 ad *om.* F; simpliciter *om.* F 77-78 possibile... simpliciter] *om.* D 81 fuisse] es-

6. *Supra*, ll. 24-25.
7. *Phys.* III, 5 (204 a-b).
8. *Metaph.* I, 6 (*Algazel's metaphysics*, ed. J.T. Muckle, Toronto 1933, pp. 40-41).
9. *Metaph.* X, 6 (1057a 1).

possibile mundum fuisse ab eterno cum istud non includit contradictionem; ergo etc.

Tertia ratio. Si ad multitudinem infinitam in non quantis sequeretur aliquid inconveniens, illud esset illud quod adducit Aristoteles[10]: quod totum non esset maius quam sua pars. Hoc autem non sequitur, quia in non quantis non est totum et pars; ergo etc.

Alii dicunt convenientius et probabilius quod etiam in immaterialibus non est possibilis multitudo infinita. Rationes eorum: nulla species multitudinis est infinita, quia species eo ipso quo species est, est terminata. Sed omnis multitudo est in aliqua specie multitudinis; ergo nulla multitudo est infinita. Probatio minoris: primo quia impossibile est esse multitudinem separatam sicut ponit Plato, sed oportet omnem multitudinem esse in aliqua specie et etiam indistinctam. Secundo quia differentie multitudinis accipiuntur proportionaliter speciebus numeri, scilicet binario, ternario et sic deinceps; sed nulla species numeri est infinita, ergo nulla differentia multitudinis est infinita.

Item: impossibile est fieri sub aliqua specie tot [*F 85rb*] quin possint plura fieri, sicut quotquot anime humane essent facte tamen semper restant fiende; sed si essent infinite impossibile esset alias fieri, cum infinito non possit esse plus; ergo impossibile quod sint actu infinite.

Sed ad hoc respondetur dupliciter. Uno modo quod infinito secundum omnem modum impossibile est esse plus, sed infinitas animarum non sic esset, quia solum non a parte ante sed a parte post.

Alio modo dicitur quod additio in talibus non facit plus, quia plus non est nisi in quantis.

se F; includit] includat F; includantur D 88 convenientius et probabilius] convenientioriis et probabilioribus P; immaterialibus] materialibus F 95 indistinctam] individuatur F 96 differentie] differentia F; accipiuntur] accipitur F 98 nulla] multa D 100 Item] Secunda ratio F 101 sicut] sint P; humane *om.* F 103 esset] est F; fieri] sicut quotquot anime humane essent facte tamen restant semper fiende sed si essent infinite impossibile est alias fieri *add.* D; infinito] infinitas P 104 impossibile] est *add.* D 105 *ad...* dupliciter] hic dupliciter dicitur D 106 omnem] communem F 107 non

10. *Phys.* I, 2 (185b 12-16).

Prima solutio non est ad propositum, quia ante et post habent locum in successivis sed non in permanentibus; unde bene posset illud dici de motu, quod quamquam fuisset ab eterno adhuc posset sibi fieri additio a parte post; sed in permanentibus, sicut est anima, si est infinitum a parte ante ex quo omnes permanent non potest fieri eis additio, quia est infinitum simpliciter.

Secunda evasio etiam non valet, quia non est intelligibile quod aliquid addatur alteri et non faciat plus.

Item: omne producens per intellectum producit secundum aliquam mensuram et determinationem rationis et voluntatis; sed Deus omne quod producit extra, producit per intellectum et voluntatem; ergo etc.

Item: dicimus quod entia infinita continentur in Deo et ab ipso intelliguntur, quia sunt in ipso unitive sine distinctione reali; ergo ubi sunt realiter distincta non possunt esse infinita.

Ad rationes alterius opinionis. Ad illud Aristotelis[11] dico quod ipsi non accipiunt intentionem Aristotelis. Nam secundum Comentatorem, ibidem, cum primo probasset Aristoteles quod non possit esse infinitum in substantia vel in separatis a materia, et hoc non sit proprium naturali, ideo quasi excusans se dicit illud; unde dicit Comentator, comento 39[12], *cum destruxit ut infinitum sit substantia existentis per se denudata a quantitate etc.*

Auctoritates Avicenne et Algazelis negande sunt in proposito [*D 65va*] quia in hoc erraverunt.

Ad rationes. Ad primam[13], «multitudo est in plus» etc.: concedatur, licet non sit genus; ergo dicis tu erit multitudo mensurata: dico quod non sequitur, sed quod erit multitudo non sic mensurata sicut numerus proprie dictus, qui mensu-

om. D; sed] non D 111 Prima] Que P; Sed prima F; non] valet nec *add.* F 112 successivis] successionis D; bene] unde P 113 illud *om.* D; quamquam] quamcumque FD 114 adhuc] hoc P, huc F; fieri *om.* P 120 Item] Tertia ratio F 124 Item] Quarta ratio F 127 Aristotelis] de Aristotele PD 128 ipsi] ipsa F 130 esse... substantia] *caret P ob lacunam* 132 dicit] D 39] 9 PFD 133-134 Corsivo di PF 138 tu *om.* P 138-139 multitudo...

11. *Supra*, ll. 62-65.
12. *Phys.* III, 5 (com. 39).
13. *Supra*, ll. 70-76.

ratur per unum in continuis; multitudo autem alia non sic mensuratur per unum continuum, sed per aliquid proportionale; semper tamen erit mensurata.

Ad aliud[14], dico quod si mundus fuisset ab eterno non implicet contradictionem, tunc esset dicendum quod ad hoc non sequitur infinitas animarum: quia vel fuisset unus intellectus omnium hominum, vel fuisset corrumpibilis, vel aliquid aliud huius; unde fuisset alio modo quam nunc.

Ad aliud[15], dico quod licet in separatis non sit totum et pars secundum continuum, tamen est ibi totum et pars proportionaliter, et utrobique est eque possibile totum esse equale parti.

Ad rationes principales. Ad primam[16] dico quod implicat contradictionem quia tunc eadem multitudo esset [*F 85va*] finita et infinita: finita quia in specie determinata, infinita ex positione tua. Et tu dicis quod passio etc: dico quod infinitas in actu non est passio quantitatis, sed infinitas in potentia.

Ad aliam[17] dico quod Deus eodem modo potest res facere quo modo eas intelligit factibiles, non quomodo eas intelligit ex parte sui; intelligit autem eas factibiles in infinitum in potentia, non in actu, et ideo sic potest eas facere successive.

Ad aliud[18], «potest creare simul quidquid successive»: verum est nisi in tali productione requiratur successio; et tu dicis quod in permanentibus sicut est anima non requiritur successio. Sed in [*P 54vb*] productione infinitorum requiritur successio, quia non possunt simul esse actu ut ostensum etc.

Ad aliud[19], «Deus potest facere sub qualibet specie possibili unum individuum»: dico quod verum est non simul sed

erit] *om.* P 143 erit] est F 145 quod ad] P *non legitur* 148 nunc] sic D 149-150 totum...ibi] *om.* D 151 eque possibile] causa impossibile P 153 principales] primas D 155 finita[2] *om.* F 159 intelligit[2]] intellexit F 165 infinitorum] infinitarum P 166 possunt simul] possit P 168 quod *om.*

14. *Supra*, ll. 77-82.
15. *Supra*, ll. 83-87.
16. *Supra*, ll. 4-8.
17. *Supra*, ll. 9-12.
18. *Supra*, ll. 13-16.
19. *Supra*, ll. 17-20.

successive, vel dicendum quod species ille que intelliguntur
infinite sicut numeri et figure non possunt esse infinite nisi in
fieri, nec eorum individua.

PD; simul] solum D 169 intelliguntur] intelligantur D 170 figure] mensure F 171 nec] et ideo natura P; et ideo nec D

UTRUM DEUS POSSIT FACERE CREATURAM AEQUE PERFECTAM SIBI
⟨d. xliv, q. 1⟩

Videtur quod sic. Deus non est minus perfectus quam creatura vel minus potens quam creatura; sed creatura potest crere aliquid eque perfectum sibi, sicut ignis ignem; ergo etc.

Secundo sic. Deus potest creare creaturam eque perfectam in scientia sicut ipse est, ut patet de anima Christi, que ponitur intelligere in verbo quecumque Deus ipse cognoscit; ergo et in aliis perfectionibus.

Oppositum: causa equivoca non potest creare effectum equalem sibi in perfectionem; Deus est causa equivoca respectu creature; ergo etc.

Hic primo ostendam quod non potest fieri creatura eque perfecta simpliciter sicut Deus. Secundo quod non equalis virtutis simpliciter. Tertio quod in nulla creatura potest esse infinitas vigoris.

Primum probatur, quia equalitas perfectionis simpliciter supponit equalitatem nature; sed inter Deum et creaturam non potest esse equalitas vel ydemptitas nature, ergo etc. Minor declaratur, quia aut eiusdem speciei aut alterius. Si alterius, ergo non eiusdem nature, quia impossibile est duas species esse in equali gradu nature. Si eiusdem: hoc est impossi-

3 d. xliv] *marg.* F 4-5 minus... vel] *om.* PD 6 perfectum] perfectam P 9 quecumque] quidquid F 11 equalem] adequatum F 21 aut] aliud D

le, quia Deus esset finitus et multa alia impossibilia sequerentur, scilicet quod non unus, quod in potentia, et alia multa.

Item: ens tale per essentiam et ens tale per partecipationem non possunt equari in natura.

Item: illud quod est in genere non potest equari ei quod est extra, et supra omne genus.

Secundum declaratur sic: primo quia virtus est quedam perfectio; sed ostensum est quod non potest fieri equale sibi in perfectione; ergo nec in virtute.

Secundo quia si posset ab eo produci equale sibi in virtute, illud posset producere se ipsum sicut producitur a Deo.

Tertio quia [*F 85vb*] posset producere Deum.

Item: posset producere omne aliud, et sic idem produceretur a duabus causis totalibus, quod est inconveniens.

De tertio dixerunt quidam quod possibile est aliquid productum a Deo [*D 65vb*] esse infiniti vigoris; quod declarant per rationes superius factas de infinitate primi moventis: non quia movent infinito tempore; non quia resistens (quia moveret corpus celeste in cuius virtute continentur motus inferiorum resistentium); tamen quia resistens eis resistit; tamen quia non lassatur in movendo; sed ista non concludunt quia etiam secundum intentionem Aristotelis, ista non faciunt in virtute propria sed in virtute primi moventis, unde motus non habet ab eis inquantum huius infinitatem sed limitationem velocitatis; primo autem motore habet infinitatem. Si autem ista desinerent movere primum moveret in instanti, secundum intentionem Aristotelis et Comentatoris, propter infinitatem vigoris.

Ad rationes. Ad primam[1], dicendum quod Deum non posse producere equalem sibi creaturam non est propter impoten-

24 finitus] infinitus D 25 in potentia et] imponat F 26 per partecipationem] partecipatione D 30 quedam *om.* F 33 ab eo... sibi] produci equales D 35 posset producere] *om.* F 36 idem] illud P 39 declarant] determinant D 40 infinitate] infinito PF; moventis] etiam *add. et exp.* P; marg.: est; non] tamen F 41 tempore] tempus est P; moveret] movent PD 42 continentur] continetur PD 43 quia] vel *add.* D 44 non[1] *om.* D 46 sed] vel P 47 huius] eius P 48 velocitatis] a quo *add.* F; a *add.* D 53 sibi creaturam] creaturam ergo F 54 propter... sed] *om.* D; que *om.* P

1. *Supra*, II. 4-6.

tiam Dei, sed propter impotentiam creature que illud non po-
55 test capere.

Ad aliud[2], «potest comunicare perfectionem scientie» etc., dicendum quod falsum est, unde anima Christi nec in numero scibilium nec in modo sciendi attingit scientiam divinitatis sicut videbitur in tertio.

57 scientiam divinitatis] ad scientiam deitatis F

2. *Supra*, ll. 7-10.

UTRUM DEUS POSSET FACERE CREATURAM PERFECTIOREM ALIAM SEMPER IN INFINITUM[1]
⟨d. xliv, q. 2⟩

Videtur quod non, quia perfectio est terminus, ergo quod tendit ad perfectionem, ad terminum tendit. Ubi autem est terminus non itur in infinitum; ergo etc.

Preterea: quelibet creatura habet perfectionem terminatam; ergo creatura vel tota creatio; patet per hoc quod ex finitis non potest componi infinitum.

Oppositum. Exemplaris ad exemplatum est proportio; sed natura divina que est exemplar creature est in infinitum ymitabilis. Ergo creature potest eam ymitari in infinitum, saltem successive.

Hic est primo sciendum, quod quomodo non querit utrum creatura possit fieri perfectior altera in infinitum, sic quod possit fieri actu simul infinite creature, quia hoc iam est improbatum. Similiter non querit utrum in perfectionibus individualibus possit esse processus in infinitum in fieri; sed querit utrum in perfectionibus specificis possit semper fieri nobilior

1-2 creaturam perfectiorem] *om.* D 8 ergo] et omnis *add.* D; patet] apparet P 9 potest] esse finitum *add.* D 10 Exemplaris] creatoris P; exemplatum] creaturam P 11 ymitabilis] inimitabilis PF 14 questio] quis P 15 possit] possint D 15-16 fieri perfectior... possit] *om.* F 20 circa] con-

1. Cfr. Alessandro d'Alessandria, 1, d. 44, q. 4; Durando di San Porziano, 1, d. 44, q. 2.

et perfectior creatura in infinitum successive et in fieri, et circa hoc sunt duo modi dicendi oppositi.

Quidam dicunt quod non, habent ad hoc quattuor rationes.

Prima: in essentialiter ordinatis impossibile est ire in infinitum; sed creature secundum perfectiones specificas sunt essentialiter ordinate, quia superior continet inferiorem; ergo etc.

Secunda: in omni ordine ubi est dare infinitum ibi est dare supremum infinitum; nam, dicitur quod summe distat a supremo: sed in ordine creaturarum est dare ultimum, scilicet materiam primam, infra quam non est nisi nihil; [*F 86ra*] ergo etc.

Tertia: secundum Aristotelem, 3. *Physicorum*[2], in processu ad formam et perfectionem est ire in infinitum, quia quantum est ibi de potentia tantum oportet ibi esse de actu; et sic esset actu infinitum. Sed in tali processu esset processus ad formam et perfectionem; ergo etc.

Quarta: si esset ibi [*P 55ra*] saltem creature possibiles adequarent perfectionem divinam, quod est absurdum.

Item: in tali ordine esset aliqua creatura possibilis que contineret omnes alias, et sic contineret infinita et per consequens esset infinita, quod est absurdum.

Est igitur eorum opinio quod creature possunt ymitari perfectionem divinam usque ad aliquem creatum gradum ultra quem non potest attingere natura creature. Istud tamen non asserit auctor opinionis, sed dicit illud probabilius apparere.

Alii dicunt oppositum: quod hoc est possibile.

Rationes eorum. In omni processu in quo proceditur ad actum permixtum potentie, ita quod semper acquiritur potentia cum actu, potest esse processus in infinitum. Sed in illo processu proceditur ad actum permixtum potentie, quia omnis perfectio creature est amixta potentie; ergo etc.

tra D 23 est] fieri *add.* D 26-27 infinitum... dare] *om.* F; infinitum *add. marg.* 32 Tertia] 2a D 33 perfectionem] impossibile *add.* D 34 tantum] terminatum D 35 infinitum] in infinitum F 38 absurdum] absurdus F 42 ymitari] mutari, F; mutari in, P 45 auctor] actor PF; illud] dicit *add.* F 48 potentie] *om.* F 51 creature] creatura P; amixta] annexa

2. *Phys.* 1, 6 (206b-207a).

Propterea, et fere respondit: in illo ubi semper nova potentialitas adquiritur, potest iri in infinitum. Sed in illo processu continue adquireretur nova [*D 66ra*] *potentialitas*; ergo etc.

Propterea: in processu qui est ad attingendum infinitum potest procedi in infinitum, quia infinitum numquam attingetur; sed si esset magnitudo infinita posset super eam esse motus infinitus, quia numquam perveniret ad terminum. Sed processus creaturarum in perfectionis specificis est ad infinitum, scilicet ad esse divinum quod est infinitum; ergo etc.

Propterea: possibile est Deo quidquid contradictionem non includit; sed quecumque creatura data, quamvis perfecta, si fiat alia superior non implicatur contradictio; ergo etc.

Utraque istarum opinionum probabilis est; tamen tenendo secundam propter reverentiam divine potentie, solvamus.

Ad rationes prime opinionis. Ad primam[3], «in essentialiter ordinatis» etc.: verum est si sint sic essentialiter ordinata quod unum dependeat ab alio in essendo et operando. Sic tenet ratio Aristotelis, 2. *Metaphysice*[4]: creature autem non sic sunt essentialiter ordinate inter se, sed ad primum tantum; ideo non valet.

Ad secundam[5], «ubi est infinitum ibi est supremum»: dico quod non oportet in ordine creature, sed sufficit quod sit aliquid primum, sive in eodem ordine sive supra omnem ordinem creature; et illud est Deus.

Ad aliud[6], «ubi proceditur ad formam et ad actum non itur infinitum»: dicendum quod Aristoteles hoc dixit sequendo sua principia quod nihil potest educi nisi de materia; poten-

F; autem mixta D 52 respondit] redit F; in illo] idem F 53 processu] cum *add.* D 54 adquireretur] requireretur D 56 est] in processu *add.* D 58 sed] sicut P; posset] potest F; super] similiter P; esse] in *add.* P 59 quia] sed D; perveniret] perveniretur FD 60 ad *om.* P 62 Preterea] Item F; est] in *add.* P 63 includit] implicat F; quamvis] quamcumque F 65 istarum] illarum D 68 sic *om.* F 73 ibi est] et P 75 omnem] communem F 77 ad [2]] formam et P; formam ad F 79 quod] et P 89 ibi]

3. *Supra*, ll. 23-26.
4. *Metaph.* II, 2 (994a-b).
5. *Supra*, ll. 27-31.
6. *Supra*, ll. 32-36.

tia autem materie est ad aliquid determinatum et finitum, non enim quodlibet fit ex quolibet, sed determinatum ex de- [*F 86rb*] terminato (1. *Physicorum*[7]). Sed secundum veritatem fidei, ponentis creationem ex nihilo, non oportet hoc concedere.

Ad aliud[8], «adequaret divinam perfectionem»: dico quod falsum est, quia creature possibiles ut infinite non sunt nisi in Deo unitive, vel in eius intellectu obiective; non autem in esse reali extra, unde non sunt sic possibiles infinite nisi in fieri, et successive. Ex hoc sequitur, quod nulla posset ibi esse vel fieri que contineret infinitas, quia semper in facto essent finita.

Ad rationes principales. Ad primam[9], «processus ad terminum non vadit in infinitum»: verum est si sit ad terminum non permixtum potentie. Perfectio autem cuiuslibet creature est permixta potentie, et ideo semper restat ulterior actus et perfectio. Ad aliud[10], «qualibet creatura est terminata: ergo tota universitas creature»: verum est in facto esse, sed in fieri et in potentia non oportet.

in P 90 facto] esse *add.* PD 93 non *om.* D 94-95 et perfectio] *om.* D 95 Ad aliud] *om.* P 96 in facto] perfectio FD, in *add. marg.* F

7. *Phys.* I, 7 (190 a).
8. *Supra*, ll. 37-38.
9. *Supra*, ll. 4-6.
10. *Supra*, ll. 7-9.

UTRUM INTER QUASLIBET DUAS SPECIES UNIVERSI DEUS POSSET FACERE ALIAM MEDIAM[1]
⟨d. xliv, q. 3⟩

Videtur quod non, quia inter immediata non potest esse medium; sed alique sunt species in universo immediate, sicut mixtum et elementum; ergo etc.

Propterea: species distinguuntur in universo secundum gradus perfectionis; sed gradus perfectionis sunt immediate se habentes ad invicem; ergo etc.

Oppositum videtur, quia post initium mundi videntur facte multe rerum species que non erant prius, et constat quod in medio aliquarum; ergo etc.

Hic dicunt aliqui quod impossibile est inter quascumque species proximas fieri aliquam speciem intermediam. Rationes eorum. Prima quia, VIII *Metaphysice*[2], species se habent ut numeri. Species autem numeri sic sunt immediate, quod impossibile est inter duas proximas esse aliam; ergo etc.

Secunda, quia natura multum plus abhorret vacuum specierum quam vacuum corporum. Si igitur impossibile est in uni-

3 q. 174a *marg.* D 4 immediata] mediata F 5 sed] autem *add.* P; immediate] in mediate F 7 species *om.* D 8 gradus... sed] *om.* D; perfectionis[2] *marg.* F *eadem manu*; immediate] in mediate F 10 post] prius D 12 in medio] immediate P 15 VIII/9. F 16 immediate] in mediate F 19 va-

1. Pietro d'Aquila *Sent.* I, d. 43, q. 2.
2. *Metaph.* VIII, c. 3 (1043b32-1044a11).

verso vacuum corporum propter connexionem universi, multo magis impossibile est vacuum inter duas species.

Aliis videtur aliud extremum: quod inter quascumque species universi possunt fieri non solum una vel due sed etiam infinite. Ratio prima, quia distinctio specierum possibilium accipitur secundum distinctionem ydearum vel ymitabilitates in Deo. Sed inter quasque ymitabilitates duas in Deo sunt infinite ymitabilitates, quia ydee nec sunt continue nec contigue, sicut inter puncta [*D 66rb*] figurata in linea; unde sicut inter quelibet duo puncta fieri possunt infinita, ita inter quaslibet duas ymitabilitates sunt infinite; igitur possunt fieri inter quascumque species alie species infinite corrispondentes eis. Et si dicatur eis quomodo hoc est possibile quod finitis extremis erit infinita distantia et infinita media inter illa: [*P 55rb*] dicunt quod hoc est possibile quasi in potentia. Exemplum: in uno scuto finto possunt fieri infiniti trianguli inter duos triangulos [*F 86va*] propter infinitatem linearum in potentia inter duas lineas datas; ergo etc.

Hoc est multum difficile in re, sive in quantitate naturali, quamvis hoc sit possibile in quantitate mathematica, secundum ymaginationem. Quantitas, nam, naturalis non dividitur in infinitum, sed continuum mathematicum in quantum huiusmodi.

Et ideo quia ista ultima opinio ponit nimis et contra rationem, prima autem videtur nimis artare potentiam divinam.

Doctor noster[3] tenet mediam viam quod inter aliquas species possunt fieri alie non infinite, et inter aliquas non, et hoc propter diversam connexionem aliquarum specierum in universo.

Ad rationes prime opinionis[4], «species se habent ut nume-

cuum *om.* F 25 yedearum *om.* D; ymitabilitates] imitabilitatem D 26 quasque] species universi possunt fieri non solum una vel due *add.* D; infinite] per *add.* P 27 ydee] ille D 28 inter] nec D 28-29 inter [2]... ita] *om.* D 30 fieri *om* D 31 species [2] *om.* D 32 quomodo] quod P 32-34 finitis... quasi] *om.* D 34 potentia] extra *add.* F 35 infiniti] infinita P; duos] duas P 38-39 in quantitate... possibile] *om.* F 40 quantitas] quantitatis PF 44 autem] unius *add.* D; artare] errare P 45 species *om.* FD 46 alie non] alia P 50 simile] similis specie P 55 sunt *om.* D 57 licet]

3. Cfr. Scoto, *Ord.*, I, d. 17, pars 2, q. 2 (t. V, 260-61).
4. *Supra*, ll. 13-17.

ri»: non est per omnia simile. Species, enim, numeri per unitatem individualem constituuntur; sed species rerum constituuntur per formas habentes latitudinem et aliquem graduum perfectionis.

Ad aliam[5], dico quod dato quod inter duas species sint factibiles alie que non sunt facte actu, non tamen est vacuum specierum, sicut dato quod extra istum mundum possit fieri alius mundus non est ibi propter hoc vacuum corporum, licet diceretur quod utrumque est Deo possibile.

Ad rationem alterius opinionis[6], dico quod non est verum inter quascumque ydeas sint ydee infinite, cum ydee distinguantur per comparationem ad creaturas possibiles; vel est petitio principii, quia probatur obscurum per obscurius.

Ad rationes principales[7], dicendum quod ambe solum concludunt inter aliquas species non possunt fieri alie, sed non probat de omnibus; breviter, hic nichil est scibile nobis.

vel P; diceretur] dicetur F 59 rationem] rationes F 60 quascumque] duas *add.* D 64 aliquas] duas F 65 de omnibus] argumentum D; hic] hoc P

5. *Supra*, ll. 18-21.
6. *Supra*, ll. 22-37.
7. *Supra*, ll. 4-9.

UTRUM DEUS POSSET FACERE MUNDUM MELIOREM[1]
⟨d. xliv, q. 4⟩

Videtur quod non, quia si posset et non faceret esset invidus, quod est inconveniens.

Item: perfectum non potest meliorari, quia perfectio non potest fieri additio. Sed mundus est perfectus iuxta illud *Genesis* 1.: igitur perfecti sunt celi et terra etc.[2].

Oppositum dicit Magister in littera[3].

Ad evidentiam questionis, sciendum quod universum licet mundus potest dupliciter intelligi. Uno modo prout comprehendit simul creatorem et creaturam totam; alio modo per universitatem creature solam. Et ad hoc isto secundo modo: dupliciter enim universitas creature potest considerari: quantum ad naturas creaturarum secundum se vel quantum ad ordinem et proportionem earum adinvicem; et secundum istos tres modos sunt tres articuli in ista questione. Primus: utrum mundus possit fieri melior accipiendo mundum primo modo. Secun-

3 q. 175a *marg.* D 8 igitur *om.* F; celi et terra] *om.* F 10 licet] vel F 12 creaturam] simul *add.* D 13 creature *om.* P 14 dupliciter] dicitur D 14-15 quantum... vel] *om.* P 17 ista *om.* F; illa D 21 ratio *om.* P 21-24

1. Tommaso d'Aquino 1, d. 44, q. 1, a. 2; Riccardo Middletown 1, d. 44, q. 1; Alessandro d'Alessandria 1, d. 44, q. 5; Gualtieri di Bruges 1, d. 44, q. 1; Giacomo di Metz 1, dd. 42-44, q. 4; Pietro Aureolo 1, d. 44, q. un.; Guglielmo di Pietro di Godino 1, d. 44, q. 1 e q. 2; Pietro d'Aquila 1, d. 44, q. 1; Guglielmo di Ockham 1, d. 44, q. un.

2. *Gen.* 2,1.

3. 1, d. 44, c. 1 (p. 303 sgg.).

dus: utrum accipiendo secundo modo. Tertius: utrum tertio.

De primo articulo, dicit unus et rationabiliter quod non, ratio quia nihil acceptum cum creatore facit maius aut melius, cum creator sit perfectionis infinite; et ideo nihil potest addi creatori quod reddat maius vel melius. Quod autem ita sit quod nihil acceptum cum creatore faciat maius vel melius probant sic: sicut se habet punctus ad lineam, ita creatura ad Deum; utrobique enim est comparatio finiti ad infinitum. Sed punctus [*F 86vb*] additus linee non facit maius; ergo etc.

Item: bono simpliciter infinito, idest omnibus modis, non potest esse melius; sed bonitas divina est simpliciter infinita: ergo etc.

Item: si bonitas creature addita bonitati creatoris faceret melius, sequeretur quod bonitas Dei cederet in partem, quia numquam ex duobus redditur maius vel melius nisi utrumque sit sicut pars respectu totius; sed hoc est inconveniens; ergo etc.

Contra hoc tamen sunt tres difficultates. Prima quia dictum est supra, quod non videtur intelligibile animam unam addi infinitis animabus, posito quod essent infinite et non faceret plus: ergo similiter hic.

Item: bonitas creature est quedam bonitas formaliter alia a bonitate divina; ergo addita ei facit plus et melius.

Item: semper plura bona paucioribus sunt meliora ceteris paribus.

Ad primam[4], dico quod non est simile de infinitate Dei [*D 66va*] et de infinitate animarum, quia omne bonum creatum est participans bonitatem, et ideo semper cedit in partem et potest sibi fieri additio que facit plus. Sed bonitas est simpliciter infinita, non participalis et ideo nihil potest sibi addi quod faciat ipsam meliorem.

Ad aliam[5], dato quod sit ibi alia et alia bonitas formaliter, tamen quia una illarum, scilicet bonitas creatoris, non cedit in partem: non potest meliorari.

maius... faciat] *om.* D 26 Deum] creatorem P; infinitum] finitum P 28 idest *om.* D 37 videtur] est F 47 que] non D; bonitas] Dei *add.* D 51 quia] in illis *add.* F; illarum] earum F 53 meliora] eligenda F 54

4. *Supra*, ll. 25-27, 36-39.
5. *Supra*, ll. 31-35, 40-41.

Ad aliam[6], eodem modo plura bona paucioribus sunt meliora quando alterum eorum est partiale non infinitum simpliciter; hic non est magna difficultas.

Sed de 2. articulo et 3. articulo[7] est dubium.

De 2., secundum quod consideratur universitas creature quantum ad naturas creaturarum secundum se, [*P 55va*] distinguitur ab aliquibus sic: quod nature ille vel sunt substantiales vel accidentales. Si considerantur quantum ad naturas substantiales, sic dicunt quod non possunt meliorari manentibus talibus naturis, quia natura substantialis uniuscuique rei consistit in indivisibili, nec potest intendi vel remitti.

Sed quantum ad naturas accidentales sic dupliciter. Uno modo sic, quod una meliorata melioraretur alia proportionaliter, et sic redderetur totum melius, quia cum hoc quod quelibet esset melior salvaretur optima proportio inter eas. Alio modo sic, quod una meliorata non melioraretur altera, et sic non redderetur totum universum melius, sed peius, quia tolleretur proportio et consonantia universi.

Primum dictum istius opinionis est dubium, scilicet quod natura substantialis creature non possit intendi vel minui; et est contra articulum condempnatum de anima Christi et anima Jude[8]; sed de hoc alias. Quod autem dicitur postea, quod una meliorata et alia non, non redderetur totum melius: non videtur verum, quia totum universum fuit in meliori dispositione in statu [*F 87ra*] innocentie quam sit modo, et illum statum ipse potest restituere; ergo etc.

Item: post iudicium erit melioratio in aliquibus creaturis,

alterum eorum] altera earum D 56 articulo[1] *om.* PD; articulo[2] *om.* P 57 consideratur] considerantur P; universitas] unitas D 58 naturas] speciales vel accidentales. Si considerentur unitas creature quantum ad naturas *add.* D; distinguitur] distinguuntur P 59 sunt *om.* P 62 natura *om.* P 64 sic *om.* FD 67-69 proportio... tolleretur] *om.* D 70 universi] universa P 74

6. *Supra*, ll. 42-43.

7. *Supra*, ll. 18-19.

8. Art. 147 (Mandonnet, Hissette; *CUP*: 124): «Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Judae» (Hissette, p. 227).

certum est, et in aliis non; et tamen ille status erit melior isto.

De tertio articulo dicitur quod est duplex ordo: unus partium universi et totius universi ad primum principem, alius partium universi adinvicem. Primus non potest meliorari, quia ordo totius universi et partium eius ad Deum est optimus. Optimum autem non potest meliorari.

Secundus etiam ordo meliorari non potest, quia optime proportionatus. Exemplum de cordis in psalterio bene concordatis, quarum si una intendatur non melioratur melodia et proportio, sed peioratur.

Sed contra primum[9] arguitur, quia ordo creature in Deum non videtur esse nisi tendentia eius in Deum; sed ista tendentia potest augeri, et sic meliorari; quia tendentia creature saltem rationalis in Deum quanto maior tanto melior; ergo et ordo meliorari potest.

Propterea, subiectio creature ad Deum potest meliorari in creaturis rationalibus; sed subiectio importat ordinem, quia habitudinem subiicentis; ergo etc.

Contra secundum[10], de ordine creaturarum adinvicem: certum est quod subiectio creaturarum aliarum inferiorum ad hominem meliorari potest, quia non sunt modo sic ei subiecte sicut nate sunt et sicut erant in statu innocentie; sed subiectio et superioritas important ordinem; ergo etc.

Dico ergo quod quantum mihi videtur, universum, et quantum ad naturas substantiales creaturarum, et quantum ad accidentales, et simul omnes et diversim alique et alique non, et quantum ad ordinem ipsarum ad Deum et ipsarum adinvicem, meliorari posset si Deo placeret.

Ad rationes. Ad primam[11], «si posset et non faceret esset invidus»: falsum est, quia invidia locum non habet nisi in creaturis, quarum bonum diminui potest vel secundum veri-

alias *om.* D 80 ille] iste F, *espunto manu rec.* 83 potest] est P 84 est optimus] optinuisset P 90 contra *add. marg.* F 91 nisi] in *add.* P; tendentia [1]] intendentia D; tendentia [2]] dependencia F 95 Propterea *om.* D 99 ad] ab F 106 ipsarum... et] *om.* D 107 Deo *om.* D 111 reputatio-

9. *Supra*, ll. 81-85.
10. *Supra*, ll. 86-89.
11. *Supra*, ll. 4-5.

tatem vel secundum reputationem ex comparatione ad bonum alterius; quod est Deo impossibile.

Ad aliam [12], «perfectum non potest meliorari»: verum est perfectum infinitum sicut Deus, sed perfectum finito modo
115 bene potest meliorari.

Ad aliud [13], «optimi est optima adducere»: verum est. Mundus aut optimus est quando fit, vel est iuxta divinum beneplacitum, licet in se posset meliorari, ut dictum est.

nem] existimatione F 112 est] in *add.* FD 113 Aliam] aliud F 113-115 meliorari. verum est... bene potest] *om.* FD 116 adducere] producere F

12. *Supra*, ll. 6-8.
13. *Supra*, l. 9.

BIBLIOGRAFIA

A. TESTI

1. *Manoscritti*

Adam Goddam (Woodham), *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15892.*
Alexander de Alexandria, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15859.*
Franciscus Baconis, OC, *In IVor Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15374.*
Franciscus de Mayronis, *In I Sententiarum*, Milano Ambr. *H 85 Sup.*
Franciscus de Marchia, *Reportatio In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 3071.*
Gualterus de Brugis, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 3085A.*
Guillelmus de Ware, *Reportatio In I Sententiarum*, Milano Ambr. *C 78 Inf.*
Guillelmus Petri de Godino, *Reportatio In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 17266.*
Hugo de Sancto Caro, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 3406.*
–, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 3073.*
–, *In I Sententiarum*, Padova, Bibl. Univ. *853.*
Hugo de Novocastro, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15864.*
–, *In I Sententiarum*, Firenze Laur. *Plut. 30 dext. 2.*
–, *In I Sententiarum*, Danzig, Staatsbibl. *1969.*
Hugolinus de Urbeveteri, *In IVor Sententiarum*, Milano, Ambr. *C 273 Inf.*
–, *In I Sententiarum*, Milano, Ambr. *H 201 Inf.*
Jacobus Metensis, *In I,II et IV Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 12331.*
Johannes de Ripa, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15369.*

Johannes PP. XXII, Sermo *Deus autem rex noster ante saecula operatus est salutem*, Paris B.N. *f. lat. 3290*.
Petrus Aureoli, *In I Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15363*.
Raimundus Lullus, *Quaestiones super Sententias P. Lombardi*, Paris B.N. *f. lat. 16117*.
Richardus Fitzralph, *Quaestiones in IVor Sententiarum*, Paris B.N. *f. lat. 15853*.

2. *A stampa*

Adam Goddam, *Quaestiones in IVor Sententiarum*, Parisiis, Cranton, 1512.
Aegidius Romanus, *In I Sententiarum*, Venetiis, her. Scoti, 1521.
–, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar 1929.
Alanus Anglicus, *Regulae de Sacra Theologia*, PL CCX, coll. 617-687.
Albertus Magnus, *In I Sententiarum*, *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol. XXVI, Paris 1895.
–, *In III Sententiarum*, ivi, vol. XXVIII, Paris 1894.
–, *Summa Theologiae*, ivi, vol. XXXI, Paris 1895.
Alexander Halensis, *Summa Theologica*, 4 voll., Quaracchi 1924-48.
–, *Glossa in IVor l. Sententiarum*, 4 voll., Quaracchi 1951-57.
Alphonsus Vargas Toletanus, *In I Sententiarum*, Venetiis, Th. de Spilimbergo, 1490 [anast. Meridien Gravure, 1952].
Alvarus Pelagius, *De planctu ecclesiae*, Lugduniiv 1517.
Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, in *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, vol. II, Roma 1940.
Bernardus de Botono Parmensis, *In Decretalium libros*, Venetiis 1584.
Bernardus Clarevallensis, *De consideratione ad Eugenium papam*, in *Opera omnia*, ed. Leclercq-Rochais, vol. III, Roma 1963.
Bonaventura de Bagnorea, *In I Sententiarum*, *Opera omnia*, t. I, Quaracchi 1882.
–, *In II Sententiarum*, ivi t. II, 1885.
–, *Breviloquium*, ivi t. V, 1891.
Chartularium Universitatis Parisiensis, ed. H. Denifle e E. Chatelain, Paris 1889-97.
Conradus de Montepuellarum, *Oeconomica*, ed. S. Krüger, *MGH Staatsschriften* III, Stuttgart, VI/I, 1973, VI/II, 1977.
Durandus a Sancto Porciano, *In P. Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum Libri IIII*, Venetiis, Guerra, 1571 [anast. Gregg, Ridgewood, 1964].
Franciscus de Mayronis, *Super IVor Sententiarum*, Venetiis, her. Scoti, 1520.
Gabriel Biel, *Collectorium circa IV l. Sententiarum*, ed. W. Werbeck e U. Hoffmann, vol. I, Tübingen 1973.
Gerardus Senensis, *In I librum Sententiarum doctissimae quaestiones*, Patavii 1598.

Gilbertus Porretanus, *In Boethii De Trinitate*, PL LXIV, coll. 1255-1300.
Gratianus, *Decretum, sive Concordantia discordantium canonum*, ed. Friedberg, Leipzig 1922.
Gregorius Ariminensis, *Super I et II Sententiarum*, Venetiis 1522 [anast. St. Bonaventure 1955].
Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. I, Quaracchi 1980, lib. 2, Quaracchi 1982.
–, *Lectura super I et II Sententiarum*, ed. A. Trapp e V. Marcolino, t. III, Berlin-New York 1984.
Guillelmus de Ockham, *Opera politica*, vol. I, ed. H.S. Offller, Mancunii 1974 (II ed.); vol. II, ed. J. Sikes ed H.S. Offler, ivi 1956; vol. III, ed. H.S. Offler, ivi 1961.
–, *Summa Logicae*, ed. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, St. Bonaventure 1974.
–, *In I Sententiarum*, ed. G. Gál, S. Brown, G. Etzkorn, F. Kelley, 4 voll., St. Bonaventure 1967-79.
–, *Quodlibeta Septem*, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure 1980.
–, *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, in Goldast, *Monarchiae S. Romani Imperii*, t. II, Francofordiae, Hoffmann, 1614 [anast. Torino 1959].
Guillelmus Petri de Godino, *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*, ed. in W.D. Mc Cready, *Theory of papal Monarchy*.
Hannibaldus de Hannibaldis, *Super I Sententiarum*, ed. in Thomae Aquinatis *Opera omnia*, ed. Vivès, t. XXX, Paris 1878, pp. 1-251.
Henricus Gandavensis, *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnis*, ab J. Basio Ascensio [Parisiis] 1516.
Henricus de Segusio (Card. Hostiensis), *In Decretalium libros Commentaria*, Venetiis 1631 [anast. Torino, 1965].
Hervaeus Natalis Brito, *In IVor Sententiarum Commentaria*, Parisiis, Moreau, 1647 [anast. Gregg, Farnborough, 1966].
Hugo de Sancto Caro, q. *Utrum Deus possit omnia* (Sent. I d. 42 q. 1), ed. in E. Randi, *Potentia Dei conditionata*.
Hugo a Sancto Victore, *De sacramentis christianae fidei*, PL CLXXVI, coll. 173-618.
–, *Libellus de potestate et voluntate Dei*, PL CLXXVI, coll. 839-842.
Hugolinus de Urbeveteri, *Commentarium in IV l. Sententiarum*, ed. W. Eckermann, t. I, Wurzburg 1980.
Isidorus Hispalensis Ep., *Ethymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W.M. Lindsay, Oxford, Clarendon, 1962.
Jacobus Capocci (de Viterbo), *De regimine christiano*, ed. Arquilliere, Paris 1926.
–, *Disputatio secunda de Quolibet*, ed. E. Ypma, Wurzburg 1969.
Johannes PP. XXII, *Epistula ad Edoardum regem* (26 agosto 1335), ed. in Pelzer, *Les 51 articles*.
Johannes Andreae, *In Extravagantes Iohannis XXII... commentaria*, Venetiis 1584.

Johannes Baconthorpius, *Doctoris Resoluti Io. Bachoni in IVor libros Sententiarum quaestiones*, Cremonae 1618.
Johannes Buridanus, *In Metaphisicam Aristotelis Quaestiones*, Parisiis, Io. Basio Ascensio, 1518.
Johannes Duns Scotus, *Opera omnia... editio nova*, Parisiis, Vives, 1891-95 [anast. Westmead, Farnborough, Hants 1969].
–, *Ordinatio*, l. I, *Opera omnia*, ed. Balič, t. IIVI, Roma 1950-63.
Johannes Eckius, *In I librum Sententiarum Annotatiunculae*, ed. W.L. Moore, Leiden 1976.
Johannes Parisiensis (Quidort), *Reportatio in I Sententiarum*, ed. J. P. Müller, Roma 1961 (*Anal. Anselm.* XLVII).
Johannes Major, *In I Sententiarum*, Parisiis, E. Stephanus, 1510.
Nicholas Oresme, *Le livre du Ciel et du Monde*, ed. A. Menut e A.J. Denomy, Madison 1968.
Opicinus de Canistris, *De praeminentia spiritualis imperii*, ed. in R. Scholz, *Unbekannte*, vol. II.
Petrus Abaelardus, *Introductio ad Theologiam*, PL CLXXVIII, coll. 979-1113.
–, *Theologia Christiana*, PL CLXXVIII, coll. 1113-1329.
Petrus de Aquila, *In IVor l. Sententiarum*, ed. C. Paolini, I-III, Recco 1907, IV, Levanto 1909.
Petrus de Atarrabia (de Navarra), *Scriptum super I Sententiarum*, ed. P. Sagués Azcona, 2 voll., Madrid 1974.
Petrus Damiani, *De divina omnipotentia*, PL CXLV, coll. 595-622.
Petrus Lombardus, *Sententiae in IVor l. distinctae*, Quaracchi, vol. I, parte II, 1971.
Petrus a Palude, *Tractatus de potestate papae*, ed. P.T. Stella, Zurich 1966.
Petrus de Tarantasia, *Innocentii PP. V in IV libros Sententiarum Commentaria*, Tolosae, Colomerio, 1652 [anast. Gregg, Ridgewood, 1964].
Petrus de Trabibus, q. *Utrum Deus possit plura facere* (Sent. I, d. 43, q. 3), ed in G. Gál, *Petrus de Trabibus*.
Raimundus Lullus, *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum...*, in *Opera*, t. IV, Moguntiae 1729.
Richardus de Mediavilla, *Super IVor libros Sententiarum Quaestiones subtilissimae... Quolibeta quaestiones LXXX continents*, Brixiae, V. Sabbio, 1591, 2 voll.
Robertus Holkot, *Quaestiones super IVor l. sententiarum*, Lugdunii, J. Trechsel, 1497.
Thomas de Aquino, *Opera omnia, Indicis Thomisticis Supplementum*, Stuttgart 1980, 7 voll.
–, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1882 ss.
–, *In I Sententiarum*, *Opera omnia*, ed. Vivès, vol. VII, Paris 1873.
Thomas de Argentina, *Commentaria in III libros Sententiarum*, Venetiis 1564 [anast. Gregg, Ridgewood, 1965].

Thomas Bradwardinus, *De causa Dei contra Pelagium*, Londinii, J. Billium, 1618.
–, *De futuris contingentibus*, ed. in J.F. Genest, *Le 'De futuris contingentibus'*.
Thomas Buckingham, *Magistri Ioannis* [sic] *Bokinkam opus in quattor* [sic] *libros sententiarum*, Parisiis 1505.
Thomas Sutton, *Quodlibeta*, ed. M. Schmaus, München 1965.

B. STUDI

Almagno, R.S. - Harkins, C.L., eds., *Studies Honoring I.C. Brady OFM*, New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1976.
Amoros, L., *Hugo von Novo Castro OFM und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen*, «Franziskanische Studien» XX (1933), pp. 177-222.
Ashley, K., *Divine Power in the Chester Cycle and Late Medieval Thought*, «Journal of the History of Ideas» XXXIX (1978), pp. 387-404.
–, *Chester Cycle and Nominalist Thought*, «Journal of the History of Ideas» XL (1979), p. 477.
Balon, J., *Grand Dictionnaire de Droit du Moyen Age*, *Ius Medii Aevi* 5, fasc. 1, Namur 1972.
Bannach, K., *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei W. von Ockham*, Wiesbaden 1975.
Baudry, L., *Le Tractatus de Principiis Theologiae attribue à Guillaume d'Ockham*, Paris 1936.
–, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris 1958.
Beonio-Brocchieri Fumagalli, Mt., *Durando di san Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del Commento alle Sentenze*, Firenze 1969.
– (ed.), *La chiesa invisibile. Progetti di riforma politico-religiosa nel basso medioevo*, Milano 1978.
Benson, R.L., *Plenitudo potestatis. Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, «Studia Gratiana» XIV (1968), pp. 193-217.
Bettoni, E., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padova 1950.
–, *Duns Scoto, filosofo*, Milano 1966.
Beumer, J., *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, «Franziskanische Studien» XXXVI (1954), pp. 137-171.
Bianchi L., *L'errore di Aristotele*, Firenze 1984.
Boehner, Ph., *Collected Articles on Ockham*, St. Bonaventure 1957.
Borchert, E., *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik*, Münster (Beiträge XXXV, 4-5) 1940.
–, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, 2 voll., Münich-Paderborn-Wien 1974.
Bottin, F., *La scienza degli occamisti*, Rimini 1983.

Brampton, C.K., *Personalities at the Process against Ockham at Avignon,* 1324-26, «Franciscan Studies» XXVI (1966), pp. 4-25.
Busa, R., *Ordo dans l'oeuvre de st. Thomas d'Aquin*, in *Ordo. Atti del II Colloquio del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 1982, vol. I, pp. 59-184.
Carlyle, R.W. - Carlyle, A.J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. V, Edinburgh-London 1928, tr. it. Bari 1967, vol. III.
Clark, D.W., *Ockham on Human and Divine Freedom*, «Franciscan Studies» XXXVIII (1978), pp. 122-60.
Combes, A., *La métaphysique de Jean de Ripa*, «Miscellanea Mediaevalia» II (1963), pp. 543-557.
Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. III, Baltimore 1959.
Courtenay, W.J., *Covenant and Causality in Pierre d'Ailly*, «Speculum» XLVI (1971), pp. 94-119.
–, *The King and the Leaden Coin: the Economic Background of the 'Sine Qua Non' Causality*, «Traditio» XXVIII (1972), pp. 185-209.
–, *Nominalism and Late Medieval Thought. A Bibliographical Essay*, «Theological Studies» XXIII (1972), pp. 716-34.
–, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini On Whether God can Undo the Past*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» XXXIX (1972), pp. 224-256 e XL (1973), pp. 147-174.
–, *The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism*, «Harvard Theological Review» LXVI (1973).
–, *Necessity and Freedom in Anselm's Conception of God*, in *Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury*, «Analecta Anselmiana» IV/2 (1975), pp. 39-64.
–, *Nominalism and Late Medieval Religion*, in Oberman-Trinkhaus, eds., *The Pursuit of Holiness*, pp. 26-59.
–, *Ockhamism among the Augustinians: the Case of Adam Wodeham, Festschrift Zumkeller*, «Scientia Augustiniana», Würzburg 1975, pp. 266-75.
–, *Adam Wodeham. An Introduction to his Life and Writings*, Leiden (*Studies in Medieval and Reformation Thought* XXI), 1978.
–, *Late Medieval Nominalism Revisited: 1972-1892*, «Journal of the History of Ideas» XLIV (1983), pp. 159-164.
–, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, in T. Rudavsky, ed., *Divine Omniscience*, pp. 243-70.
Dal Pra, M., *Nicola di Autrecourt*, Milano 1952.
–, *Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale*, Bari 1976.
–, *Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica*, in Beonio-Brocchieri Fumagalli, ed., *La chiesa invisibile*, pp. 229-42.
Dales, R.C., *The De-animation of the Heavens in the Middle Ages*, «Journal of the History of Ideas» XLI (1980), pp. 531-550.
Davis, C.T., *Ockham and the Zeitgeist*, in Oberman-Trinkhaus, eds., *The Pursuit of Holiness*, pp. 59-65.

Decker, B., *Die Gotteslehre des Jakob von Metz*, Münster (*Beiträge* XLII, 1) 1967.
De Muralt, A., *Epoché – Malin génie – théologie de la toute-puissance divine*, «Studia Philosophica» XXVI (1966), pp. 159-91.
–, *Kant, le dernier occamien*, «Revue de métaphysique et de morale» 1 (1975), pp. 32-53.
Desharnais, R.P., *The history of the distinction between the absolute and the ordained powers of God and its influence on Martin Luther*, Washington, Catholic University of America (diss. inedita), 1966.
Dettloff, W., *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster (Beiträge XL, 2) 1963.
De Wulf, M., *Histoire de la Philosophie Médiévale*, t. III, Paris 1947 (VI ed.).
Dillenberg, J., *God Hidden and Revealed*, Philadelphia 1953.
Dolcini, C., *Il pensiero politico di Michele da Cesena*, Faenza 1977.
– ed., *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna 1983.
Duhem, P., *Etudes sur Leonardo da Vinci*, Paris 1906-13.
Elie, H., *Le complexe significabile*, Paris 1936.
Fakhry, M., *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958.
Feckes, C., *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biels und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Münster (Beiträge, VII) 1925.
Fisher, J., *Hughues of St. Cher and the Development of Medieval Theology*, «Speculum» XXXI (1956), pp. 57-62.
Gál, G., *Petrus de Trabibus on the Absolute and Ordinate Power of God*, in R.S. Almagno - C.L. Harkins, *Studies Honoring I.C. Brady, OFM*, pp. 283-292.
Garcia, M.F., *Lexicon Scholasticum Philosophicum Theologicum*, Quaracchi 1909.
–, *De vita et doctrina b. Iohannis Duns Scoti*, Quaracchi 1914.
Genest, J.F., *Le 'De futuris Contingentibus' de Thomas Bradwardine*, «Recherches Augustiniennes» XIV (1979), pp. 249-336.
Ghisalberti, A., *Guglielmo di Ockham*, Milano 1972.
–, *Introduzione a Ockham*, Bari 1976.
–, *Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, Milano 1975.
Gillon, L.B., *La grace incrée chez quelques théologiens du XIVe siècle*, «Divinitas» XI (1967), pp. 671-80.
Gilson, E., *La philosophie au Moyen Age*, Paris 1952 (tr. it. *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1973).
–, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.
–, *Index Scolastico-Cartesien*, Paris 1979.
Glorieux, P., voce *Sentences*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV - 2, coll. 1860-64.
Grabmann, M., *Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i.B., 1933.

–, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie des Wissenschaften (Phil. Hist. Abteil.)*, München 1934.
–, *Die Erörterung der Frage, ob die Kirche besser durch einen guten Juristen oder durch einen guten Theologen regiert werde*, in *Eichmann Festschrift*, Paderborn 1940.
–, *Geschichte der scholasticshen Methode*, tr. it. *Storia del metodo scolastico*, Firenze 1982.
Grant E., *Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution*, «Journal of the History of Ideas» XXIII (1962).
–, *Medieval Explanations and Interpretations of the dictum that 'Nature Abhorrs a Vacuum'*, «Traditio» XXIX (1973).
–, *The Condemnation of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages*, «Viator» X (1979), pp. 211-244.
–, *Physical Science in the Middle Ages*, Cambridge 1971, tr. it. *La scienza nel Medioevo*, Bologna 1983.
Gregory, T., *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, «Giornale Critico di Filosofia Italiana» LV (1974), pp. 477-516.
–, *La trompérie divine*, «Studi Medievali», III serie, XXIII (1982), pp. 519-27.
Grzondziel, E., *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Breslau 1926.
Guelluy, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Paris 1969.
Guerlac, H., *Theological Voluntarism and Biological Analogies in Newton's Phsical Thougth*, «Journal of the History of Ideas» XLIV (1983), pp. 219-29.
Hamm, B., *Promissio. Pactum. Ordinatio. Freiheit in Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen 1977.
Heynck, *Der Skotist Hugo de Novocastro OFM. Ein Bericht über den Stand der Forschung zu seinem Leben und zu seinem Schrifttum*, «Franziskanische Studien» XLIII (1961), pp. 244-70.
Hillgart, J.N., *Lull and Lullism in XIVth Century France*, Oxford 1971.
Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
Hocédez, E., *Richard de Middleton*, Louvain 1925.
Hochstetter, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin 1927.
Iserloh, E., *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg 1974, tr. it. *Lutero e la Riforma*, Brescia 1977.
Jacob, E.F., *Essays in the Conciliar Epoch*, Manchester 1953.
Jolivet, J., *Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV e siècle*, in *Peter Abelard, Proceedings of*

the Int. Conference, Louvain, May 1971, «Mediaevalia Lovaniensia» I/2, Louvain 1974, pp. 163-78.
Kantorowicz, E., *Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Medieval Origins*, «Harvard Theological Review» XLVIII (1955), pp. 65-91.
–, *The King's Two Bodies*, Princeton 1957.
Keen, M.H., *The Political Thought of the XIVth Century Civilians*, in Smalley, ed., *Trends in Medieval Political Thought*, pp. 105-126.
Kennedy, *Philosophical Scepticism in England in the Mid-Fourteenth Century*, «Vivarium» XXI (1983), pp. 35-37.
Klein, J., *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus*, Paderborn 1913.
Koch. J., *Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozess*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» VII (1935), 353-80; VII (1936), 79-93 e 168-87.
Koyré, A., *Le vide et l'espace infini au XIV e siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» XXIV (1949).
Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. eds., *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.
Lang, A., *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastiken des 14. Jahrhunderts*, Münster 1930 (Beiträge XX, 1-2).
Leff, G., *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957.
–, *Gregory of Rimini*, Manchester 1961.
–, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester 1975.
Le Goff, J., *Il meraviglioso ed il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari 1983.
Lewis, E., *Organic Tendencies in Medieval Political Thought*, «American Political Science Review» XXXII (1928), pp. 849-76.
Lottin, O., *Psychologie et Morale au XII et XIII siècles*, I, Paris 1942.
–, *Les vertus morales infuses dans l'ecole franciscaine au début du XIVe siècle*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» XVIII (1951), pp. 106-27.
Lovejoy, A.O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard 1936, tr. it. *La grande catena dell'Essere*, Milano 1981.
McCord Adams, M., *Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William of Ockham*, «Traditio» XXVI (1970), pp. 389-98.
McCready, W.D., *The Theory of Papal Monarchy in the XIVth Century: The Tractatus De Causa Immediata Ecclesiasticae Potestatis of Guillaume de Pierre Godin OP*, Toronto 1982.
McGrade, A.S., *The Political Thought of William of Ockham*, London - New York, 1974.
McIlwain, Ch. ed., *The political work of James I*, London 1918.
Mâle, E., *L'art religieuse du XIIe au XVIIe siècle*, Paris 1960.
Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 voll., Louvain 1908-11.

Mangenot, A., voce *Hugues de saint-Chér*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII-1, Paris 1927, coll. 221-239.
Mariani, U., *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957.
Marrone, J., *The Absolute and Ordained Powers of the Pope: A Quodlibetal Question of Henry of Ghent*, «Mediaeval Studies» XXXV (1974), pp. 7-27.
Michalski, K., *La philosophie au XIVe siècle*, Frankfurt 1969.
Miethke, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.
Minges, P., *Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, Quaracchi 1930.
Moody, E.A., *Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt*, «Franciscan Studies» VII (1947), pp. 113-146.
–, *Ockham and Aegidius of Rome*, «Franciscan Studies» IX (1949), pp. 417-42.
–, *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Los Angeles 1975.
Moonan, L., *St. Thomas on Divine Power*, in *Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di san Tommaso*, Roma-Napoli 1974, vol. III, pp. 366-407.
–, *Impossibility and Peter Damiani*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» LXII (1980), pp. 146-63.
Nardi, B., *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma 1952.
Oakley, F., *Medieval Theories of Natural Law: Ockham and the Significance of Voluntarist Tradition*, «Natural Law Forum» VI (1961), pp. 65-83.
–, *Christian Theology and the Newtonian Science: the Rise of the Concept of the Laws of Nature*, «Church History» XXX (1961), pp. 445 ss.
–, *Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God: Another Note on the Theology of Nominalism*, «Harvard Theological Review» LVI (1963), pp. 59-73.
–, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven 1964.
–, *Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King*, «Journal of the History of Ideas» XXIX (1968), pp. 323-46.
Oberman, H.A., *Archibishop T. Bradwardine, a XIVth Century Augustinian*, Utrecht 1958.
–, *Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Reinassance*, «Harvard Theological Review» LIII (1960), pp. 47-77.
–, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids (Mich.), 1967.
–, *The Shape of Late Medieval Thought: the Birthpangs of the Modern Era*, in Oberman - Trinkhaus, eds., *The Pursuit of Holiness*, pp. 3-25.

–, *XIVth Religious Thought: a Premature Profile*, «Speculum» LI (1978), pp.
–, *Masters of Reformation*, Cambridge 1981, tr. it. *Maestri della Riforma*, Bologna 1982.
Oberman, H.A., ed., *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zu Reformation*, Berlin 1981 (*Spätmitt. u. Reformation, Tex. u. Untersuch. 20*).
Oberman, H.A. e Trinkhaus, Ch., eds., *The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1975.
Paqué, R., *Das Pariser Nominalistenstatut zur Entstehung des Realitätsbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin 1970.
Parodi, M., *Il linguaggio delle proportiones nella distinctio prima di Giovanni di Mirecourt*, «Rivista di Storia della Filosofia», n.s., XXXIX (1984), pp. 657-686.
Pasztor, E., *Una raccolta di sermoni di Giovanni XXII*, «Bollettino dell'Archivio Paleografico Italiano» II (1956-7), pp. 265-81.
Pelzer, A., *Les 51 articles de Guillaume d'Ockham censurés en Avignon en 1326*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» XVIII (1922), pp. è
Pernoud, M.A., *Innovation in Ockham's references to the potentia Dei*, «Antonianum» XLV (1970), pp. 65-97.
–, *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham*, «Antonianum» XLVII (1972), pp. 69-95.
Prentice, R., *Primary Efficiency and its Relation to Creation, infinite Power and Omnipotence in the Metaphysics of John Duns Scotus*, «Antonianum» XL (1965), pp. 395-441.
Preti, G., *Saggi filosofici*, Firenze 1976, 2 voll.
Randi, E., *Baconthorpe politico*, «Acme» XXV (1982), pp. 127-52.
–, *Potentia Dei conditionata. Una questione di Ugo di saint-Chér sulla onnipotenza divina*, «Rivista di Storia della Filosofia», n.s., XXXIX (1984), pp. 521-36.
–, *La vergine e il papa. Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel XIV secolo*, «History of Political Thought», V (1984), pp. 425-45.
Reina, M.E., *L'ipotesi del casus supernaturaliter possibilis in Giovanni Buridano*, in *La filosofia della natura...*, pp. 683-90.
Remnant, P., *Peter Damian: Could God Change the Past?*, «Canadian Journal of Philosophy» VIII (1978), pp. 259-68.
Rivière, J., *Sur l'expression 'papa-Deus' au Moyen Age, Misc. Fr. Ehrle*, II, Roma 1924, pp. 276-89.
Robson, J.A., *Wyclif and the Oxford Schools*, Cambridge 1961.
Royse, J.R., *Nominalism and Divine Power in the Chester Cycle*, «Journal of the History of Ideas» XL (1979), pp. 475-76.
Royer, J.P., *L'Eglise et le Royaume de France au XIVe siècle d'après le Songe du Verger*, Paris 1969.
Rudavsky, T. (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985.

Scholz, R., *Die Publizistik zur Zeit Phillips des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart 1903.
–, *Unbekannte kirchenpolistische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayerns (1327-54)*, 2 voll., Roma 1911-14.
Schulze, M., *'Via Gregorii' in Forschung und Quellen*, in H.A. Oberman, ed., *Gregor von Rimini*, pp. 1-126.
Schwamm, H., *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck 1934.
Scott, T.K., *Nicholas of Autrecourt, Buridan and Ockhamism*, «Journal of the History of Philosophy» IX (1971), pp. 15-41.
Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, 2 voll.
Smalley, B., ed., *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford 1965.
Sorabji, R., *Time creation and the continuum*, London 1983.
Teetaert, A., voce *Newcastle (Hughues de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI-1, Paris 1931, coll. 326-27.
–, voce *Scotellus di Tonnaparte*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XIV-2, Paris 1941, coll. 1930-31.
Tierney, B., *Origins of papal infallibility*, 1150-1350, Leiden 1972.
Tierney B., e Linehan, P., eds., *Authority and Power. Studies... presented to Walter Ullmann*, Cambridge 1980.
Trapp, D., *Augustinian Theology of the 14th Century*, «Augustiniana» VI (1956), pp. 146-274.
Valois, N., voce *Jacques Duèse*, in *Histoire Littéraire de la France*, XXXIV (1915), pp. 391-630.
Van Neste, R.J., *A Reappraisal of the Supposed Skepticism of John Mirecourt*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» XLIV (1977), pp. 101-26.
Vignaux, P., voce *Nominalisme, Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI-1, Paris 1930, coll. 717-84.
–, *Justification et predestination au XIVe siècle*, Paris 1934.
–, *Nominalisme au XIVe siècle*, Paris 1948.
–, *De saint Anselme à Luther*, Paris 1976.
–, *La problematique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels?*, «Revue Philosophique de Louvain» LXXV (1977), pp. 293-331.
Watt, J.A., *The Use of the Term 'Plenitudo Potestatis' by Hostiensis*, in *Proceedings of the 2nd Int. Congress of Medieval Canon Law*, Roma 1965, pp. 162-87.
–, *The Theory of Papal Monarchy in the XIIIth Century. The Contribution of the Canonists*, New York - London 1965.
–, *Hostiensis on 'Per Venerabilem'*, in Tierney-Linehan, eds., *Authority and power*, pp. 99-113.
Weijenborg, R., *La charité dans la première théologie de Luther*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» XLV (1950), pp.
Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, I: *Johannes Duns Scotus*, Wien 1881.

Wertz, D., *The Theology of Nominalism in the English Morality Plays*, «Harvard Theological Review» LIX (1966), pp. 371-74.
Wilks, M.J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge 1963.

INDICE DEI NOMI

Adam Woodham, 69 n. 32
Agostino d'Ippona, 1, 22, 47
Agostino Trionfo d'Ancona, 91 n. 13
Ailly, P. d', 120 e n. 30, 121 e n. 34
Alano di Lilla, 52 n. 3
Alberto Magno, 18 n. 12, 19 e n. 19, 20, 29 n. 45, 36-39, 41, 42, 58, 60, 61
Alberto di Sassonia, 111
Alessandro di Hales, 19, 23 e n. 32, 26, 30, 35 e n. 61, 55 n. 10, 128
Alfredo Gonteri, 127
Almagno, R.S., 14 n. 5
Altensteig, J., 120 e n. 32
Ambrogio, 33
Amoros, L., 125-30
Andrea di Novocastro, 126
Anselmo d'Aosta, 22, 23 e n. 31, 26, 27, 30, 31 e n. 49, 48 e n. 93, 52 n. 3
Aristotele, 1, 2, 26, 112
Ashley, K., 52 n. 3

Balič, C., 54 n. 7, 57 n. 13, 63 n. 24
Balon, J., 33 n. 54
Bannach, K., 65 n. 28, 71 n. 37, 74 n. 44
Baudry, L., 4 n. 9, 26 n. 39, 66 e n. 26
Bellarmino, R., 52 n. 3
Benedetto XII, papa, 114
Bennett, J., 51 n. 2
Beonio Brocchieri Fumagalli, M.T., 3 n. 6, 12, 113 n. 11
Bernardo d'Arezzo, 111
Bernardo de Botono di Parma, 34 n. 57
Bernardo di Chiaravalle, 52 n. 3, 94 e n. 17
Bianchi, L., 3 n. 6, 12, 44 n. 83
Biel, G., 68 e n. 30, 73 e n. 42, 80 n. 54, 120 e n. 30, 121 e n. 33
Bigalli, D., 120 n. 30
Bodin, J., 11, 81 n. 55
Boehner, Ph., 5 n. 9, 70 n. 33
Boezio, A.M.S., 1, 2 n. 3, 24, 79
Boh, I., 17 n. 10
Bonaventura da Bagnoregio, 19 e nn. 17-18, 32 e n. 52, 36, 37 n. 66, 55 e n. 11, 61, 98, 128
Borchert, E., 15 n. 7, 16 n. 10, 18 n. 12
Borges, J.L., 1, 12
Bottin, F., 111 n. 8
Brampton, C.K., 74 n. 44, 110 n. 4, 114 n. 15, 115 n. 20
Brown, S., 70 n. 33
Burkhardt, H., 123 n. 38
Busa, R., 12, 33 n. 54
Buytaert, E.M., 5 n. 9

Calcidio, 2 n. 2
Calvino, G., 11
Cardini, F., 12, 128 n. 16
Carlo V (il Saggio), Re di Francia, 53 n. 4
Carlyle, A.J., 58 n. 17
Carlyle, R.W., 58 n. 17

Chaucer, G., 54 n. 5
Chinol, E., 117 n. 26
Clark, D.W., 14 n. 6, 105 n. 2, 110 n. 4
Clarke, S., 11
Coleman, J., 12
Copleston, F., 4 n. 9, 26 n. 39, 66 e n. 26
Corrado di Megenberg, 93 n. 16
Cotroneo, G., 81 n. 55
Courtenay, W.J., 5-6 n. 9, 7 n. 13, 11 n. 16, 12, 17 n. 10, 18 n. 12, 20 nn. 20-21, 22 n. 30, 26 n. 40, 29 n. 45, 37 n. 66, 44 n. 81, 55 n. 10, 56 n. 12, 57 n. 14, 59 n. 18, 66 n. 28, 74 nn. 44-45, 75 n. 48, 78 n. 52, 79 n. 53, 93 n. 15, 95 n. 21, 107 nn. 1-2, 109, 110 n. 4, 112 n. 11, 113 n. 11, 115 n. 21, 116 nn. 22-23, 120 n. 30, 121 n. 34
Cousin, V., 14 n. 4
Cremascoli, G., 22 n. 29

Dales, R.C., 111 n. 7
Dallera, O., 2 n. 1
Dal Pra, M., 12, 110 n. 5
Davies, J., 118 e n. 28
Delorme, F., 125 n. 1
Denomy, A.J., 111 n. 9
Descartes (Cartesio), R., 10, 121
Desharnais, R.P., 16 n. 10
Dettloff, W., 61 n. 21, 71 n. 36, 73 n. 41, 116 nn. 23 e 25, 129 e n. 19
Dillenberg, J., 121 n. 36
Dolcini, C., 87 n. 5, 90 n. 12, 117 n. 26
Domenico di Guzman, 36
Dondaine, H., 40 e n. 71
Doucet, V., 128 n. 16
Duhem, P., 43 e n. 80
Durando di San Porziano, 28 n. 43

Eck, J., 103 n. 39
Eckhart, 10, 120 n. 30
Edoardo II, re d'Inghilterra, 114 n. 15
Egidio Romano, 26, 44 n. 81, 91 e n. 13, 92, 93 n. 15
Egler, A., 120 n. 30
Einstein, A., 1
Elie, H., 126 e n. 4
Eliot, T.S., 11
Elze, R., 65 n. 25
Enrico di Gand, 30, 32, 37 n. 66, 44 n. 81, 60, 61, 62, 73, 88, 93, 94 e n. 19, 98
Enrico di Susa (Cardinal Ostiense), 34 e nn. 57-58, 35 n. 59, 55 n. 10
Ermanno de Scildis, 91 n. 13
Eustochio, 24

Feckes, C., 5 n. 9
Federico II Hohenstaufen, 3
Fell Smith, C., 54 n. 5
Feltrin, P., 3 n. 6
Fischer, J., 18 n. 12
Fliche, A., 51 n. 1
Francesco di Marchia, 127
Francesco di Meyronnes, 47 n. 90, 83 e n. 62, 95-100, 127, 128
Franck, S., 11, 119-20 n. 30
Friedberg, C., 33 n. 55

Gál, G., 14 n. 5, 20 nn. 20-21, 56 n. 12, 67 n. 29, 70 n. 33, 71 n. 37
Garcia, F., 60 n. 19
Genest, J.F., 76 n. 50
Gentillet, I., 11
Gerardo da Siena, 80 n. 54
Gerolamo, 24 e n. 33, 27
Gerson, J., 78
al-Ghazali, 109 e n. 4
Ghisalberti, A., 12, 74 n. 44, 89 n. 9
Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra, 117, 118
Giacomo Capocci da Viterbo, 80 n. 54, 91 e n. 13
Giancotti Boscherini, E., 122 n. 37
Gilberto Porretano, 24 e n. 34
Gillon, L.B., 41 n. 73
Gilson, E., 7 n. 11, 17, 37 n. 66, 43 n. 80, 66 e n. 26, 128
Giorello, G., 12
Giovanni XXII, papa, 35 n. 62, 56 n. 12, 86-88, 89, 90, 93, 94, 95 n. 21, 97, 114 e n. 15, 115 e n. 19
Giovanni d'Andrea, 35 n. 62
Giovanni Baconthorpe, 80 n. 54
Giovanni di Bassoles, 127
Giovanni Buridano, 111 e n. 8, 112, 115
Giovanni Duns Scoto, 5 n. 9, 10, 50, 52 n. 3, 53, 54 e n. 7, 56-65, 78, 81 n. 55, 83, 85, 99, 102, 108, 119, 121, 126, 128
Giovanni da Milano, 53 n. 4
Giovanni di Mirecourt, 26, 115 n. 21
Giovanni di Napoli, 79 n. 53
Giovanni di Ripa, 61 n. 21
Giovanni di Rodington, 73 e n. 41

Giovanni di Salisbury, 3 e n. 6
Giovanni da Vercelli, 40
Giovanni Wyclif, 113 n. 11
Goffredo di Poitiers, 18 n. 12
Gordon, E.V., 54 n. 5
Grabmann, M., 13 e n. 1
Gram, M.S., 6 n. 10
Grant, E., 7 n. 12, 43 e nn. 79-80, 45, 46 n. 88, 74 n. 44, 111 n. 7, 112 n. 10, 113 n. 12
Graziano di Bologna, 33 e nn. 55-56
Gregorio VII, papa, 25
Gregorio IX, papa, 34
Gregorio da Rimini, 17 e n. 11, 20, 31 e n. 50, 68 e n. 30, 77 n. 51, 120 n. 30, 121
Gregory, T., 110 n. 4, 119 n. 29, 121 n. 37
Grzondziel, E., 16 n. 10, 18 n. 12
Gualtiero Disse, 80 n. 54
Guerrico di Saint-Quentin, 37 n. 66
Guglielmo di Auxerre, 18 n. 12, 24 e n. 35
Guglielmo di Nottingham, 71 n. 36
Guglielmo di Ockham, 4 e n. 9, 6, 10, 16 n. 9, 19, 20 e n. 20, 21, 29 n. 45, 30, 45, 46 n. 88, 50, 53, 54 e n. 6, 55 e nn. 8-9, 56, 58, 59 e n. 18, 60, 64 65-77, 78, 85-90, 93, 95, 108, 109, 111, 113 n. 11, 114 e nn. 15-16, 115 e n. 19, 120
Guglielmo di Pietro di Godino, 19 n. 14, 61 n. 21, 92 n. 14, 93 n. 16

Halm, C., 25 n. 37
Hamm, B., 16 n. 10, 18 n. 12, 32 e n. 53
Harkins, C.L., 14 n. 5
Heidegger, M., 16
Heynck, V., 125-30
Hintikka, J., 6 n. 10
Hissette, R., 44 n. 81
Hocédez, E., 49 n. 95, 129 e n. 17
Hochstetter, E., 5 n. 9
Hufnagel, A., 37 n. 66
Hume, D., 74 n. 45, 109 n. 3, 110
Hunter, G., 122 n. 38

Innocenzo III, papa, 92
Innocenzo V, papa (Pietro di Tarantasia), 40-42, 47 e n. 90
Iserloh, E., 121 n. 36
Isidoro di Siviglia, 21 e n. 25

James, W., 16
Jolivet, J., 12

Kaluza, Z., 12
Kant, I., 10
Kantorowicz, E., 3 n. 5 e n. 7, 65 n. 25, 117 nn. 26-27
Kennedy, F., n. 44
Kenny, A., 7 n. 12
Knysch, G., 114 n. 16
Koch, J., 44 n. 81, 114 n. 16
Koyre', A., 43 n. 80, 111 n. 7
Kretzmann, N., 7 n. 12
Krüger, S., 93 n. 16

Landgraf, A., 18 n. 12
Landolfo Caracciolo, 127, 128 n. 12
Lang, A., 16 n. 10, 80 n. 54
Laurent, M.H., 41 n. 73
Leclercq, J., 94 n. 17
Leff, G., 5 n. 9, 105 n. 49, 110 n. 4, 119 n. 29
Le Goff, J., 80 n. 54
Leibniz, G.W., 1, 10, 11, 29 n. 45, 62, 122 e n. 38
Libera, A. de, 12
Lindsay, C., 21 n. 25
Linehan, P., 34 n. 57
Lottin, O., 41 n. 73
Lovejoy, A.O., 6 e n. 10, 8, 11 n. 16
Ludovico il Bavaro, imperatore, 86
Lutero, M., 10, 52 n. 3, 121 n. 36
Lutterell, J., 114 n. 15
Lüttringhans, P.B., 2 n. 1

Mâle, E., 52 n. 4
Malebranche, N. 11
Mandonnet, P., 43 n. 81
Mangenot, A., 18 n. 12
Marcolino, V., 17 n. 11
Mariani, U., 91 n. 13
Mario Vittorio,25 n. 37
Marrone, J., 30, 94 n. 18
Martin, M., 51 n. 1
Martin, R.M., 6 n. 10
Maury, A., 53 n. 4
Mayor, J., 78, 119 n. 30
McCready, W.D., 91 n. 13, 93 n. 16
McGrade, A.S., 88 n. 8, 89 n. 9
McIlwain, Ch., 117 n. 26
Menut, A., 111 n. 9
Michalski, K., 5 n. 9, 128

Michaud-Quantin, P., 18 n. 12, 33 n. 54
Michele da Cesena, 86
Miethke, J., 59 n. 18, 66 n. 28, 71 n. 37, 114 n. 14
Minges, P., 59 n. 18
Moody, E.A., 5 n. 9, 110 e n. 5, 111 n. 6
Moonan, L., 6 n. 9, 19 n. 15, 20 nn. 20-21, 26 n. 41, 29 n. 45, 33 n. 54, 39 e n. 70, 54 n. 5, 66 e nn. 27-28, 75 n. 48, 78 n. 52
Moore, W.L., 103 n. 39
Muralt, A. de, 10 e n. 14, 121 n. 37

Nardi, B., 110 n. 4
Newton, I., 11
Nicola di Autrecourt, 105 n. 1, 111 e n. 6, 112
Nicola Minorita, 87
Nicola Oresme, 111, 112

Oakley, F., 11 n. 16, 20 n. 20, 36 n. 62, 65 n. 25, 81 n. 55, 111 n. 7, 118 n. 28, 119 n. 29, 121 n. 34
Oberman, H.A., 5 n. 9, 12, 20 n. 21, 59 n. 18, 66 n. 28, 71 n. 37, 77 n. 51, 103 n. 40, 110 n. 4, 112 n. 11, 116 n. 24
Offler, H.S., 87 n. 5, 114 n. 14
Opicino de Canistris, 93 n. 16
Origene, 52 n. 3
Orlandi, G., 12, 128 n. 16
Ozment, S., 110 n. 4, 119-20 n. 30

Panza, M., 12
Paolini, C., 76 n. 49
Paolo di Tarso, 3, 33, 42, 61 n. 21
Parodi, M., 12, 115 n. 21
Pelagio, 69 e n. 32
Pelzer, A., 114 n. 15-16, 115 nn. 17 e 20
Pernoud, M.A., 5 n. 9, 21 n. 24, 57 n. 14, 105 n. 2, 120 n. 30
Pier Damiani, 22, 25 e n. 37, 26, 27 e n. 42, 33, 66
Pier Lombardo, 8, 14 e nn. 5-6, 38
Pietro Abelardo, 14 e nn. 4-5, 38 e n. 67
Pietro d'Aquila, 76 n. 49, 128 e n. 14, 130
Pietro di Atarrabia, 47 n. 90, 100-102, 127 e n. 10
Pietro Aureolo, 100 n. 33, 103-105
Pietro di Ceffons, 113 n. 11
Pietro di Tommaso (Petrus Thomae), 127 n. 10
Pietro di Trabibus, 20 e n. 20, 30, 56 n. 12, 67 e n. 29, 71 nn. 36 e 38
Pinborg, J., 7 n. 12
Piovani, P., 7 n. 10
Platone, 2 n. 2
Prepositino da Cremona, 15 e n. 7
Preti, G., 115 n. 22
Prodi, P., 11 n. 16

Rabelais, F., 122 n. 37
Randi, E., 18 n. 12, 20 n. 22, 55 n. 10,
Re, P., 52 n. 3
Réau, L., 53 n. 4
Reina, M.E., 111 n. 8
Riccardo di Middletown, 29 n. 47, 46-50, 95, 128 n. 16, 129
Riccardo Rufus di Cornovaglia, 37 n. 66, 56 n. 12
Rivière, J., 90 n. 12
Roberto Holkot, 79 n. 53
Robson, J.A., 54 n. 5, 112-3 n. 11
Rochais, A., 94 n. 17
Rolle, R., 54 n. 5
Rossi, P., 7 n. 10
Royer, J.P., 94 n. 20
Royse, J.R., 52 n. 3
Rudavsky, T., 11 n. 16, 17 n. 10
Ruju Rosnati, P., 53 n. 4
Ruschetta Randi, M., 12

Sagués Azcona, P., 100 n. 33, 127 e n. 10
Scholz, R., 58 n. 17, 91 n. 13, 93 nn. 15-16,
Schulze, M., 77 n. 51, 121 n. 33
Schwamm, H., 128 e n. 13
Sensenschmidt, J., 127
Shakespeare, W., 11, 117 e n. 26, 119
Skinner, Q., 121 n. 35
Sorabji, R., 24 n. 36
Spinoza, B., 11, 121 n. 37
Staupitz, J., 103, 120, 121
Stegmüller, F., 126, 128 n. 16, 129
Steinbach, W., 121

Tachau, K., 11 n. 16, 12, 116 n. 22
Tauler, J., 119-20 n. 30
Teetaert, A., 76 n. 49, 125
Tempier, E., 7, 10, 42, 43, 45, 46, 47, 79, 80, 86, 113
Tierney, B., 26 n. 38, 34 n. 57

Tierno Galvan, E., 81 n. 55
Tolkien, J.R.R., 54 n. 5
Tommaso d'Aquino, 1, 5 n. 9, 19, 22 e n. 27, 27, 28 e n. 44, 29 e n. 45, 30, 37 n. 66, 39 e n. 70, 40 e n. 71, 44 n. 81, 47, 52 n. 3, 58, 61, 62, 65, 74, 75 n. 46, 88, 100 n. 33, 110 n. 4, 111
Tommaso Bradwardine, 76 e n. 50, 79 n. 53, 103, 113 n. 11
Tommaso di Sutton, 57 n. 15
Trapp, D., 17 n. 11
Trinkhaus, Ch., 5 n. 9, 110 n. 4

Ugo di Novocastro, 6, 12, 76 n. 49, 77, 81-83, 85, 100, 125-30
Ugo di Saint-Chér 18 e n. 12, 19, 20 e n. 22, 22 e n. 26, 23, 28 e n. 44, 29 n. 46, 35, 37 n. 66
Ugo di San Vittore, 13 e n. 2, 14, 22
Uguccione da Pisa, 22 e n. 29
Ullmann, W., 91 n. 13
Usk, T., 54 n. 5

Valois, N., 87 n. 5
Van Neste, R., 26 n. 40
Vignaux, P., 5 n. 9, 77 e n. 51, 110 n. 4
Vivès, L., 54 n. 7, 60 n. 20

Wadding, A., 125, 126
Watt, J.A., 34 e nn. 57-58, 35 nn. 59-60
Weijenborg, R., 5 n. 9
Wertz, D., 51 n. 2, 54 n. 5
Wey, J.C., 68 n. 31
Wilks, M.J., 89 n. 9, 91 n. 13
Wulf, M. de, 16 n. 9

Ypma, E., 80 n. 54, 91 n. 13

Zielinski, A., 12, 128 n. 16
Zoerle, A., 122 n. 37
Zumkeller, A., 91 n. 13
Zwingli, U., 11

Composizione e stampa
della tipografia Paideia
Brescia, febbraio 1987