



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TRIESTE**

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE
XXXVI CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN
"STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO.
DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA"

Fra Averroè e dibattiti teologici di inizio XIV secolo.
La conoscenza divina delle creature in John Baconthorpe

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/08

DOTTORANDO
Niccolò Bonetti

COORDINATORE
Prof. Paolo Ferrari

SUPERVISORI DI TESI
Prof. Andrea Tabarroni
Prof. Simone Furlani

Firmato digitalmente da: Paolo Ferrari
Organizzazione: UNIVERSITAUDINE/01071600306
Limitazioni d'uso: Explicit Text: I titolari fanno uso del certificato solo per le finalità di lavoro per le quali esso è rilasciato. The certificate holder must use the certificate only for the purposes for which it is issued.
Data: 26/10/2023 19:14:11

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

Un ringraziamento al professor Tabarroni per avermi seguito come supervisore in questi tre anni di dottorato.

Introduzione.....	4
1. Baconthorpe: vita, opere e ricezione.....	7
La vita	7
Le opere.....	16
La ricezione nel XV e XVI secolo	28
La Scuola Baconiana.....	31
2. Il pensiero di Baconthorpe	39
Paradigmi interpretativi.....	39
Lo statuto della teologia.....	44
La conoscenza di Dio	48
L'atto beatifico	50
Dio e la sua predicazione	53
La teologia trinitaria	58
La creazione e la conoscenza divina	61
Il tempo e gli angeli	67
Il problema dell'essere	70
Individui e ragioni seminali.....	73
L'anima	77
La teoria della conoscenza	80
Conclusioni	85
3. Le teorie sulle idee divine fra XIII e XIV secolo.....	87
Le origini del dibattito	87
Tommaso d'Aquino.....	91
Enrico di Gand	95
Duns Scoto.....	99
Sviluppi post scotiani.....	105
Pierre Auriol	109
Guglielmo di Ockham	116
4. La dottrina di John Baconthorpe sulle idee divine	119
Il confronto con la posizione di Averroè.....	119
La conoscenza delle creature come conoscenze consecutiva.	126
Dio ha una pluralità di idee	133
Il confronto con Gerardo da Bologna e Hervé Nédélec.....	135
Le idee non sono relazioni di imitabilità.....	142

La distinzione delle idee divine	146
Distinzione di ragione o reale?	151
Le natura delle idee	161
Conclusioni	166
5. Baconthorpe e i teologi precedenti	168
Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand	168
Duns Scoto.....	174
Pierre Auriol	177
6. Il confronto con gli altri maestri parigini	187
Introduzione	187
In difesa della conoscenza consecutiva.....	188
Le ambiguità della conoscenza secondaria	195
Interpretare Averroè.....	200
Il pericolo del necessitarismo.....	204
Gli assoluti sono prodotti in modo resultativo	209
La creatura, in quanto conosciuta, è l'idea.....	211
L'idea è la creatura conosciuta in quanto è la ragione dell'ideato	217
Nuovi critici	225
La conoscenza intuitiva delle creature	229
Una distinzione logica ma fondata <i>ex natura rei</i>	237
Conclusioni	239
Conclusioni generali	241
Bibliografia.....	245
1. Manoscritti.....	245
2. Opere di Baconthorpe	245
3. Opere di altri autori.....	245
4. Altre fonti primarie.....	249
5. Studi.....	249
6. Sitografia	255

Introduzione

*“Non vi è creatura che possa nascondersi davanti a Dio, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi di colui al quale noi dobbiamo rendere conto.”*¹ afferma l'autore della Lettera agli Ebrei. La fede cristiana non può che credere che Dio conosca la creatura nella sua individualità: come potrebbe, in caso contrario, prendersene cura e pre-destinarla alla salvezza eterna? Tuttavia questa visione teologica è stata fin dall'antichità storicamente contestata da numerosi filosofi, obbligando gli autori cristiani ad elaborare risposte filosofiche in difesa dell'onniscienza divina.

Durante il tardo Medioevo molti teologi si sono confrontati con la posizione aristotelico-averroistica che, affermando che Dio conoscerebbe solo sé stesso, sembra precludere alla conoscenza divina degli individui con risultati inevitabilmente disastrosi per la teologia cristiana.

Inoltre il problema della conoscenza divina è indissolubilmente legato alle discussioni sulle idee divine ovvero i modelli eterni mediante cui Dio conoscerebbe e produrrebbe le creature: qual è il loro rapporto con l'essenza divina? Come conciliare l'unità di Dio con la pluralità delle idee? Quest'ultime hanno una funzione speculativa o pratica? In cosa consiste la loro realtà? È essenziale o mentale o logica? Come conciliare l'esistenza di modelli eterni per tutte le cose con il carattere contingente della creazione?

Molti di questi problemi furono sentiti anche da un teologo carmelitano della prima metà del XIV secolo, John Baconthorpe, che dedicò ad essi numerose questioni, sia nel suo commento alle Sentenze sia nelle sue questioni quodlibetali elaborando un'interessante teoria sulla conoscenza divina delle creature. Nonostante questo maestro venga considerato uno dei maggiori teologi carmelitani medievali e sia noto per il suo apprezzamento di Averroè, egli è stato oggetto di un interesse limitato e frammentario da parte degli studiosi. Inoltre la sua riflessione sulla conoscenza divina, sebbene occupi una posizione importante all'interno del suo pensiero, è stata largamente trascurata dagli studiosi, nonostante mostri significativi tratti di

¹Lettera agli Ebrei. 4, 13.

originalità.

Peraltro la posizione di Baconthorpe non è degna di nota solo per il suo valore teoretico o per la sua interpretazione di Averroè ma anche perché ci permette, al netto delle deformazioni polemiche, di conoscere qualcosa delle posizioni dei numerosi (e spesso sconosciuti) maestri di teologia a lui contemporanei, offrendoci così uno spaccato della vita intellettuale in cui il teologo carmelitano si mosse. Per quanto questa tesi non abbia in alcun modo la pretesa di ricostruire in modo dettagliato tutte le posizioni sul problema delle idee divine a Parigi fra il 1320 e il 1325, essa vuole comunque contribuire a gettare luce su questa area di ricerca ancora poco esplorata². In sintesi, questa indagine sarà dedicata allo studio della posizione di John Baconthorpe sulla conoscenza divina delle creature, sia studiando l'interpretazione del testo averroista fornita da parte del teologo carmelitano, sia il suo confronto con le posizioni degli altri maestri, sia contemporanei che precedenti.

Andando nel dettaglio, il primo capitolo, di taglio introduttivo, sarà dedicato a ricostruire le vicende biografiche di Baconthorpe, a elencare e descrivere le sue opere nonché ad approfondire la ricezione del suo pensiero in epoca moderna, tema peraltro scarsamente studiato dagli studiosi.

Il secondo capitolo, partendo dalla limitata bibliografia esistente sulla filosofia di Baconthorpe, valuterà non solo le principali interpretazioni critiche che sono state date dagli studiosi all'opera del carmelitano ma fornirà anche una breve presentazione delle posizioni del teologo su temi particolarmente significativi nel dibattito trecentesco come lo statuto della teologia, il problema dell'essere, la conoscenza di Dio, la creazione, la teoria della conoscenza, la filosofia naturale e la psicologia. Infine si proverà a descrivere alcuni orientamenti di fondo che possono essere rintracciati nel pensiero teologico-filosofico del maestro carmelitano.

² Si deve premettere che questo lavoro si è concentrato principalmente sullo studio teorico delle posizioni di Baconthorpe senza pretendere di giungere ad un quadro storicamente esaustivo delle relazioni del teologo carmelitano con gli altri maestri contemporanei. Né è stato possibile, per la limitatezza del tempo disponibile, approfondire l'evoluzione del pensiero di Baconthorpe sul tema, lavoro che avrebbe richiesto, come prerequisito, un'accurata analisi dei manoscritti disponibili, in mancanza di edizioni critiche complete.

Il terzo capitolo sarà invece dedicato ad illustrare le principali teorie sulla conoscenza divina all'epoca di Baconthorpe: dopo aver definito le posizioni di Agostino ed Averroè, le fonti primarie del dibattito scolastico, saranno delineati i più significativi modelli teologici sul problema, come quello di Tommaso d'Aquino, di Enrico di Gand, di Duns Scoto e di Pierre Auriol.

Il quarto capitolo prenderà invece in esame la posizione di John Baconthorpe sulla conoscenza divina delle creature, basandosi prevalentemente sul commento alle Sentenze e dedicando particolare attenzione all'interpretazione della posizione di Averroè fornita dal carmelitano. In particolare, verrà illustrata la teoria della conoscenza consecutiva proposta da Baconthorpe come tentativo di conciliazione fra i principi averroistici e la teologia cristiana sul problema della scienza divina. Sarà dato spazio anche alla posizione del maestro carmelitano sul problema della pluralità e della distinzione fra le idee divine all'interno del dibattito teologico di inizio XIV secolo.

Il quinto capitolo invece approfondirà la valutazione, da parte di Baconthorpe, delle posizioni sul problema delle idee divine di teologi come Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Pierre Auriol. L'obiettivo sarà delineare gli elementi di somiglianza e di differenza fra la posizione del carmelitano e quelle dei più rappresentativi maestri precedenti.

Infine, il sesto capitolo studierà la posizione di Baconthorpe nelle questioni quodlibetali dove il maestro carmelitano difende la propria soluzione dagli attacchi di numerosi maestri, spesso anonimi o poco conosciuti. Grazie a questi dibattiti, la posizione di Baconthorpe verrà ulteriormente sviluppata, affinata e precisata su diversi problemi, come ad esempio lo statuto ontologico delle idee.

1. Baconthorpe: vita, opere e ricezione.

La vita

Come per molti altri maestri di teologia del periodo, non è semplice ricostruire le vicende biografiche di John Baconthorpe: le informazioni affidabili sulla vita del maestro carmelitano sono scarse e provengono in gran parte da cronisti successivi che hanno spesso romanzato le vicende biografiche del teologo al fine di colmare le tante oscurità della vita di Baconthorpe con dettagli fantasiosi e inventati che non hanno retto ad una successiva indagine storica. Più in dettaglio, per ricostruire la biografia del teologo carmelitano, possiamo disporre di tre tipologie di fonti³:

1) gli scarsi accenni che il teologo carmelitano fa nelle sue opere alle proprie vicende personali;

2) il *Liber Ordinis* che raccoglie i resoconti dei capitoli generali dell'Ordine Carmelitano. Quest'ultimi tuttavia per il periodo precedente al 1318 (salvo per il resoconto del capitolo del 1287 a Montpellier) sono andati perduti mentre per i capitoli anteriori a quella data dobbiamo accontentarci delle informazioni fornite da Siberto da Beek (che vanno dal 1260 al 1332) e da Johannes Trisse (che coprono dal 1259 al 1362)⁴. Questa documentazione è utile per ricostruire la carriera di Baconthorpe nell'ordine, per quanto le informazioni ricavabili siano spesso frammentarie ed incomplete;

3) Troviamo poi un gran numero di scrittori e cronisti che, a partire dal XIV secolo, ha dedicato qualche breve cenno alla figura di Baconthorpe fornendoci in alcuni casi

³N. Di S. Brocardo, "Il profilo storico di Giovanni Baconthorp." in *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948) pp. 443-450.

⁴Anche gli atti della provincia carmelitana di Inghilterra sono andati perduti. I resoconti del capitolo del 1287 sono stati editi da A. M. de la Présentation in *Constitutions des Frères de Notre Dame du Mont-Carmel faites l'année 1357*. Marche, 1915 pp. 149-158. Gli atti dei capitoli del XIV secolo sono editi da B. Zimmerman in *Monumenta Historica Carmelitana*. vol. I, Lérins, 1907 pp. 115-188. Per le cronache di Siberto da Beek si veda lvi pp. 194-202.

importanti informazioni sulla vita del carmelitano. La testimonianza più antica e affidabile su Baconthorpe, per quanto scarna, è quella del maestro Johannes Trisse, contemporaneo del carmelitano e morto nel 1362, il quale redasse un catalogo in cui elencava i maestri carmelitani che avevano insegnato alla facoltà parigina di teologia di Parigi fino al 1360⁵. Nel XV secolo ci parlano poi di Baconthorpe Giovanni Grossi⁶ (morto nel 1434), Arnaldo Bostio⁷ (morto nel 1499) e Giovanni Tritemio⁸ (morto nel 1516) mentre nel XVI secolo, tralasciando numerosi cronisti minori,

⁵*“Sextus fuit frater Iohannes de Bachone, provinciae Angliae, qui magnis virtutibus et optimis studiis praeditus fuit. Hic enim a iuventute sua quamplura subtiliter scripsit super philosophiam naturalem atque moralem, necnon et super quatuor libros Sententiarum, specialiter super quartum. Fecitque optimas postillas super epistolas Pauli et super Evangelia, specialiter super Matthaum. Fuitque minimus in persona sed maximus sapientia et doctrina. Unde post multa exercitia virtuosa, iugiter caelo intentus, Londoniis migravit a saeculo.”* B. M, Xiberta y Roqueta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*. Bureaux de la Revue, Lovanio, 1931 p. 26.

⁶*“Magister Iohannes Bachon, alias vocatus Bacunstorp a villa sui originis, utriusque iuris et sacrae paginae doctor profundissimus Parisiensis, provincialis Angliae, scripsit super omnes libros Sententiarum notabiliter et praesertim super quartum librum Sententiarum, quod quidem scriptum Parisius communiter vocatur Scriptum Bachonis. Item composuit unum scriptum super novum testamentum. Scripsit etiam super epistolas Pauli. Item scripsit Quaestiones ordinarias et Quodlibeta. Item egregiam lectionem super Metaphysicam Aristotelis, quae continet duo volumina. Istum doctorem multum allegat magister Michael de Bononia in suo quarto scripto.”* lvi p. 46.

⁷Il testo è stato trascritto da Di S. Brocardo ricavandolo da Roma, Archivio Generale dell'Ordine Carmelitano, Ms. Plut. 300: “[fol. 568r] Johannes de bachone prior provincialis anglie theologicæ sapientie canoniceque sciencie princeps parysium primum demumque per angliam clarissimus scripsit egregie super quatuor libros sentenciarum diffusius autem super quartum. Conscripsit eciam questiones ordinarias et quodlibeta lectiones super totum fere nouum testamentum edidit. Super [sotto cancellatura: mathematica aristotelis super] libros ethicorum et de anima eiusdem quam optime scripsit. Tractatum edam composuit enucleatum multorum dictorum sancti augustini in libris de civitate dei. Item scripsit egregiam lectionem super metaphysicam aristotelis que continet duo volumina. Com-[568] pendiumque historiarum et iurium pro defensione institutionis intitulationis et approbacionis sui ordinis. Super regula sui ordinis commentum edidit in quo pretitulacionem gloriose dei genitricis marie ordini carmeli pre ceteris congruere luculenter probat et alia complura. Floruit sub papa clemente sexto. Insuper et scripsit super epistolas pauli.” Di S. Brocardo, “Il profilo..” p. 450.

⁸G. Tritemio, *De scriptoribus ecclesiasticis*. Basilea, 1494 p. 146.

troviamo soprattutto la ricca (ma non sempre affidabile) ricerca d'archivio del già carmelitano e poi anglicano John Bale (1495-1563) che ci fornisce preziosi dettagli sulla vita di Baconthorpe nonché sulla storia dell'ordine carmelitano in Inghilterra nel Medioevo⁹. Nonostante abbondino gli scrittori che abbiano dedicato almeno qualche riga a Baconthorpe, molte informazioni di costoro sono state respinte dalla critica come inaffidabili, fantasiose o addirittura volutamente falsificate per motivi di parte o celebrativi¹⁰.

Se tutte le fonti in modo unanime chiamano il teologo carmelitano *Johannes*, la questione si presenta più complessa per quanto riguarda il cognome di cui possediamo, sia pure con notevolissime varianti grafiche, due forme alternative, una inglese, l'altra latina ovvero Baconthorp(e) e Bacon. Entrambe le forme sono attestate nel *Liber Ordinis* nel cui resoconto del Capitolo di Albi del 1327 leggiamo “*Prior provincialis [...] Anglie fr. Johes de Baconstorp*” mentre negli atti dei capitoli successivi troviamo “*Prior provincialis [...] Anglie magr. Johes de Bacone*” (nel 1330) e “*Prior provincialis [...] Anglie magr. Johes de Bachone*” (nel 1333)¹¹. Come luogo di nascita, tutti i cronisti, a partire dal carmelitano Giovanni Grossi, concordano sul villaggio di Baconthorpe, nella contea di Norfolk, probabilmente appartenente alla circoscrizione arcivescovile di Canterbury: il cognome sarebbe quindi un toponimico come già Grossi notava¹². Del tutto ignoto è invece l'anno di nascita su cui le fonti antiche tacciono ma che gli studiosi moderni congetturano intorno al 1290 o comunque alla fine del XIII secolo, principalmente in considerazione dei pochi dati

⁹ J. Bale. *Scriptorum Illustrum maioris Britannyae, quam nunc Angliam et Scotiam vocant, Cathalogus*. Basilea, 1559 pp. 382-386. Id., *Index Britanniae scriptorum quos ex variis bibliothecis non parvo labore collegit Ioannes Baleus, cum aliis, John Bale's Index of British and other writers*. a cura di R. L. Poole, Clarendon Press, Oxford, 1902 pp. 178-180.

¹⁰ Si veda per un esempio di fantasiosa invenzione posteriore Di S. Brocardo, “*Il profilo..*” p. 438. Per un'intenzionale falsificazione invece si veda Ivi p. 439.

¹¹ I due nomi vengono spesso latinizzati in Baconthorpius e Baconius ma esistono numerosissime varianti: a solo titolo di esempio, Grossi lo denomina Bacunstorp mentre Xiberta ha trovato nei manoscritti perfino Bacuncthorp e Bakonesthorp. Ivi pp. 452-453.

¹² Xiberta, *De scriptoribus..* p. 46.

certi che possediamo sulla sua carriera universitaria¹³.

In base alla testimonianza di Bale, il futuro teologo sarebbe entrato come novizio nell'ordine carmelitano durante l'adolescenza nel convento di Blakeney¹⁴. Tuttavia la casa di Blakeney è stata fondata fra il 1304 ed il 1316 e dunque l'informazione fornita da Bale potrebbe non essere compatibile con le date del noviziato di Baconthorpe: se si vuole prendere per attendibile la sua testimonianza, si potrebbe pensare che Baconthorpe sia entrato prima nella più vicina casa di Burnham Norton per poi spostarsi nel nuovo convento di Blakeney¹⁵. Baconthorpe ricevette qui la sua prima formazione per poi essere mandato a studiare, sempre secondo Bale, presso lo *studium* carmelitano di Oxford, probabilmente sotto Robert Walsingham, maestro reggente nel 1312¹⁶.

Tutti i cronisti, a partire da Trisse e Grossi, concordano nel ritenere che Baconthorpe avrebbe studiato a Parigi dove i carmelitani si erano stabiliti fin dal 1254 e avevano posto il loro studio più prestigioso che allora era animato da Guido Terreni¹⁷. Quanto alle date della sua carriera universitaria, è probabile l'identificazione del maestro carmelitano con il baccelliere "*Johannes Anglicus Carmelita*", che era presente alla ritrattazione degli errori di Jean de Pouilly il 27 luglio 1321 poiché nel catalogo dei maestri parigini di Trisse Baconthorpe è l'unico maestro inglese presente¹⁸. Passando alle ipotesi, Xiberta, avendo osservato che due baccellieri carmelitani più

¹³ Di S. Brocardo, "Il profilo.." pp. 454-455, R. Copsey, *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*. Saint Albert's Press, Faversham 2020 p. 85 e Xiberta, *De scriptoribus..* p. 170.

¹⁴ Copsey, *Biographical Register..* p. 85.

¹⁵Ibidem.

¹⁶Xiberta, *De scriptoribus..* p. 171.

Lo studio carmelitano di Oxford, per quanto non fosse uno studio generale, godeva tuttavia di grande prestigio. Sappiamo peraltro che, durante il capitolo generale celebrato a Londra del 1312 sotto la presidenza di Gerardo da Bologna, vennero stabilite molte norme relative alle attività di questa istituzione. Di Brocardo, "*Il profilo..*" p. 466.

¹⁷Ivi pp. 468-469.

¹⁸Ivi pp. 473-475.

indietro negli studi rispetto a Baconthorpe (ovvero Pietro de Caesis e Pietro Poligi) furono promossi dal capitolo generale del 1318 a baccellieri sentenziari, suggeriva che Baconthorpe, essendo più anziano, fosse divenuto baccelliere prima di tale data, tanto più che lo studente inglese non figura mai fra i promossi al baccalaureato negli atti dei capitoli generali successivi al 1317 che sono gli unici conservati¹⁹. Inoltre Baconthorpe, in un passo del primo libro del commento alle Sentenze, afferma di aver avuto la stessa posizione di Pierre Auriol prima di aver visto il testo del francescano: ora, quest'ultimo non fu disponibile prima del 1316-1317 e dunque il carmelitano dovrebbe aver letto le Sentenze prima di tale data²⁰.

Criticando questa datazione, Schabel fa osservare che Baconthorpe fa riferimento nel suo commento al primo libro dello *Scriptum* di Pierre Auriol che non sembra essere stato utilizzato a Parigi prima degli anni' 20 del XIV secolo: infatti i primi discepoli parigini di Auriol, Landolfo Caracciolo e Francesco di Marchia, che lessero le Sentenze fra il 1318 e il 1320, non conoscevano questa versione poiché essi utilizzavano ancora le *reportationes* dell'opera, le quali peraltro anche Baconthorpe sembra usare²¹. Inoltre, nel suo *Principium* al quarto libro, datato al 1320-1321, Pierre Roger (il futuro papa Clemente VI) si riferisce ad un *socius* carmelitano che potrebbe essere Baconthorpe, anche considerato che quest'ultimo, in una questione quodlibetale successiva, si rivolgerà al benedettino chiamandolo "*magister meus*", termine di solito usato come segno di rispetto fra *socii*²².

Infine, sebbene i capitoli generali non facciano cenno alla *lectura* di Baconthorpe, si potrebbe ipotizzare che il candidato baccelliere per il 1320-1321 non abbia adempiuto all'impegno di *legere* e che sia stato sostituito proprio da Baconthorpe. Questi indizi ci potrebbero far supporre che il maestro carmelitano abbia letto le Sentenze fra il 1320 e il 1321 e che sia diventato baccelliere prima del luglio del

¹⁹Xiberta, *De scriptoribus*.. p. 171.

²⁰B. M. Xiberta, "*De Magistro Iohanne Baconthorp.*" in *Analecta Ordinis Carmelitanum*, 6 (1927) p. 16.

²¹C. Schabel, *Carmelite Quodlibeta in Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, a cura di C. Schabel, Brill, Leida 2007 pp. 533-534.

²²Ivi p. 533.

1321²³.

Posto come verosimile che Baconthorpe fosse ormai baccelliere nel luglio 1321, quando egli divenne maestro? Dagli atti del capitolo generale celebrato a Barcellona il 3 giugno 1324 scopriamo un indizio prezioso: a quella data il *magister regens* dello studio di Parigi era inglese e il capitolo decise che la provincia di Inghilterra contribuisse per metà alle sue spese: infatti, in forza delle costituzioni carmelitane emanate nello stesso anno, la provincia di origine aveva l'obbligo di partecipare al mantenimento del proprio maestro per i primi due anni di reggenza dello studio.

Dunque lo studio parigino aveva da poco un nuovo maestro: ora, in base al catalogo di Trisse, noi non conosciamo nessun altro carmelitano inglese che si sia laureato in quel periodo e quindi è probabile che il salario di cui si parla sia proprio quello di Baconthorpe. Ciò è confermato dalla decisione del precedente capitolo generale, tenuto a Montpellier nel 1321, di affidare temporaneamente l'incarico di maestro reggente dello studio parigino al provinciale Simone di Corbie proprio in vista della nomina di un nuovo maestro reggente entro breve tempo. In base a tutti questi indizi, si potrebbe concludere che Baconthorpe potrebbe essere divenuto *magister* nel 1323 e il breve arco di tempo fra la promozione a baccelliere e quella a maestro può essere spiegata solamente con una dispensa papale²⁴.

Gli anni della reggenza parigina (1323-1326) furono per Baconthorpe un periodo di grande impegno intellettuale dove videro la luce alcune delle sue opere più importanti: sappiamo, in base alla testimonianza di Bale, che Baconthorpe completò il primo libro del suo commento alle Sentenze il 23 aprile 1325²⁵ e, in base alle citazioni presenti in esso dei libri secondo e terzo, si è soliti datare quest'ultimi al 1323-1326²⁶. Probabilmente in questo periodo fu composta anche la prima versione del quarto libro, le cosiddette "*quaestiones speculativae*", di cui possediamo solo

²³Ibidem.

²⁴Di Brocardo, "*Il profilo...*" pp. 475-481.

²⁵"*Magister Iohannes de Baconis oppido ... complevit primum librum Sententiarum Parisiis, A. D. 1325 die martis ante festum beati Marci evangelistae.*" *Monumenta..* a cura di Zimmerman, vol. I p. 380.

²⁶Xiberta, "*De Magistro..*" p. 41.

frammenti contenuti in Londra, British Library ms. Royal 9 C. VII²⁷. Agli anni immediatamente precedenti o nello stesso periodo sarebbero invece da datare le prime due questioni quodlibetali: in esse Baconthorpe definisce come maestri, tre religiosi che conseguirono il titolo fra il 1322 e il 1323, ovvero il benedettino Pierre Roger, un certo domenicano di nome Ugo (non è chiaro se si tratti di Ugo Vaucemain o di Ugo di Marciano) e l'agostiniano Pagano di Mantova e polemizza con i *sequaces Aureoli* che stavano iniziando a prendere piede a Parigi. Perciò, secondo Schabel, si può supporre che la prima questione quodlibetale sia stata discussa fra il 1323 e il 1324 mentre la seconda fra il 1324 e il 1325²⁸.

Dopo l'insegnamento a Parigi, anche se i dettagli non sono chiari, è certo che Baconthorpe passò ad insegnare a Cambridge e forse ad Oxford dove avrebbe avuto modo di disputare con Thomas Bradwardine sulla predestinazione riuscendo, a suo dire, a prevalere²⁹. Inoltre, fra la fine del 1326 e l'inizio del 1327, come ci attesta il resoconto del capitolo generale dell'ordine tenuto ad Albi il 31 maggio 1327, Baconthorpe fu eletto provinciale dei carmelitani inglesi e presiedette nel 1328 un

²⁷Di S. Brocardo, "Il profilo.." p. 502.

Al 1324-1324 risalirebbero anche le conclusioni al *De Trinitate* e i commenti al *De Civitate Dei* di Agostino e al *De fide trinitatis et de Incarnatione Verbi* e al *Cur Deus homo* di Anselmo di Aosta. E. Randi, "Baconthorpe politique." in *Acme* 25 (1982), pp. 127-152.

²⁸Schabel, *Carmelite Quodlibeta*.. p. 534.

²⁹Copsey, *Biographical*.. p. 86 e Xiberta, *De scriptoribus*.. p. 182. Dell'insegnamento a Cambridge ne è testimonianza Jean de Hornby nel 1374: "Reverendus Magister Johannes Bacon, doctor Parisiensis, qui in ista universitate (Cantabrigiae) solemniter resumpsit lectiones suas, cujus doctrina una cum libris suis est approbata et allegata Parisius et in aliis universitatibus." C. du S. Sacrament, "Maître Jean Baconthorp: Les sources, la doctrine, les disciples." in *Revue Néoscholastique*, 34 (1932) p. 172. Su Bradwardine, J. Marebon, *Baconthorpe [Baco], John* in *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004. <http://www.oxforddnb.com/view/article/1011>.

Visti gli interessi di filosofia naturale delle facoltà inglesi e gli interessi biblici del teologo in questa fase, a questo periodo inglese potrebbero risalire le numerose opere filosofiche (*Expositio super libros Metaphysicorum*, *In libros De Anima*, *Expositio super libros Ethicorum*) e bibliche (*In epistolas S. Pauli*) che sono andate perdute.

capitolo a Nottingham e nel 1329 uno a Londra³⁰. Tuttavia nel 1330 Baconthorpe fu falsamente accusato dal parlamento inglese, presieduto da re Edoardo III, di essere implicato in una cospirazione progettata dal conte di Kent che, ritenendo erroneamente suo nipote re Edoardo II ancora vivo, avrebbe cospirato per liberarlo: alla fine il conte fu giustiziato mentre Baconthorpe fu esiliato dal regno³¹.

Tornato a Parigi, disputò nel 1330 un terzo quodlibet presso lo studio carmelitano: questa data si ricava dall'*editio princeps* di Venezia del 1527³² e dal colophon del manoscritto che conserva la *quaestio* ovvero Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego Ms. 53 (102) (f. 208vb). Anche se Baconthorpe fu riconfermato provinciale al capitolo generale di Valenciennes del maggio del 1330, essendo in esilio, fu assente ai capitoli di Cambridge del 1330, di Northampton nel 1331 e di Londra del 1332 venendo infine sostituito come provinciale da John Folsham nel 1333³³. Secondo Beryl Smalley, in questo periodo Baconthorpe potrebbe essere stato uno dei tre carmelitani che furono chiamati dal papa ad Avignone per difendere l'autorità papale dagli attacchi dei teologi filo imperiali³⁴.

Dopo essere tornato in Inghilterra probabilmente nel 1336, Baconthorpe redasse, come opere di esegesi biblica, una postilla al Vangelo di Matteo. In questo testo, oltre a fare riferimento al terzo quodlibet e al terzo libro del commento alle Sentenze, il maestro carmelitano citò due volte la Costituzione *Benedictus Deus* di papa Benedetto XIII che, essendo stata promulgata il 29 gennaio 1336, costituisce dunque il termine *post quem* per la redazione dell'opera³⁵. Quanto al termine *ante quem*, esso è dato dalla redazione della seconda versione del quarto libro del

³⁰Copsey, *Biographical*.. p. 86 e Di S. Brocardo, "*Il profilo*.." p. 506.

³¹B. Smalley, *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew* in *Studies in Medieval Thought and Learning*. Bloomsbury Academic, Londra, 1981 p. 298. Si veda anche Galfridi le Baker de Swynebroke, *Chronicon*, a cura di E. Thompson, Clarendon Press, Oxford, 1899 p. 221.

³² John Baconthorpe, *Quodlibeta*. Lib. III q. 15, Venezia 1527 f. 62r. Come ulteriore conferma, c'è anche il riferimento nella q. 13 f. 59r al capitolo provinciale di Canterbury del 1328.

³³Copsey, *Biographical*.. p. 87.

³⁴Smalley, *John Baconthorpe's*.. p. 292.

³⁵Ivi pp. 295-296.

commento alle Sentenze che è datato al 1340: infatti la posizione sull'Immacolata Concezione sostenuta da Baconthorpe nella postilla sembra intermedia fra quella più critica del secondo e terzo libro delle Sentenze e quella apertamente favorevole difesa nelle *quaestiones canonicae*³⁶. Ciò è confermato dal fatto che Baconthorpe non cita mai quest'ultime nel suo testo mentre al contrario sono le *quaestiones canonicae* ad incorporare, sia pure nella forma abbreviata di estratti, numerosi passaggi della postilla su temi come il potere delle chiavi, l'eucarestia, il battesimo e la predestinazione³⁷.

Quanto al luogo di composizione, è chiaro che la postilla fu redatta in Inghilterra: ne sono testimonianza le citazioni dell'inglese *Summa summarum* di Guglielmo di Pagula, redatta fra il 1320 e il 1321 e del commentario biblico di William di Nottingham, datato al 1312 che non era noto sul continente se non mediante estratti³⁸. Inoltre, tenuto conto che Baconthorpe discute su questo tema la posizione di papa Giovanni XXII sulla visione beatifica come se essa fosse stata da poco espressa e, dato che il pontefice enunciò le proprie idee in materia nell'inverno del 1331 e le ritrattò nel 1334, è ragionevole pensare che Baconthorpe abbia inserito del materiale precedente nella postilla³⁹. Sulla base di questi dati, Smalley giunge a concludere che la postilla fu preparata da Baconthorpe per un corso tenuto ad Oxford fra il 1336 e il 1340, anche incorporando testi composti in precedenza⁴⁰.

Come si è accennato, Baconthorpe passò poi a scrivere poi un nuovo commento al quarto libro delle Sentenze che prese il nome di "*quaestiones canonicae*". Esse sono datate ai primi anni '40 poiché il maestro Paolo Perusino, leggendo le Sentenze a Parigi nel 1344, ne parla come il "*quartum novum*" e nel testo si fa un riferimento, nella questione ottava del prologo, alla condanna parigina dei

³⁶Ivi p. 299.

³⁷Ivi pp. 299-301.

³⁸Ivi pp. 296-297.

³⁹Probabilmente al periodo immediatamente anteriore risalgono il commento al Vangelo di San Giovanni e all' Etica Nicomachea, opere perdute ma citate in tale postilla. Ivi p. 296.

⁴⁰Ivi p. 302.

nominalisti del 1340⁴¹. Pur affrontando i tradizionali problemi di un quarto libro del commento alle Sentenze, l'approccio adottato da Baconthorpe appare originale ed innovativo poiché non si limita alla trattazione teologica ma la completa con un ampio utilizzo delle fonti canonistiche⁴². Questa profonda conoscenza del diritto canonico, insolita per un teologo del tempo, ha portato alcuni cronisti a attribuire erroneamente a Baconthorpe una laurea in diritto canonico che tuttavia è ritenuta priva di fondamento dagli studiosi⁴³.

Se sicuro è il luogo della morte di Baconthorpe in base alla testimonianza di Trisse, secondo cui il maestro carmelitano morì a Londra, appare incerta la data su cui troviamo da parte dei cronisti informazioni contrastanti. Sappiamo con certezza che Baconthorpe era ancora vivo nel 1346 (infatti John Bale afferma che il maestro carmelitano inviò a Francoforte in Germania il testo delle sue *quaestiones canonicae*) mentre egli era sicuramente deceduto il 22 ottobre 1352 poiché troviamo scritto in Oxford, Bodleian Library, Ms. 73, f. 1r. che John de Thoresby divenne arcivescovo di York dopo la morte di Baconthorpe. Se si tenta di individuare una data più precisa, si entra nel campo delle supposizioni: se una Bibbia lasciata dal maestro carmelitano alla casa carmelitana di Londra potrebbe, secondo alcuni, suggerire il 1348 come anno della morte, dall'altra parte, pare che un commento del carmelitano all'Etica Nicomachea, andato perduto, fosse indirizzato da Baconthorpe a Giovanni Thoresby come cancelliere, incarico che quest'ultimo tenne, prima di essere eletto arcivescovo, dal 16 giugno 1349 al 16 agosto 1352⁴⁴.

Le opere

I primi cronisti fornirono liste sintetiche delle opere di Baconthorpe: se Trisse

⁴¹B. Xiberta "De Magistro..." p. 42.

⁴²N. Bonetti, *Al confine fra diritto canonico e teologia. Le 'quaestiones canonicae' di John Baconthorpe in Confini e sconfinamenti*. EUT, Trieste, 2022 pp. 283-294.

⁴³du S. Sacrament, "Maître.." pp. 469-471.

⁴⁴Copsey, *Biographical..* p. 87.

parla del commento alle Sentenze e di postille sulle Lettere di Paolo e sui Vangeli, Grossi aggiunge una *lectura* della Metafisica, questioni ordinarie e questioni quodlibetali⁴⁵. Tuttavia, a partire dal XVI secolo, molti cronisti, spesso mossi dal desiderio di celebrare l'opera del teologo, iniziarono ad arricchire gli indici delle opere del maestro carmelitano giungendo presto a creare lunghe liste con decine di titoli⁴⁶. È il caso del già citato John Bale che giunse a compilare un enorme indice di circa 120 titoli per un totale di 270 libri, lista che, mescolando opere autentiche e opere spurie, ripetendo gli stessi testi con nomi diversi e scambiando gruppi di questioni per opere autonome, incontrò un grande successo fra i cronisti successivi⁴⁷. Xiberta esaminò in modo critico questi indici e fornì una lista delle opere che furono effettivamente composte da Baconthorpe su cui ci si baserà per un esame dettagliato delle singole opere, evidenziandone i manoscritti, le edizioni e i problemi filologici.

Come abbiamo visto, Baconthorpe scrisse a Parigi fra il 1323 e il 1326 il suo commento alle Sentenze per poi comporre in Inghilterra, intorno al 1340, un nuovo commentario del quarto libro, chiamato "*Quaestiones Canonicae*". Per quanto riguarda i primi tre libri del commento parigino, essi sono stati trasmessi in una duplice forma, quella delle edizioni a stampa, che si sono succedute in epoca moderna e che si basarono su un manoscritto che non possediamo più, e quella del manoscritto Londra, British Library Ms. Royal 11 c. VI, datato al XIV secolo⁴⁸.

Come osserva Etwiler, il testo trasmesso dalle edizioni moderne, pur

⁴⁵Xiberta, *De scriptoribus...* pp. 26 e 46.

⁴⁶Id., "*De Magistro..*" p. 37.

⁴⁷Ibidem.

⁴⁸Ivi p. 39 e Copsey, *Biographical..* p. 89.

Possediamo anche alcuni frammenti del Commento:

- Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt, Ms. Amploniana, F. 120, ff. 26-34 contiene diverse questioni sull'anima e le sue potenze;
- Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 103, ff. 117r-119v che contiene un prologo del commento alle Sentenze.

corrispondendo in gran parte a quello conservato a Londra, presenta infatti significative differenze, alcune di scarso peso, altre più rilevanti. Per quanto riguarda le prime, si deve osservare che il codice di Londra riporta spesso i nomi dei maestri citati a margine e non nel corpo del testo, come invece avviene nell'edizione moderna, senza contare il fraintendimento da parte degli editori di alcuni nomi di maestri presenti nel testo manoscritto: ad esempio "Bradwardine è reso "Bradin Kardyn", "Wylton" viene letto dall'editore "Sutton", "e "intellectus possibilis" è frainteso come "passibilis"⁴⁹. Anche Jeschke ha osservato analoghe incongruenze: ad esempio, se nel manoscritto troviamo correttamente "subiectiue", nel testo edito ciò è reso come "obiectiue" oppure l'editore sostituisce erroneamente "illud obiectum" con "idem obiectum"⁵⁰. Inoltre, in altri casi, l'editore ha ommesso nell'edizione del commento alcune sezioni del manoscritto spostandole nelle questioni quodlibetali che trattavano problemi simili oppure è intervenuto per chiarire il testo del manoscritto⁵¹.

Si notano tuttavia differenze ancora più sostanziali che possono essere spiegate solo ipotizzando che il manoscritto su cui si è basata dell'edizione sia stato diverso dal manoscritto Londra, British Library ms. Royal 11 c. VI: infatti, specialmente nel primo libro trasmesso dal codice, ci sono sezioni, articoli e intere questioni che sono assenti nell'edizione a stampa mentre altre, presenti in quest'ultima, non si trovano nel manoscritto⁵². Sulla base di ciò, Schabel ritiene che la versione tramandata dal manoscritto sarebbe una *reportatio* mentre quella che sta alla base delle edizioni moderne, al netto degli errori degli editori, sarebbe una *ordinatio*, dunque una redazione rivista dall'autore dopo il 1325, forse in Inghilterra⁵³.

⁴⁹J. Etwiler, *John Baconthorp's relation to Averroism*, vol.II University of Toronto, 1969 p. 2

⁵⁰T. Jeschke, *Deus ut tentus vel visus Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293 – 1320)*. Brill, Leida, 2010 pp. 592-593.

⁵¹Etwiler, *John Baconthorp's..* p. 3.

⁵²Ivi pp. 3-4.

⁵³C. Schabel, *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination in Medieval Commentaries on the "Sentences" of Peter Lombard. Current Research*, a cura di G.R Evans, vol. I, Brill, Leida, 2002 p. 253.

Queste due versioni del commento alle Sentenze, pur avendo come base le lezioni tenute all'Università di Parigi, non rappresentano tanto il contenuto della prima lettura delle Sentenze compiuta da Baconthorpe baccelliere prima del 1321 quanto sono piuttosto una loro profonda rielaborazione compiuta dopo il 1323: ne sono prova le affermazioni dello stesso Baconthorpe che afferma di aver ritrattato alcune posizioni sostenute in passato⁵⁴. In particolare, oggetto di una rielaborazione particolarmente profonda fu, secondo Xiberta, il primo libro: infatti esso è molto più lungo e dettagliato degli altri due e presenta molte più citazioni di Pierre Auriol rispetto a quest'ultimi, segno di una significativa revisione⁵⁵.

Un altro segnale di quest'opera di rimaneggiamento è la presenza di molti riferimenti incrociati non solo fra i libri del commento ma anche fra quest'ultimo e le prime due questioni quodlibetali, indizio che le opere furono pensate e redatte in modo unitario negli stessi anni⁵⁶.

Altro aspetto degno di nota del commento di Baconthorpe è l'inserimento di questioni appartenenti ad altri autori, non sempre citati. Come nota Xiberta, nel commento al primo libro la distinzione ventisette che tratta del Verbo proviene in gran parte dal primo libro delle questioni quodlibetali del teologo carmelitano Rober Walsingham mentre le distinzioni quaranta e quarantuno della *Reportatio* di Baconthorpe sono copiate dalla *Quaestio ordinaria* di Thomas Wylton discussa fra il 1312 e il 1316 come ha evidenziato, in particolare, Schabel⁵⁷. Nel secondo libro,

Tutto ciò rimarrà in ogni caso incerto ed ipotetico finché non sarà intrapreso uno studio sistematico ed accurato del manoscritto Londra, British Library ms. Royal 11 c. VI in rapporto all'*editio princeps*: ciò potrà permettere di comprendere il rapporto fra i due testi e le eventuali evoluzioni del pensiero del maestro carmelitano.

⁵⁴Xiberta "De Magistro.." p. 40.

⁵⁵Id., *De scriptoribus...* p. 182.

⁵⁶Id., "De Magistro.." p. 41.

⁵⁷Id., *De scriptoribus...* p. 183 e C. Schabel, "Parisian Secular Masters on Divine Foreknowledge and Future Contingents in the Early Fourteenth Century, Part II-Thomas Wylton's *Quaestio Ordinaria* «*Utrum praedestinatus possit damnari*»" in *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 78 (2) (2011) pp. 417-479.

la distinzione quaranta è tratta dal secondo libro delle questioni quodlibetali di Siberto da Beka mentre nel terzo, nelle distinzioni sei, venti e ventitré, troviamo l'inserzione di alcune questioni di Niccolò di Lira contro gli ebrei⁵⁸. Infine la distinzione trentasei sulla prudenza coincide con il terzo quodlibet questione decima di Guido Terreni mentre quella quaranta, sulla legge, appartiene al commento alle Sentenze di Durando da San Porziano⁵⁹.

Per quanto riguarda invece il quarto libro di questo commentario, chiamato anche "*Quaestiones speculativae*", possediamo solo ventidue questioni inserite all'interno di un manoscritto che contiene anche le successive *quaestiones canonicae*: si tratta di Londra, British Library ms. Royal 9 C. VII. Tali questioni, di argomento speculativo, probabilmente surclassate dal successo della nuova redazione del 1340, non vennero edite dagli editori del XVI secolo⁶⁰.

Passando alle già citate "*Quaestiones Canonicae*", composte in Inghilterra, intorno al 1340, possediamo cinque codici:

- 1) Vienna, Österreichische Nationalbibliothek Ms. 1530 datato al XIV secolo;
- 2) Londra, British Library, Ms. Royal 11 B 12 IV, codice ritenuto autografo da Xiberta a motivo delle numerose postille d'autore;
- 3) Londra, British Library, Ms. Royal 9 C. VII del XIV secolo, che contiene il quarto libro come emendato dal maestro nel codice autografo;
- 4) Parigi, Bibliothèque Mazarine Ms. 900 che contiene le suddette questioni senza le modifiche ulteriori compiute dal maestro carmelitano, che è datato al XIV secolo e su cui si basano le edizioni a stampa.
- 5) San Gallo, Stiftsbibliothek Ms. 291 ff. 75-98 che contiene questioni del prologo⁶¹.

⁵⁸Xiberta, *De scriptoribus...* p. 183

⁵⁹Ibidem.

⁶⁰Ivi p. 178.

⁶¹Ivi pp. 177-179.

La prima parte dell'opera appare fortemente composita e senza alcun rapporto con il resto dell'opera. Ad esempio, il prologo è decisamente disomogeneo: mentre le prime sei questioni trattano temi cari alla polemica antiggiudaica, le successive cinque sembrano affrontare temi di attualità teologica come il potere papale, la liceità dell'astronomia, l'avvento dell'Anticristo e l'utilizzo dei sofismi in teologia⁶². Non unitaria e di argomento prettamente teologico è anche la distinzione prima che affronta il problema della relazione fra la grazia divina e la libertà umana e solo con la seconda Baconthorpe passerà a discutere tematiche di interesse più strettamente sacramentale⁶³.

Abbiamo numerose edizioni moderne del commento alle Sentenze dal XV secolo. L'*editio princeps* del primo libro, fu stampata a Parigi nel 1484, a cura di Louis Martineau, su incarico del carmelitano Francesco Medici a cui seguì, nello stesso anno e sempre a Parigi, l'edizione del terzo libro a cura di Johannes Mercator e Bertrandus Stephanus. Abbiamo poi nel 1510 a Milano una nuova edizione, a cura di Giovanni Stefano Basignana, che comprende tutti i primi tre libri più il quarto libro nella redazione inglese del 1340. Ad essa seguirono con lo stesso contenuto, prima un'edizione a Venezia nel 1526, a cura di Patrick Mantuanus, e infine nel 1618, una a Cremona, a cura di Crisostomo Marasca, che poi venne ristampata a Madrid nel 1754 in tre tomi.

A parere di Xiberta, la parziale *editio princeps* parigina sarebbe servita come base per quella di Milano da cui deriverebbe quella veneziana: ne fanno fede gli errori tipografici che si ripetono uguali fra le due successive edizioni⁶⁴. In seguito, l'editore di Venezia si sarebbe sforzato di correggere tali errori ma, eccedendo nel senso opposto, avrebbe finito per distorcere il senso originario del testo⁶⁵. Infine, con l'edizione di Cremona, Marasca tentò di correggere l'edizione di Venezia per renderla più chiara e accessibile. Tuttavia tale revisione, pur migliorando notevolmente la leggibilità dell'opera, non essendo fondata sul ricorso ai manoscritti

⁶²Bonetti, *Al confine..* p. 284.

⁶³Ibidem.

⁶⁴Xiberta, *De scriptoribus...* p. 180.

⁶⁵Ibidem.

ma solo sull'intuito del curatore, ha reso il testo edito più distante dall'originale di quanto avessero fatto i precedenti editori. Altro aspetto degno di nota di questa edizione è l'inserimento di una serie di sussidi per il lettore. Ad esempio, ogni questione è infatti preceduta dai riferimenti agli autori scolastici che hanno affrontato lo stesso tema ed ogni articolo, che è anticipato da un riassunto che sintetizza le argomentazioni presenti, è spesso suddiviso in paragrafi per rendere più accessibile il ragionamento di Baconthorpe. Inoltre sono stati aggiunti cinque indici per facilitare la consultazione: uno dei passi biblici, uno di quelli aristotelici, uno delle questioni del commento, uno delle cose degne di nota e uno dei temi teologici. Infine Maresca inserì alla fine dell'opera una lista di *conciliations* in cui prova a dimostrare il carattere non contraddittorio di alcune posizioni di Baconthorpe che potrebbe apparire incompatibili⁶⁶.

Per quanto non esistano edizioni critiche complete del commento alle Sentenze o anche solo di singoli libri, sono state editate in modo critico singole questioni: Ernst Borchert ha realizzato un'edizione critica di alcune questioni canoniche e di alcune questioni speculative⁶⁷, Saggi ha fatto lo stesso con alcune questioni sulla dottrina dell'Immacolata Concezione nel II e III libro⁶⁸, Etwiler si è occupato di due distinzioni concernenti la dottrina dell'intelletto mentre Jeschke ha editato due articoli della prima questione della prima distinzione che riguardano la beatitudine come atto riflessivo⁶⁹. Infine, più recentemente, Schabel ha fatto l'edizione delle distinzioni quaranta e quarantuno del primo libro delle Sentenze sulla predestinazione e sui futuri contingenti⁷⁰.

Come abbiamo già visto, Baconthorpe disputò le prime due questioni quodlibetali fra il 1323 e il 1325 mentre la terza viene datata al 1330. Come il commento, anche

⁶⁶Ibidem.

⁶⁷*Die quaestiones speculative et canonicae des Johannes Baconthorpe uber den Sakramentalen Charakter.* a cura di E. Borchert, Verlag Ferdinand Schöningh, Monaco, 1974.

⁶⁸L. Saggi, "Ioannis Baconthorpe, *Textus de immaculata conceptione*" in *Carmelus*, 2 (1955) pp. 216-303.

⁶⁹Etwiler, *John Baconthorp's...* pp. 1-137 e Jeschke, *Deus ut tentus..* pp. 591-611.

⁷⁰Schabel, "Parisian Secular Masters..", pp. 161-219.

le prime due questioni quodlibetali, pur avendo alla base dibattiti realmente avvenuti, furono oggetto da parte del maestro carmelitano di una profonda revisione, durata probabilmente fino al 1326. Ne è testimonianza, da una parte il grande numero di riferimenti al commento alle Sentenze, specialmente nel primo quodlibeto che ne conta quaranta per poi scendere a venti nel secondo, dall'altra i numerosi riferimenti incrociati: se il primo quodlibeto ha solo tre citazioni del secondo quodlibeto, quest'ultimo ne ha più di trenta dell'altro⁷¹. A parere di Schabel, la produzione del maestro carmelitano sarebbe stata caratterizzata da una progressività lineare: se il commento alle Sentenze sembrerebbe sostanzialmente risultare completo prima che i *Quodlibeta* fossero scritti, si deve osservare che il primo quodlibeto appare globalmente finito prima della scrittura del secondo⁷².

Possediamo due codici che contengono parzialmente i tre quodlibet:

- 1) Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. Lat. 5733 ff. 294r-352v e 356r-368r contiene del primo quodlibeto le q. 9, 10, 11, 12, 13 e 14 e del secondo le q. 1, 2, 3, 4, 5. Esso si trova in un manoscritto del XVI secolo in cui sono stati trascritti numerosi testi scientifici come la traduzione latina dell'Algebra di Al Khwarizmi, un testo medico di Guglielmo Anglico, un testo astronomico di Messahalla, una questione sul misto di Pomponazzi e questioni sul dodicesimo libro della Metafisica di Girolamo Pagolino. Esso, datato al XVI secolo, potrebbe essere di poco precedente o contemporaneo all'*editio princeps*.
- 2) Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego Ms. 53 (102) ff. 201r- 208v che contiene le questioni 7, 8, 9, 10, 11 e 12 del quodlibeto terzo. Esso risale alla prima metà del XIV secolo e contiene anche una *Quaestio de anima intellectiva* di Thomas Wilton e una *Quaestio de infinitate vigoris Dei* di Jean de Jandun.

Per quanto riguarda le edizioni moderne, l'*editio princeps*, realizzata a Venezia nel 1527 fu a cura di Marco Antonio Zimara mentre nel 1618 Crisostomo Marasca

⁷¹Id., *Carmelite Quodlibeta*.. p. 534.

⁷²Ivi p. 535.

collocò le questioni quodlibetali a conclusione della sua edizione cremonese del commento alle Sentenze. L'edizione del 1527 presenta alcune gravi anomalie rispetto al manoscritto vaticano: prima di tutto, le questioni undicesima e dodicesima risultano invertite rispetto al manoscritto vaticano. Inoltre, fatto più grave, come già osservava Xiberta, nel primo quodlibeto, gli articoli dal secondo al sesto della dodicesima questione sono uniti alla questione undicesima e sono seguiti dagli articoli dal secondo al sesto della questione decima rendendo la questione undicesima estremamente lunga e troncando le altre due. Come osserva Schabel, sebbene nell'edizione del 1618 Marasca, avendo probabilmente accesso al manoscritto vaticano, sia riuscito a correggere in gran parte quest'ultimo errore, le questioni undicesima e dodicesima del primo quodlibeto sono rimaste invertite rispetto al codice⁷³.

Anche il terzo quodlibeto presenta differenze sia fra le due edizioni che fra le edizioni e il manoscritto polacco: ad esempio nell'edizione di Venezia abbiamo due questioni numerate come terze mentre in quella di Cremona quella che dovrebbe essere la seconda è numerata erroneamente come quarta. Inoltre, dopo *l'explicit*, l'editore di Venezia aggiunge, indicando che è un testo separato, una questione sull'infallibilità papale mentre l'editore di Cremona colloca tale questione all'interno del quodlibeto come la diciassettesima. Anche l'omissione delle questioni tredicesima e quattordicesima nel manoscritto polacco suscita le domande di Schabel che tenta di spiegare tale assenza o ipotizzando che si tratti una inserzione dell'opuscolo perduto di Baconthorpe "*De conceptione Beatae Mariae Virginis*" o, tenuto conto che nell'edizione di Venezia la questione quarta incorpora alla fine alcune righe della questione tredicesima, si potrebbe pensare che entrambe le questioni sull'Immacolata Concezione potrebbero aver seguito in origine la quarta questione⁷⁴.

Come abbiamo visto, Baconthorpe compose in Inghilterra una postilla al Vangelo di Matteo fra il 1336 e il 1340, anche servendosi di materiale elaborato negli anni precedenti ed in funzione di un corso, probabilmente ad Oxford. Di questo commentario, di cui ci parla già Trisse, possediamo il manoscritto di Cambridge,

⁷³Ivi pp. 529-530.

⁷⁴Ivi pp. 530-531.

Trinity College Ms. 348 ff. 99r-191v e alcuni frammenti riguardanti il concepimento della Vergine Maria in Berlino, Staatsbibliothek zu Berlin-Preußischer Kulturbesitz, Ms. lat. 4° 321 ff. 2r-7v, datati alla seconda metà del XIV secolo⁷⁵.

Passando ad esaminare opere di minore importanza, si deve osservare che Baconthorpe compose poi diversi opuscoli di breve lunghezza su temi cari alla missione e alla regola dell'ordine carmelitano.

- 1) “*Compendium historiarum et iurium pro defensione institutionis et confirmationis ordinis B. Mariae de monte Carmeli*” che fu scritto fra il 1317 e il 1330, venne citato da Bostio fra le opere di Baconthorpe ed è contenuto in numerosi manoscritti: Norimberga, Stadtbibliothek, Ms. Cent. V. 79, ff. 118v-121 datato al 1349, Bamberg, Staatsbibliothek, Ms. Q. VI. 25 (theol. 225) ff. 184r-186r del XVI secolo, Danzica, Polska Akademia Nauk, Ms. Mar. F. 283, ff. 16r-18r del XV secolo, Lipsia, Universitätsbibliothek, Ms. 645, ff. 122v-124v del XIV secolo, Oxford, Bodleian Library Ms. Laud. Misc. 722, ff. 123r-124r del XV secolo ed infine Roma, Archivio generale dell'Ordine Carmelitano, Ms. Il C.O. II 35 ff. 110-118 del XIV secolo. Esso è stato oggetto di due edizioni: *Speculum Ordinis Carmelitani* stampato a Venezia nel 1507 ff. 52v-53v e di nuovo ristampato ad Anversa nel 1680, dove si trova nel primo volume parte II pp. 160-163 ed infine in *Medieval Carmelite Heritage*, a cura di A. Staring, 1989 pp. 199-217⁷⁶.
- 2) “*Speculum de institutione ordinis ad venerationem Virginis Deiparae*” è stato scritto dopo il 1317 ed è contenuto nei seguenti manoscritti: Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. Lat. 3991, ff. 6v-7v e Oxford, Bodleian Library, Ms. Laud. Misc. 722, ff. 122r-123r del XV secolo. Troviamo edito questo testo nello *Speculum* del 1507 ff. 56r-57r, in *Vinea Carmeli*, Anversa 1662 pp. 42-47, nello *Speculum* del 1680 pp. 164-65, in *Medieval Carmelite Heritage* alle pagine 184-193 ed infine nel *Biographical Register of Carmelites in England*

⁷⁵Copsey, *Biographical*.. p. 89.

⁷⁶Ibidem

and Wales 1240-1540 p. 90⁷⁷.

- 3) "*Tractatus super regulam ordinis carmelitarum*". Esso è contenuto in Oxford, Bodleian Library Ms. Laud. Misc. 722, ff. 121v-122r del XV secolo, in Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Ms. Vat. Lat. 3991, ff. 6-8 e in Milano, Biblioteca Brera, Ms. A.E. XII 22 ff. 270- 271v. Il testo è stato edito in *Speculum* del 1507 ai ff. 51v-52r, nell' *Expositio paraenetica in regulam Carmelitarum* del 1625 alle pp. 219-225, nell' *Introductio in terram Carmeli*, edito da Michel de Saint-Augustin nel 1659 alle pp. 299-303, nella *Vinea Carmeli* pp. 36-40, nello *Speculum* del 1680 vol. II pp. 687-688 e nell'*Introductio ad Vitam Internam* di Michel de Saint-Augustin alle pp. 183-187⁷⁸.
- 4) "*Laus religionis Carmelitarum*" che è contenuta in Oxford, Bodleian Library Ms. Arch. Selden 72, ff. 20-40⁷⁹.

Possediamo poi due commenti di Baconthorpe alle opere di Anselmo da Aosta: *De incarnatione Verbi* e *De fide trinitatis et de Incarnatione Verbi*. Entrambi sono contenuti in Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 9540: il primo da 61r-66v, il secondo da 67r-72v. Per quanto riguarda Agostino da Ippona, abbiamo un commento al *De Trinitate* che si trova nello stesso manoscritto da 1r a 60v e da 73r- a 75v. Di questo commento possediamo anche un frammento alla Biblioteca Marciana: si tratta di Ms. 1667 ff. 133v-139r del XV secolo⁸⁰. Infine abbiamo un commento al *De civitate Dei* contenuto nello già citato codice parigino dal foglio 76r al 216v⁸¹. Quest'ultimo si presenta sotto forma di conclusioni, accompagnate da un commentario che espone il testo di Agostino e introduce, specialmente nel libro

⁷⁷Ivi p. 90.

⁷⁸Ibidem.

⁷⁹Xiberta, *De scriptoribus*, pp. 189-190.

⁸⁰Ibidem.

⁸¹Ibidem.

undicesimo, questioni di carattere filosofico e teologico⁸².

Passando infine alle opere di Baconthorpe di cui non disponiamo di manoscritti, sono attestati commenti del maestro carmelitano alle epistole paoline: essi, oltre ad essere citati da Grossi, sono descritti da Bale che, avendoli visti nelle case carmelitane inglesi, ci riporta l'incipit⁸³. Più in generale, niente è sopravvissuto neppure del commentario biblico di cui parla lo stesso scrittore cinquecentesco secondo cui Baconthorpe avrebbe commentato gran parte dei libri biblici⁸⁴.

Per quanto riguarda le opere filosofiche di cui non ci sono arrivati manoscritti, la situazione è la seguente:

- è attestato, in base alla testimonianza di Grossi e di Bale, una *lectura* della *Metafisica* di Aristotele che sarebbe stata costituita da due volumi;
- Osberto Anglico e Richard Lavingham ci parlano di un commento al *De Anima* di Baconthorpe;
- È attestato anche un commento all'*Etica Nicomachea* che, in base alla testimonianza di Bale, sappiamo essere stato inviato da Baconthorpe al futuro vescovo John Thoresby. Di esso accenna anche Trisse⁸⁵.

Xiberta ritiene che non si possano assegnare ulteriori commenti aristotelici a Baconthorpe in quanto i restanti attribuiti al maestro carmelitano sono stati scritti da altri oppure non disponiamo nemmeno dell'incipit. Tuttavia non si può escludere che alcuni commenti attribuiti a Baconthorpe sulle *Meteore*, sul *Cielo e il Mondo*, sulla *Generazione e la Corruzione* e sull'*Interpretazione* possano essere stati scritti da Baconthorpe⁸⁶. Anche l'opera *De conceptione Beatae Mariae Virginis* di cui ci parla Bale sembra essere andata perduta poiché Xiberta non riuscì ad individuare il testo così come sembrano essere andati perduti diversi sermoni sull'*Immacolata*

⁸²Ibidem. Tutte queste opere sono attestate da Bostio e John Bale. Ivi p. 189.

⁸³Xiberta, *De scriptoribus*.. pp. 186-187.

⁸⁴Copsey, *Biographical*.. p. 89.

⁸⁵ Xiberta, *De scriptoribus*.. pp. 188-189.

⁸⁶Copsey, *Biographical*.. p. 89.

Concezione.

Fra le opere perdute ma di dubbia attribuzione troviamo invece i *Sermones de conceptione Mariae* e altri sermoni di vario argomento di cui ci accenna Bale⁸⁷. Incerta è pure l'attribuzione a Baconthorpe di un *Compendium christianae pietati* di cui Bale ha trascritto gli incipit dei libri ma del quale Xiberta non ha trovato alcun manoscritto e lo stesso vale per altri testi di cui ci parla lo scrittore inglese anglicano come *De sophismatibus*, *De potentiis animae*, *De perfectione iusticiae* e *De sophismatibus*, *De sanctificatione festivitatum* e *Contra Iudaeos rationes*⁸⁸.

La ricezione nel XV e XVI secolo

Abbiamo numerose indicazioni che ci fanno pensare che l'insegnamento di John Baconthorpe abbia ben presto riscosso un certo apprezzamento all'interno dell'ordine carmelitano (e non solo): ne è testimonianza il già citato Paolo Perugino, maestro carmelitano contemporaneo a Baconthorpe, che affermava nel 1344 che, pur trovando un'argomentazione del teologo inglese debole, la sosteneva per amore dell'ordine⁸⁹. Peraltro nei decenni successivi Baconthorpe iniziò ad essere chiamato dagli altri maestri "*Doctor Resolutus*": tale soprannome sembra che sia stato utilizzato per la prima volta dal maestro carmelitano Francesco Bacone a Parigi nel 1364-1365 nella sua *Lectura super Sententias*⁹⁰.

Anche considerato che, a partire dal XV secolo, l'ordine carmelitano iniziò a promuovere le posizioni dei propri dottori all'interno dell'ordine, non stupisce che un certo interesse per la teologia di Baconthorpe sia continuato nel secolo successivo. Se Michele da Bologna, maestro carmelitano a Parigi nel 1416, copia intere

⁸⁷Ivi p. 90.

⁸⁸Xiberta, *De scriptoribus*.. pp. 192-193.

⁸⁹"*Ista est ratio Magistri Johannis Bachonis quae non videtur prima facie concludere nec ego tenerem eam nisi me moveret amor ordinis et conclusionis oppositae. Videtur enim quod ista ratio peccet.*" Ivi pp. 299-300.

⁹⁰Di S. Brocardo, "*Il profilo*.." p. 521.

questioni da Baconthorpe e sostiene le tesi del maestro inglese⁹¹, il frate inglese Thomas Netter cita Baconthorpe sia nel suo *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* del 1428, trattando del problema del potere temporale di Cristo⁹², sia nel suo Trattato sull'Eucarestia, dove mette in guardia dalle innovazioni sulla dottrina eucaristica, sia nella sua opera sui sacramentali, dove riporta la posizione baconiana secondo cui la contemplazione è il sommo atto dell'amore di Dio⁹³. Inoltre, sempre negli stessi anni troviamo la testimonianza di Enrico Flad di Norimberga che riporta la posizione di Baconthorpe nelle sue questioni sui sacramenti e sulla penitenza mentre il carmelitano tedesco Mathias Fabri chiama il maestro inglese "magister eximius"⁹⁴. Infine, secondo Bale, il maestro carmelitano Lorenzo Burelli tenne alla fine del XV secolo pubbliche *lectiones* sulla dottrina di Baconthorpe all'università di Parigi e, poco dopo, i carmelitani realizzarono le già citate le prime edizioni a stampa a Parigi e a Milano⁹⁵.

In un'epoca in cui ciascun ordine aveva il proprio dottore di riferimento, era ormai interesse dell'ordine carmelitano promuovere il pensiero di Baconthorpe, sia pure non come unico dottore "ufficiale" dell'ordine: in tale ottica va letta la decisione del capitolo carmelitano di Napoli del 1510, celebrato sotto la presidenza del generale Pietro Terrasse, di ordinare la distribuzione in tutto l'ordine dei commenti alle Sentenze di Michele di Massa e John Baconthorpe così come l'impegno espresso dai capitoli di Venezia del 1548, di Piacenza del 1575 e di Roma nel 1613 di promuovere una correzione dell'edizioni delle opere del maestro inglese⁹⁶.

Per quanto riguarda l'insegnamento delle posizioni del maestro carmelitano

⁹¹P. C. du S. Sacrament, "*Maître..*" p. 362. Bisogna comunque osservare che all'interno dell'ordine vigesse un marcato pluralismo: alcuni dottori seguivano Scoto, altri Tommaso. Xiberta, *De scriptoribus..* pp. 64-65.

⁹²Thomas Netter, *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* t. I Venezia 1581 p. 382.

⁹³Xiberta, *De scriptoribus..* p. 213.

⁹⁴Ibidem.

⁹⁵Di S. Brocardo, "Il profilo.." pp. 521-522.

⁹⁶Ivi p. 522. Si veda anche F.P. Raimondi, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento: con una appendice documentaria*. Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005 pp. 94-95.

all'interno dell'ordine, si deve osservare che il già citato capitolo di Venezia stabiliva che i testi di Baconthorpe fossero utilizzati nelle scuole carmelitane italiane mentre ci si sarebbe serviti di quelli di Michele da Bologna e degli altri maestri dell'ordine fuori dalla penisola. Inoltre le costituzioni carmelitane del 1586 prescissero che tutti gli studenti e i dottori carmelitani fossero tenuti a sostenere e citare le determinazioni di maestri dell'Ordine: fra i dottori citati, oltre Thomas Netter e Michele da Bologna troviamo anche John Baconthorpe⁹⁷.

Sebbene dal 1593 lo studio della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino fosse introdotto nell'insegnamento delle scuole carmelitane e l'influenza del tomismo fra i carmelitani fosse cresciuta notevolmente, i capitoli carmelitani di vecchia osservanza continuarono durante i secoli XVII e XVIII secolo a promuovere lo studio dei testi di Baconthorpe all'interno dell'ordine tant'è che le Costituzioni del 1721 e del 1756 contengono ancora il precetto di insegnare e seguire la dottrina del maestro inglese⁹⁸.

Quanto al celebre titolo "principe degli averroisti" con cui Baconthorpe è stato spesso indicato, Xiberta osserva che esso non è citato da alcun cronista antico né alcun maestro carmelitano del XIV e del XV secolo si riferisce al maestro carmelitano utilizzando tale epiteto. Esso compare per la prima volta nel *De immortalitate animae* di Agostino Nifo del 1518 che, nella sua polemica con Pietro Pomponazzi, definì con tale titolo Baconthorpe⁹⁹. Questa personale ed inedita definizione, utilizzata per elogiare l'interpretazione di Averroè da parte del maestro inglese, venne poi ripresa da Luca Prassicio nella sua *Quaestio de immortalitate animae* e incorporata nel titolo dell'edizione veneziana del 1526 finendo per essere adottata da Bale nel suo *Catalogus*. Com'è noto, anche Giulio Cesare Vanini riconosce tale titolo a Baconthorpe ricordando che i propri studi da carmelitano sarebbero stati all'insegna dell'averroismo mediato da Baconthorpe¹⁰⁰. Tuttavia,

⁹⁷ Xiberta, *De scriptoribus..* p. 67.

⁹⁸Ivi pp. 523-525.

⁹⁹Agostino Nifo, *De Immortalitate Animae Libellus*. Venezia, 1518 f. 3.

¹⁰⁰Giulio Cesare Vanini, *Amphitheatrum aeternae providentiae*. Lione 1617 p. 17.

sebbene Zimara abbia curato l'edizione dei *Quodlibeta* e per quanto Zabarella, trattando il problema della permanenza degli elementi nel misto¹⁰¹, citi con approvazione la posizione di Baconthorpe, non sembra che si possa affermare che alcun filosofo averroista rinascimentale abbia degnato di un significativo interesse l'opera di Baconthorpe¹⁰².

La Scuola Baconiana

Nel corso dei secoli XVII e XVIII, all'interno dell'ordine carmelitano, numerosi maestri scrissero opere per sistematizzare e sviluppare la filosofia e la teologia di Baconthorpe nel mutato contesto culturale della prima modernità. Poiché questi autori, che potrebbero essere definiti come una vera e propria "*Schola Baconiana*", non sembrano aver ricevuto un grande interesse da parte degli studiosi, può essere utile fornire una lista dei loro nomi e una breve descrizione delle loro opere.

- Cristoforo Silvestrani Brenzone, priore del convento carmelitano di Venezia, pubblicò nel 1591 a Padova un commento alle Sentenze dedicata a papa Clemente VIII in cui dà particolare peso all'autorità di Baconthorpe¹⁰³.
- il carmelitano scalzo e professore a Lovanio, François Bonae Spei (detto anche François Crespin) pubblicò nel 1652 a Bruxelles i suoi "*Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiae*" basandosi sulla dottrina di Baconthorpe di cui si definisce discepolo ma integrando le posizioni di quest'ultimo con quelle di Tommaso d'Aquino. Baconthorpe è ritenuto un nominalista e la sua dottrina è difesa sulle seguenti posizioni: la negazione

Sulla possibile influenza di Baconthorpe su Vanini si veda: A. Corsaro, "*Vanini e Baconthorp*" in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 49 (3) (1970) pp. 336-343.

¹⁰¹ Giacomo Zabarella, *De rebus naturalibus*. Francoforte, 1654 f. 446.

¹⁰² Xiberta, *De scriptoribus*.. pp. 213-217.

¹⁰³ Cristoforo Silvestrani Brenzone, *Ad Clementem octavum, pontificem maximum, Examen theologicum in quartum Sententiarum, cum suis lectionibus ad seriem distinctionum Magistri, omnibus utilissimum*. Padova, 1591.

della distinzione reale tra l'essenza e le potenze dell'anima, la possibilità di un infinito in atto e di una comunicazione della potenza creatrice alla creatura e la natura dell'azione e della passione¹⁰⁴. François Bonae Spei approva anche la definizione baconiana di prassi, di corpo e di sostanza nonché la posizione di Baconthorpe sulla libertà della volontà riportando estratti tratti dal commento alle Sentenze¹⁰⁵ In seguito, nel 1662 Bonae Spei pubblicò i "*Commentarii in universam theologiam scholasticam*" in sei tomi che difendono anche in teologia le posizioni baconiane¹⁰⁶.

- Girolamo Aymo, priore del convento carmelitano di Rivoli dette alle stampe nel 1667 a Torino la "*Philosophia ex scripto eiusdem Doctoris super quatuor Libros Sententiarum collecta et explicata*" in 3 volumi: il primo tomo è dedicato alla logica, il secondo alla fisica e il terzo alla metafisica¹⁰⁷. In questa opera le citazioni tratte dal commento alle Sentenze di Baconthorpe e dalle questioni quodlibetali vengono utilizzate per costruire un corso filosofico completo, adatto alle esigenze dell'insegnamento della filosofia scolastica del XVII secolo. Tuttavia, dato che non è sempre possibile rintracciare le posizioni del maestro medievale su ogni posizione filosofica, Aymo è costretto ad argomentare su molti temi (ad esempio in molte questioni di carattere logico) senza poter citare quasi per nulla le posizioni baconiane o attingendo al massimo a qualche definizione. Più facile è il suo lavoro quando egli deve discutere un problema su cui Baconthorpe si è pronunciato in modo esteso: in tal caso il carmelitano può semplicemente trascrivere la posizione del dottore risoluto realizzando una sorta di *collage* degli estratti delle sue opere e limitandosi a fornire un inquadramento generale del problema.

¹⁰⁴François Crespin, *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*. Bruxelles 1652 p. 105

¹⁰⁵Ivi p. 198 per la prassi, per p. 136 per la sostanza, p. 139 per il corpo ed infine p. 117 sulla libertà della volontà.

¹⁰⁶Id., *Commentarii in universam theologiam scholasticam*. Meuse, 1662.

du S. Sacrament, "*Maître..*" p. 363.

¹⁰⁷Girolamo Aymo, *Philosophia ex scripto eiusdem Doctoris super quatuor Libros Sententiarum collecta et explicata*. Torino, 1667.

- Di grande rilievo è sicuramente l'opera del carmelitano mantovano Giuseppe Zagaglia, professore presso lo studio ferrarese, che dette alle stampe nel 1671 a Ferrara il suo enorme *“Cursus theologicus secundum mentem ac germanam doctrinam Joannis Baconi Carmelitae, Angli, Doctoris Resoluti”* in cui la teologia di Baconthorpe viene sistematizzata e difesa¹⁰⁸. Questo corso si articola in otto volumi, il primo è introduttivo, il secondo è sui predicati e gli attributi divini, la terza è sulla conoscibilità divina, il quarto è sulla Trinità, la predestinazione e la creazione, il quinto è sugli angeli e sui protoplasti ed il sesto è sull'Incarnazione di Cristo. La morte di Zagaglia interruppe la pubblicazione dell'opera: altri due altri volumi uscirono *post mortem* a cura di Giambattista Vertua e Benedetto Zoccolati mentre il nono rimase inedito¹⁰⁹. Nell'affrontare le singole dispute teologiche, Zagaglia segue spesso questo procedimento: all'inizio vengono espone sul tema le diverse posizioni dei teologi medievali e moderni, poi sono riportate le citazioni di Baconthorpe sul problema traendole dalle sue opere e si mostra che queste citazioni, essendo concordi, permettono di stabilire quale sia stata la *sententia Baconis* in materia. In seguito Zagaglia porta ragioni a sostegno della posizione di Baconthorpe e confuta le obiezioni degli altri maestri contro di essa. Lo stesso Zagaglia si occupò anche di filosofia, scrivendo le *“Disputationes Methaphysicales”* e le *“Logicalia”* che però non sono state date alle stampe e rimangono sotto forma di manoscritto¹¹⁰.
- Nel 1677 il carmelitano di tendenze gianseniste Henri de Saint Ignace pubblicò a Liegi la *“Theologia veterum fundamentalis, speculativa et moralis ad mentem resoluti doctoris Ioannis De Bachone carmeliticae scholae principis”* in cui all'autorità di Baconthorpe si affianca quella di Tommaso d'Aquino¹¹¹. In quest'opera infatti, a differenza di quella di Zagaglia, l'utilizzo

¹⁰⁸Giuseppe Zagaglia, *Cursus theologicus secundum mentem ac germanam doctrinam Joannis Baconi Carmelitae, Angli, Doctoris Resoluti*. Ferrara, 1671.

¹⁰⁹L. Ferraresi, *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi nella pieta, nelle arti*. t. I, Ferrara, 1804, p. 225.

¹¹⁰Ferrara, Biblioteca comunale Ariostea, Ms. Classe I, Cl. I. 66.

¹¹¹Henri de Saint Ignace, *Theologia veterum fundamentalis, speculativa et moralis ad mentem*

delle posizioni di Baconthorpe sembra assai meno sistematico e più limitato nonostante le intenzioni dell'autore.

- Nel 1676 il carmelitano Dionisio Blasco, professore all'università di Saragozza pubblicò un *“Cursus philosophicus iuxta gravissimam, et reconditam Ioannis Baconii”*¹¹² che verrà compendiato nel 1700 dal carmelitano Elisée Garcia, professore di filosofia all'Università di Valencia, in un'opera dal titolo *“Cursus philosophicus juxta gravissimam et reconditam doctrinam V. p. m. Fratris Joannis Baconi”* in due volumi che ebbero un certo successo venendo ristampati due volte anche a Roma¹¹³. In questo caso all'autorità di Baconthorpe è associata quella di Tommaso d'Aquino e vengono affrontati anche problemi dibattuti all'epoca come il moto terrestre o l'esistenza del vuoto. In questi testi la posizione di Baconthorpe è esposta su una vasta gamma di temi metafisici come l'unità della metafisica, la natura della qualità, l'unità e l'analogia dell'ente, la distinzione delle parti della sostanza materiale, l'effetto formale della sussistenza, la possibilità dell'ente e l'essenza dell'accidente. Sempre Blasco pubblicò anche la *“Theologiae scholasticae bachoneae”* in cui alle tradizionali tematiche teologiche (conoscibilità di Dio, beatitudine, visione di Dio) si affiancano sezioni sulla Scrittura e una rielaborazione delle Sentenze di Lombardo¹¹⁴. Con una modalità espositiva che ricorda Zagaglia, nel discutere un problema teologico o filosofico, Blasco presenta all'inizio una sinossi della posizione di Baconthorpe dove quest'ultima è ricostruita e sintetizzata, poi passa ad esporre le posizioni di altri maestri che vengono confutate per concludere con l'esposizione della posizione baconiana.

resoluti doctoris Ioannis De Bachone carmeliticae scholae principis. Liegi, 1677.

¹¹² Dionisio Blasco, *Cursus philosophicus iuxta gravissimam, et reconditam Ioannis Baconi*. Saragozza, 1676.

¹¹³ Elisée Garcia, *Cursus philosophicus juxta gravissimam et reconditam doctrinam V. p. m. Fratris Joannis Baconi*. Valencia, 1700.

¹¹⁴ Dionisio Blasco, *Theologiae scholasticae Bachoneae suscitatus amnis et restitutus, purioris aquae sacrae sophiae, perpetuo erumpentis e fonte Montis-Carmeli*. Lione, 1680.

- Il francese Berthold Crassous pubblicò a Roma nel 1710 le sue *“Prolusiones theologicae ad mentem Doctoris resoluti Joannis Baconis”* sulla base delle lezioni da egli tenute a Tolosa e a Roma. Esse hanno come argomento la Tradizione e la Chiesa¹¹⁵.
- Hilarius ab Omnibus Sanctis pubblicò a Norimberga nel 1715 la sua *“Universa theologia scholastica, speculativa, practica”*, una breve compendio di teologia che, pur essendo di base tomista, si dichiara ispirato anche alla teologia di Baconthorpe¹¹⁶.
- Didaco de Castella pubblicò a Cordova nel 1731 un corso di teologia baconiana dal titolo *“Speculum Theologiae Baconicae Et Commentaria Quodlibetica in Libros Sententiarum Joannis Baconii”* in cinque volumi. Di particolare interesse sono i primi tre tomi: se il primo tratta di Dio e dei suoi attributi, della visione beatifica e dell'ente soprannaturale, il secondo affronta il problema della scienza divina, delle idee divine e della volontà di Dio mentre il terzo discute le problematiche teologiche concernenti la divina provvidenza, la predestinazione, la Trinità e gli angeli. Tale corso, oltre a contenere le posizioni teologiche e filosofiche del maestro inglese, discute anche le interpretazioni dei suoi discepoli come Zagaglia e Blasco confrontandosi anche con le dottrine di altre scuole teologiche come quella tomista e quella scotista¹¹⁷. Analogamente agli altri autori già presentati, nel discutere le controversie teologiche, de Castella, dopo aver presentato il problema, delinea le posizioni dei teologi medievali e moderni sul tema e poi enuncia le proprie conclusioni basate sull'interpretazione delle posizioni di Baconthorpe ove esse siano presenti.
- Il carmelitano Manuel Ignacio Coutinho professore all'università di Coimbra,

¹¹⁵Berthold Crassous, *Prolusiones theologicae ad mentem Doctoris resoluti Joannis Baconis*. Roma, 1711.

¹¹⁶Hilarius ab Omnibus Sanctis, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica*. Norimberga, 1715.

¹¹⁷Didaco de Castella, *Speculum Theologiae Baconicae Et Commentaria Quodlibetica in Libros Sententiarum Joannis Baconii*. Cordova, 1731.

pubblicò a Lisbona nel 1734 un *“Compendium philosophico-theologicum pro diverso, et eodem ad tyrones Baconistas utilissimum juxta scripta doctoris resoluti Joannis Baconii”*: questa opera si concentra principalmente sull'interpretazione della posizione di Baconthorpe sulla distinzione reale, virtuale e formale, anche in rapporto alla posizione scotista senza dimenticare gli altri teologi baconiani¹¹⁸. Nel 1739 uscì poi la sua *“Ars syllogistica, sive Commentaria in libros Aristotelis de interpretatione”* di ispirazione baconiana in cui, nel trattare i problemi logici, si confronta e discute con gli altri seguaci di Baconthorpe¹¹⁹. Nel 1750 Coutinho pubblicò poi l'*“Integer philosophiae cursus juxta inconcussam”*, un corso di filosofia in due volumi: se nel primo volume si affrontano le classiche questioni logiche come lo statuto della logica, gli universali, la predicazione, l'individuo e l'equivocità, nel secondo, trattando di filosofia naturale, si discute della natura della fisica come scienza, della materia prima, della privazione, del composto e delle quattro cause¹²⁰. Nonostante l'attualità scientifica del tema, Coutinho sembra ignorare la filosofia e la scienza moderna, confrontandosi, nell'espone le posizioni baconiane, solo con gli altri filosofi e teologi baconiani o al massimo con altri scolastici. Infine, nel 1752 Coutinho pubblicò il suo *“Systema quaquaversum Aristotelicum caeteris praeferendum de formis materialibus tam substantialibus, quam accidentalibus”* in cui dichiara di attenersi alla dottrina di John Baconthorpe: in esso, oltre a discutere della dottrina baconiana in materia di composti naturali, di accidenti e di forme materiali, anche in rapporto al problema della transustanziazione, il filosofo portoghese polemizza con i filosofi degli ultimi secoli e con alcuni aristotelici moderni accusati di aver frainteso le posizioni dello Stagirita¹²¹. Questo testo fu recensito nel 1752 dal *Journal des sçavans* che lo segnalò come esempio

¹¹⁸ Manuel Ignacio Coutinho, *Compendium philosophico-theologicum pro diverso, et eodem ad tyrones Baconistas utilissimum juxta scripta doctoris resoluti Joannis Baconii*. Lisbona, 1734.

¹¹⁹ Id., *Ars syllogistica, sive Commentaria in libros Aristotelis de interpretatione*. Lisbona, 1739.

¹²⁰ Id., *Integer philosophiae cursus juxta inconcussam singularemque*. Lisbona, 1750.

¹²¹ Id., *Systema quaquaversum Aristotelicum caeteris praeferendum de formis materialibus tam substantialibus, quam accidentalibus*. Lisbona, 1752.

dell'arretratezza della filosofia portoghese in epoca illuministica¹²².

- Ignacio Ponce Vaca, professore all'università di Salamanca, pubblicò nel 1748 a Madrid il suo “*Commentaria in Aristotelis logicam, iuxta mentem et doctrinam Joannis Bachoni*” in cui, sulla scorta del commento alle Sentenze di Baconthorpe, discusse problemi logici riguardanti le categorie aristoteliche confrontandosi anche con gli altri dottori baconiani¹²³.
- Jean Ximenez pubblicò nel 1758 a Toledo “*Opusculum physico-theologicum de potentia, et casualitate primi motoris juxta germanan mentem R.D. Joannis de Baccone*”: in questa breve opera sono affrontati temi come la potenza di Dio, la creazione dal nulla e la causalità seconda in una prospettiva strettamente filosofica e nello spirito della filosofia di Baconthorpe, anche mediante il confronto con le posizioni espresse da Aristotele¹²⁴.
- Infine Pietro Andrea Gauggi dette alle stampe a Roma fra il 1764 il 1767 l'ultima grande opera espressione della scuola baconiana: il “*Enchiridion Theologicum scholastico-dogmaticum iuxta mentem Joannis de Baccone ad usum scholae Ordinis Carmelitarum*”. Questo imponente corso di teologia, ad uso delle scuole carmelitane, si articola in otto volumi: il primo tratta dei loci teologici, il secondo di Dio uno e trino, il terzo degli angeli e della creazione degli uomini, il quarto dell'Incarnazione, il quinto dei sacramenti, il sesto della grazia, il settimo della glorificazione e l'ottavo della dannazione e del giudizio finale. Come nei corsi già descritti, anche in questo manuale le posizioni dei teologi medievali e moderni nonché degli autori moderni condannati dalla Chiesa sono discusse per poi giungere alla dimostrazione della posizione di Baconthorpe. In altri termini, senza negare un importante riferimento alla dottrina di Tommaso d'Aquino, la dottrina che Baconthorpe

¹²²Journal des sçavans. a cura di Gabriel Francois Quillau, Parigi, 1752 p. 439.

¹²³ Ignacio Ponce Vaca, *Commentaria in Aristotelis logicam, iuxta mentem et doctrinam Joannis Bachoni*. Madrid, 1748.

¹²⁴ Jean Ximenez, *Opusculum physico-theologicum de potentia, et casualitate primi motoris juxta germanan mentem R.D. Joannis de Baccone*. Toledo, 1758.

ha espresso nel Commento alle Sentenze viene presentata da Gauggi in forma sistematica e rigorosa, con attenzione ai dibattiti della teologia in età moderna e alle posizioni degli altri teologi carmelitani¹²⁵.

In conclusione, da questa analisi inevitabilmente sommaria e superficiale, sembra che si possa affermare che diversi teologi e filosofi carmelitani come Coutinho, Castella, Blasco, Zagaglia Aymo e Gauggi, specialmente a partire dalla seconda metà del XVII secolo, produssero imponenti corsi di teologia e filosofia *ad mentem Baconis*: in essi le *sententiae Baconis* venivano presentate in forma metodica, argomentata e sistematica nel contesto delle dispute di scuola fra gli ordini mendicanti della prima metà moderna. Questa letteratura diede origine ad una vera e propria scuola baconiana, anche se bisogna riconoscere che il primato di Baconthorpe all'interno dell'ordine carmelitano fu spesso insidiato dal prestigio e dall'autorità di Tommaso d'Aquino. In ogni caso, tale scuola sembra estinguersi nel XIX secolo non essendo state individuate ulteriori opere posteriori dopo quella di Gauggi.

¹²⁵Pietro Andrea Gauggi, *Enchiridion Theologicum scholastico-dogmaticum iuxta mentem Joannis de Baccone ad usum scholae Ordinis Carmelitarum*. Roma, 1764-1767.

2. Il pensiero di Baconthorpe

Paradigmi interpretativi

Per quanto non manchino numerosi studi su diversi aspetti della filosofia e della teologia del nostro teologo carmelitano, negli ultimi decenni sono mancate opere che abbiano provato a delineare un quadro di sintesi della sua riflessione, al di là dei paradigmi interpretativi con cui si è letta l'opera di Baconthorpe nel corso del XX secolo.

Una dei paradigmi interpretativi che ha avuto una particolare fortuna è stato quello del presunto averroismo di John Baconthorpe. Il primo autore moderno ad andare in tale direzione è stato Ernest Renan nel suo celebre *Averroès et l'averroïsme* del 1852. Lo storico francese inserisce Baconthorpe all'interno di una presunta scuola averroistica che sarebbe sorta nel XIV secolo e che avrebbe posto le basi della scuola rinascimentale padovana. Tale indirizzo avrebbe presentato come caratteristiche i seguenti elementi: la sostituzione come testi di lezione dei commentari averroistici alle opere di Aristotele, la centralità dei temi psicologici e un presunto "modo astratto, pedante, inintelligibile"¹²⁶.

Per Renan, Baconthorpe sarebbe il più rappresentativo esponente di questo movimento ed avrebbe introdotto l'averroismo fra i carmelitani, divenendo il dottore della scuola. Tale adozione dell'averroismo da parte di Baconthorpe è tuttavia moderata: infatti lo storico francese ci tiene a precisare che il teologo carmelitano è più interessato a mitigare l'eterodossia delle posizioni averroistiche e talvolta a difenderle dagli attacchi degli altri maestri che a farle proprie in modo attivo. Ad esempio, secondo Renan, Baconthorpe, pur respingendo il monopsichismo averroista, sottolinea che gli argomenti di Tommaso d'Aquino e di Hervé Nédélec non sono in grado di confutare l'autentica opinione di Averroè. In questa

¹²⁶E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique*. Librairie August Durand, Parigi, 1852 p. 251.

interpretazione Averroè non avrebbe voluto affermare realmente l'unicità dell'intelletto possibile quanto piuttosto proporre un esperimento mentale fittizio o, in altri termini, una tesi proposta per la discussione.

In modo analogo, Baconthorpe tenta di fornire un'interpretazione moderata e non eterodossa delle posizioni averroistiche su temi come la conoscenza delle sostanze separate, l'influenza del cielo sulle cose sublunari e l'eternità del mondo. Insomma Renan riconosce che Baconthorpe andrebbe ritenuto un averroista più per l'ampio utilizzo che egli fa di Averroè e per l'alta considerazione che ha del filosofo arabo che per l'adozione di specifiche dottrine averroistiche¹²⁷. In altri termini, Renan, nonostante non rifiuti il titolo di principe degli averroisti per Baconthorpe, nei fatti finisce per sfumare notevolmente il presunto averroismo del teologo carmelitano.

Ben diversa è sul tema la posizione di Xiberta che, criticando Renan, nega esplicitamente ogni collegamento fra Baconthorpe ed una presunta scuola averroistica. Infatti lo storico catalano non si limita a negare che Baconthorpe sia stato percepito come un averroista dai teologi e i filosofi successivi (salvo i già citati

¹²⁷“Le carme Jean de Baconthorpe (mort en 1346), est le personnage le plus marquant de cette école. Son nom paraît toujours accompagné de l'épithète de prince des averroïstes. Baconthorpe fut provincial des carmes en Angleterre, et devint le docteur de son ordre, comme saint Thomas était celui des dominicains, Duns Scot, celui des franciscains, Gilles de Rome, celui des augustins. Par lui l'averroïsme devint traditionnel dans l'école descarmes. Nous voyons en effet que, dans les premières années du xviii^e siècle, un religieux de cet ordre, Joseph Zagaglia de Ferrare, eut l'idée de renouveler la méthode de Baconthorp, et de l'appliquer à la théologie, Baconthorp, du reste, cherche moins à soutenir les doctrines hétérodoxes de l'averroïsme qu'à en pallier l'hétérodoxie. Il rejette l'unité de l'intellect, mais après avoir montré préalablement combien les arguments de saint Thomas et de Hervé Nedellec sont peu concluants contre le vrai sentiment d'Averroès. Averroès n'a pas prétendu établir comme vraie et démontrée une hypothèse qui serait en contradiction avec ses propres principes. Ce n'a été de sa part qu'une fiction, un exercice de logique, une thèse proposée à la discussion et susceptible de mettre en lumière d'autres vérités. Les théories averroïstes de la perception des substances séparées, des intelligences célestes, de l'influence du ciel sur les choses sublunaires, de l'éternité du monde, sont en général expliquées dans le sens le plus adouci. C'est par le grand usage qu'il fait d'Averroès et par l'autorité qu'il lui accorde, bien plus que par sa doctrine, que Baconthorpe mérita d'être considéré comme le représentant de l'averroïsme au xiv^e siècle, et d'être adopté comme classique dans l'école de Padoue. Nous verrons plus tard le singulier mensonge que cette réputation a inspiré à Vanini. “ Ivi pp. 252-253.

casi di Agostino Nifo e di Giulio Cesare Vanini) ma afferma anche che il teologo carmelitano, pur dando grande importanza alle posizioni di Averroè e facendone un uso molto esteso specialmente sui temi dell'intelletto, non mostra una grande simpatia né un significativo interesse per gli "averroisti" Sigeri di Brabante e Giovanni di Jandun, filosofi che Baconthorpe non sembra conoscere nemmeno in modo approfondito¹²⁸.

Inoltre per lo studioso carmelitano, Baconthorpe respinge con forza gli asserti dell'averroismo e polemizza contro i seguaci di queste posizioni: egli infatti sostiene che l'anima sia la forma spirituale del corpo, rifiuta il monopsichismo e giudica fallaci le prove portate per dimostrare l'eternità del mondo ritenendo peraltro che queste posizioni possano essere confutate anche mediante il ricorso alla filosofia e non solo con il ricorso ad argomentazioni teologiche. Per Xiberta, per quanto Baconthorpe critichi i teologi che danno per razionalmente provate le verità di fede dimostrate solo dalle ragioni teologiche, non per questo il teologo carmelitano sostiene una teoria della "doppia verità" né tantomeno manca di senso teologico o cade nel razionalismo o nel naturalismo che sarebbero gli elementi distintivi della filosofia averroistica.

Ciò infatti è del tutto assente in Baconthorpe che ha un forte senso teologico e non mostra alcuna tendenza a razionalizzare il dogma per privilegiare la verità filosofica. Piuttosto per Xiberta, il teologo carmelitano mostra ostilità nei confronti delle innovative posizioni teologiche di molti teologi a lui contemporanei come Durando di San Porciano, Pierre Auriol e Giovanni da Parigi criticando i maestri che scambiano le proprie fantasie e sottigliezze teologiche con la fede della Chiesa fraintendendo il significato degli articoli di fede e cadendo in conclusioni pericolose ed eterodosse. Inoltre Xiberta osserva anche il grande rispetto di Baconthorpe nei confronti del magistero ecclesiastico: infatti egli rispetta in modo rigoroso le condanne dottrinali di Parigi ed Oxford, rifiutando ad esempio la dottrina tommasiana sul principio dell'individuazione e sull'unità delle forme¹²⁹.

¹²⁸Xiberta, *De scriptoribus...*p. 219.

¹²⁹ Ivi pp. 220-224. Peraltro Xiberta osserva che Baconthorpe, nel prologo alle questioni canoniche, questione ottava, si chiede se l'esercizio della sofistica in teologia sia causa di eresie e, per quanto

In sintesi, per Xiberta, Baconthorpe, lungi dall'essere un teologo eterodosso, è un teologo alieno da qualunque simpatia non solo per l'averroismo ma anche per qualunque innovazione teologica che comprometta l'insegnamento della chiesa e gli articoli di fede.

Sulla stessa linea della posizione di Xiberta e sulla scorta delle sue posizioni si colloca la posizione di Etienne Gilson che ritiene Baconthorpe un teologo dalle opinioni moderate che riporta le posizioni di Averroè senza accettarne alcuna e che mostra una grande ostilità per i seguaci latini di Averroè in materia di unicità dell'intelletto agente, tesi ritenuta non solo contro la fede ma anche con la filosofia¹³⁰.

Tale interpretazione, se si eccettua la solitaria posizione di Bruno Nardi che sostenne invece la tesi di una parziale fedeltà del teologo carmelitano all'averroismo¹³¹, non fu messa in discussione fino agli studi di James Etwiler che in due suoi contributi sfumò il giudizio di Xiberta mostrando che Baconthorpe avrebbe tentato, mediante una reinterpretazione delle posizioni averroistiche, di conciliare i dogmi della teologia cristiana con i principi della filosofia del filosofo arabo su temi quali l'unicità dell'intelletto possibile, la creazione dal nulla, l'eternità del mondo e la provvidenza divina¹³².

In altri termini, posto come punto di partenza la definizione di averroismo data da Pierre Madonnet secondo cui questi autori riterrebbero che esista un unico intelletto

difenda in una certa misura l'uso dei sofismi nell'esercizio filosofico degli studenti, egli ne rigetta ogni utilizzo in teologia, sia pure per confutare sofismi eretici. Ivi p. 225

¹³⁰ E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age: des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Payot, Parigi, 1986 p. 688.

¹³¹B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Edizioni italiane, Roma 1945 pp. 106-114. Si veda in particolare questo giudizio di Nardi: "Sgombrato pertanto il campo dai malintesi, non è difficile constatare che nessun altro teologo conosce ed apprezza il commento di Averroè quanto lo conosce e l'apprezza il Baconthorpe. Il quale si compiace di citarlo perfino trattando dei più ardui misteri della fede, di prenderne spesso le difese, contro le storture che gli avversari facevano del pensiero dell'arabo, di presentarne la dottrina sotto aspetti impensati, interpretandola con arditezza ed acume non privo d'una certa originalità." Ivi p. 107.

¹³²J. Etwiler, "Baconthorpe and Latin Averroism" in *Carmelus* 18 (1971) pp. 235- 292 e Id., "John Baconthorpe, "Prince of the Averroists" in *Franciscan Studies*, 36 (1977 come 1976) pp. 148-176.

per tutta l'umanità e negherebbero la creazione *ex tempore*, la provvidenza divina e la libertà umana, Etwiler¹³³, dopo aver esaminando la posizione di Baconthorpe sui suddetti problemi, conclude che, se da una parte il teologo carmelitano non nega alcuna dottrina cristiana in materia, dall'altra si sforza di fornire di un'interpretazione cristianamente accettabile delle posizioni averroistiche mediante un'esegesi benevola e concordista, per quanto forse un po' artificiosa¹³⁴.

Con il definitivo venir meno della categoria storiografica non solo dell'"averroismo latino" ma anche dell'"aristotelismo radicale"¹³⁵, è diventato impensabile definire Baconthorpe "averroista": di conseguenza gli studiosi sono di solito passati ad utilizzare formulazioni più vaghe come "eclettico" o "pensatore indipendente" per segnalare la grande autonomia di giudizio del teologo carmelitano¹³⁶. Ciò non

¹³³ Etwiler, "John Baconthorpe, Prince..." p. 149.

¹³⁴ "What judgment, then, should one make about the so-called Averroism of John Baconthorpe? Clearly, he does not deny any doctrine of the Christian faith concerning the soul, creation, divine providence or human liberty. But few, if any medieval thinkers could be found who would deny any of these doctrines. What Baconthorpe does do is to interpret Averroes' doctrines on these issues in such a way as to render them compatible with Christian faith. Systematically he shows that one can explain the Moslem's positions so that they need not contradict received dogmas. It might be argued that his interpretations are overly contrived, so that in the end he seems to explain rather than to explain Averroes' views. And perhaps it is just in this endeavor to seek or even to force a reconciliation between Averroes and Christian faith that Baconthorpe's "Latin Averroism" resides." Ivi p. 176.

¹³⁵ Si veda: L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Lubrina Bramani Editore, Bergamo, 1990 e A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*. Seuil, Parigi. 1991.

¹³⁶ Si veda: R. Friedman, *Intellectual Traditions in the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. Brill, Leida-Boston, 2013 p. 768 e S. Nolan, *John Baconthorpe* in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, Springer, Dordrecht, 2011 p. 594. In un altro articolo Nolan afferma: "In common with other early Carmelite scholastics, Baconthorpe reveals himself to be a consistent if somewhat eclectic thinker." Id., "John Baconthorpe on Soul, Body and Extension." in *Maynooth Philosophical Papers* 7, (2013) p. 34.

Sull'autonomia di Baconthorpe, anche rispetto Averroè, insiste Sorge: "Dalle sottilissime pieghe di queste distinzioni e di queste riserve emergono le conclusioni, ben più interessanti, avanzate da un

sorprende in quanto il clima della scuola carmelitana parigina dell'inizio del '300, se si prende la produzione di Gerardo da Bologna, era caratterizzato sia da un'approfondita conoscenza delle posizioni dei maestri delle altre scuole sia da uno spirito di indipendenza da quest'ultime¹³⁷.

Alla luce della bibliografia esistente, anche integrandola con l'esame di questioni particolarmente significative non ancora studiate dagli studiosi ma esaminate nel corso della nostra ricerca¹³⁸, proveremo a tracciare un primo (e parziale) sondaggio esplorativo della riflessione teologica e filosofica del teologo carmelitano, prendendo in esame alcune posizioni di John Baconthorpe per ciascun'area tematica. Tale esplorazione, più che riuscire a definire un (impossibile) "sistema" baconiano, vuole aiutarci a tentare di delineare alcuni elementi fondamentali del metodo intellettuale del teologo carmelitano che avremo modo di vedere più nel dettaglio nella trattazione del problema delle idee divine che occuperà il resto della tesi.

Lo statuto della teologia

teologo carmelitano, Giovanni Baconthorpe, noto anche come Giovanni Bacone (1280ca-1348) che ha lasciato una produzione molto vasta, da un ponderoso Commento alle Sentenze a numerosi Quodlibeta; ritenuto per secoli «principe degli averroisti» (Princeps averroistarum), in realtà, egli si mostra spirito fortemente indipendente da ogni autorità e fortemente critico nei confronti di Aristotele e dello stesso Averroè, definendolo «pessimus haereticus Commentator» e criticando soprattutto la dottrina dell'unità dell'intelletto agente e la tesi dell'eternità del mondo: la filosofia aristotelico-averroistica, infatti, non implicherebbe necessariamente l'eternità del mondo, dal momento che, come Baconthorpe dimostra in una sottile e, spesso, criptica analisi, le intelligenze e le sfere celesti ricevono comunque l'essere dalla loro causa finale e, dunque, sarebbe possibile che il mondo non sia esistito dall'eternità, ma abbia cominciato ad esistere a partire da un certo tempo. " V. Sorge, Averroismo. Guida, Napoli 2007 p. 96.

¹³⁷ S. F. Brown, *The Early Carmelite Parisian Masters in Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, a cura di K. Emery, J. Courtenay e S.M. Metzger, Brepols, Turnhout 2012, p. 491.

¹³⁸In quest'ultimo caso spesso saranno forniti ampi stralci delle questioni esaminate.

Come prima questione, vogliamo esaminare lo statuto della teologia per Baconthorpe, tema di fondamentale importanza per qualunque maestro di teologia nel tardo medioevo. In altri termini, qual è il soggetto della teologia? Essa è un abito pratico o speculativo?¹³⁹

Baconthorpe prima di esporre la propria posizione, elenca e discute le posizioni degli altri maestri siano precedenti o contemporanei¹⁴⁰. Per alcuni, come Pierre Auriol, il *subiectum theologiae* è Dio inteso come deità assoluta ovvero secondo il concetto più universale, fondamentale e includente tutti contenuti della scienza teologica mentre per altri, come Egidio Romano, esso è Dio concepito sotto il concetto limitato (e non assoluto) di glorificatore dei beati poiché la teologia sarebbe uno “strumento” per pervenire alla beatitudine, finalità che richiede necessariamente che Dio doni al beato la “*gloria*” che è il soggetto specifico della teologia. Per Guido Terreni invece, Dio è il soggetto della teologia *sub ratione limitata* ovvero mediante la ragione speciale degli articoli di fede poiché la scienza

¹³⁹ “*Questio tertia, ubi queritur utrum Deus sit subiectum theologie sub illa ratione generali, scilicet secundum quod est cognoscibilis nobis ex sacra Scriptura. Et primo ponitur opinio que dicitur quod Deus sub ista ratione deitatis sit subiectum. Secundo, illa que ponit Deum [49a] sub ratione speciali. Tertio, illa que ponit Deum sub ratione generali, communi, scilicet ipsi Deo absolute considerato et Deo in speciali considerato. Quarto, ostenso quod non est subiectum sub ratione generali deitatis nec speciali nec generaliori quam sit deitas, ostendetur quod erit subiectum sub alia ratione generali, scilicet sub hac secundum quod est cognoscibilis ex sacra Scriptura. Quinto, per illam respondebitur ad omnes alias.*” John Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum libros*, Lib. I, prologo q. 3, Venezia 1526 (trascrizione a cura di A. Baneu, pp. 49-50).

Si utilizzerà la trascrizione di A. Baneu dell'edizione del 1526 per il primo libro del commento alle Sentenze: si premette che saranno tacitamente corretti i refusi della trascrizione di Baneu mentre saranno segnalati con un “sic” quelli presenti anche nell'edizione a stampa.

¹⁴⁰ Prima di esporre la propria posizione, Baconthorpe illustra quasi sempre le posizioni degli altri maestri fornendoci un interessante quadro delle posizioni più diffuse all'epoca su un dato problema teologico o filosofico. Naturalmente questa panoramica storica non può essere intesa come una corretta e fedele presentazione delle posizioni degli altri dottori ed un esame sistematico dell'interpretazione che il maestro carmelitano dà delle teorie degli altri maestri trascende le finalità di questo capitolo.

teologica considera Dio in quanto oggetto della fede. Quanto a Scoto, il teologo francescano ritiene, sia pure con oscillazioni, che il soggetto sia Dio inteso come essere infinito poiché quest'ultimo sarebbe il concetto più perfetto che noi possiamo avere della divinità mentre Tommaso pensa che il *subiectum* sia la divinità concepita secondo il concetto comune di *ens divinum*, che è in Dio per essenza e nelle creature per partecipazione, così come l'ente in quanto ente è il soggetto della metafisica in quanto comune all'essere perfetto e all'essere imperfetto¹⁴¹.

Alla luce del confronto con le posizioni degli altri maestri, Baconthorpe propone la propria soluzione: il nostro intelletto, partendo dalle creature, non può conoscere in modo assoluto Dio poiché possediamo solo un essere generalissimo comune a Dio e alle creature ma lo può solo apprendere limitatamente a ciò che la Scrittura afferma. Quindi noi non conosciamo la divinità tramite un concetto assoluto di Dio o particolare ma solo in quanto egli è conoscibile nella Scrittura e tale concetto è comune e fondante di tutte le verità teologiche¹⁴².

Definito ciò, Baconthorpe si chiede a che genere di *habitus* appartenga la teologia, ovvero speculativo o pratico o nessuno dei due. Ma, prima di tutto, che cosa si intende per pratico? Il teologo definisce la prassi come l'operazione dell'intelletto che mediante un abito pratico ci indica cosa sia giusto fare e cosa sia giusto evitare: di conseguenza, pur avendo una dimensione conoscitiva in comune con la speculazione, le discipline pratiche si distinguono da quest'ultima essendo orientate all'azione. In polemica con il volontarismo scotista, Baconthorpe nega poi che gli atti della volontà (come *l'electio* o la *dictatio*), pur essendo in relazione alla prassi come

¹⁴¹ Ivi pp. 50-58.

¹⁴² "Primum probatur sic: sicut intellectus noster et philosophorum in naturali cognitione non potest in ens transcendens ut est omnino absolute acceptum, quia tunc posset in ens sub omni ratione et ita in ens ut est commune creature et Deo in se viso, immo solum potest in ens ut est commune creature et Deo ut potest convinci ex creaturis, ut probatur supra, questione 1, articulo 3, sic intellectus theologi viatoris non potest in Deum absolute consideratum, quia tunc posset in Deum ut in se ipso visum, sed potest in cognitionem Dei solum secundum quod est cognoscibilis in sacra Scriptura. Sed Deus non potest esse subiectum theologie viatoris nisi secundum quod intellectus viatoris potest in eius cognitionem, quia frustra esset talis ratio subiecti in quantum habens habitum non posset. Ergo Deus non est subiectum theologie viatoris secundum absolutam rationem deitatis, sed precise sub illa sub qua est cognoscibilis in habitu qui vocatur sacra Scriptura." Ivi pp. 67-68.

conseguenze del suo abito, siano in alcun modo inclusi nell'essenza di quest'ultima ed afferma che la volontà può essere razionale in senso pratico solo per una partecipazione accidentale all'intelletto pratico¹⁴³.

Definita la scienza pratica in termini "intellettualistici", Baconthorpe passa poi a chiedersi se la teologia sia una scienza pratica o speculativa esponendo le posizioni dei maestri sul problema: per Tommaso, essa è più speculativa che pratica, per Enrico di Gand è esclusivamente speculativa, per Egidio Romano non è né speculativa né pratica ma "*amativa*" ovvero affettiva mentre per Goffredo di Fontaines essa è tendenzialmente più speculativa che pratica nonostante entrambe le dimensioni siano fondamentali¹⁴⁴.

Giungendo infine alla soluzione di Baconthorpe, il teologo carmelitano ritiene che la teologia non sia né pratica né speculativa ma una specie a sé di scienza, distinta ed inclusiva, per essenza, di entrambe¹⁴⁵. L'*habitus* della teologia infatti contiene essenzialmente sia quello speculativo che quello pratico pur rimanendo distinto da ciascuno dei due, analogamente alla sapienza che è una terza specie di *habitus* che nello stesso tempo include ed è distinto dall'intelletto e dalla scienza o alla metafisica che non si occupa dell'ente solo come sostanza o solo come accidente ma di entrambi *sub communi ratione* dell'ente comune senza esaurirsi in alcuno di essi e senza perdere la propria unitarietà¹⁴⁶.

Infine Baconthorpe chiarisce contro Goffredo di Fontaines, che aveva sostenuto la natura prevalentemente speculativa della scienza teologica, che la teologia, rispetto al fine intrinseco, è più pratica che speculativa poiché essa è più ordinata al retto

¹⁴³ Ivi q. 4 pp. 76-84.

¹⁴⁴ Ivi pp. 84-86.

¹⁴⁵ "*Primus articulus talis est: videtur quod ista scientia non est practica nec speculativa, sed quedam alia species scientie specificè distincta ab utraque, non quod sit una per aggregationem, sicut dicit Godofredus, nec quod sit species tertia speciem accipiens in ordine ad effectum seu voluntatem, ut ponit Egidius, sed tertia species inter habitus mere intellectuales et per se una.*" Ivi p. 87.

¹⁴⁶ Ivi pp. 87-88.

agire in vista della beatitudine che alla mera speculazione teorica¹⁴⁷.

In conclusione, per Baconthorpe la teologia concerne Dio sotto una *ratio* conoscibile nella Scrittura che costituisce la base di tutte le dottrine teologiche: essa inoltre è un abito scientifico che include sia la dimensione pratica che quella speculativa, pur prevalendo la prima.

La conoscenza di Dio

In questo paragrafo esamineremo in che modo Baconthorpe affronta il problema della conoscenza umana di Dio. In altri termini, per avere una conoscenza soprannaturale di Dio, è necessario godere di un *lumen* superiore a quello naturale oppure è sufficiente quest'ultimo? Questo problema richiede, a parere del teologo carmelitano, l'esame di come i filosofi hanno ritenuto che noi potessimo conoscere Dio mediante il solo *lumen naturale*.

Per esaminare questo problema, Baconthorpe si basa sul commento grande di

¹⁴⁷ *"Tertius articulus, ubi mihi videtur quod magis principaliter est practica quam speculativa et hoc tam respectu finis extrinseci quam intrinseci. Ubi est advertendum quod aliud est querere utrum ista scientia, ut speculativa, sit principalior quam ut practica et utrum magis sit principaliter practica quam speculativa. Quia querere primum non est querere aliud nisi utrum scire simpliciter sit nobilius quam operari. Sed querere secundum est querere an in hoc determinato habitu qui est theologia principalius opus vel speculatio intendatur. Sed ista in tantum sunt diversa quod de primo, secundum Philosophum, ubique est respondendum quod sic, de secundo autem quod non. Primum probatur ex regula Philosophi, I Ethicorum, capitulo 8, quod illud est perfectissimum quod est propter seipsum et non aliud et secundum regulam Philosophi, I Metaphysice, loquens enim ex intentione de scire, ut distinguitur contra scire activum vel practicum, dicit quod propter scire studuerunt homines et non usus alicuius gratia. Ergo scire speculative simpliciter ubicumque fuerit, sive in theologia sive in scientia humana, est perfectius scire practico. Probatur secundum, quia secundum hoc scientia dicitur magis speculativa vel practica secundum quod magis principaliter ordinatur ad speculari vel operari. Sed ista scientia magis principaliter ordinatur ad operationem, tam in via quam in patria, quam ad speculari et operari vocatur finis interior et exterior. Igitur respectu cuiuscumque finis ista est magis principaliter practica. Probatur minor, quia certum est quod ad scientiam istam attendens plus addiscens intendit servire Deo secundum precepta decalogi in via quam scire et non facere et similiter in patria plus intendit scire servire, ut decet, quam scire et non facere. Ergo etc."* Ivi p. 92.

Averroè al *De Anima* di Aristotele da cui trae non solo le argomentazioni dei filosofi ma anche le obiezioni averroistiche a quest'ultime. Nella ricostruzione del filosofo arabo, lo stesso Aristotele si è chiesto se l'intelletto, quando è unito a noi, possa conoscere le sostanze separate, fra cui Dio: a questa domanda, nonostante l'ambiguità e la difficoltà del testo aristotelico, filosofi come Temistio, Alessandro di Afrodisia e Ibn Bāggia avevano concluso per una risposta affermativa nonostante la diversità delle loro argomentazioni a sostegno di questa tesi. Secondo questi autori, l'intelletto umano non solo può comprendere Dio mediante il suo lume naturale partendo dai fantasmi delle creature ma può anche elevarsi a conoscere la divinità come intellegibile presa in sé: questa posizione è tuttavia respinta da Averroè secondo cui noi possiamo giungere in vita alla conoscenza di Dio (e delle altre sostanze separate) solo mediante i fantasmi delle creature. Solo *post separationem*, secondo Averroè, l'intelletto separato unendosi con l'intelletto agente, potrà conoscere naturalmente in sé Dio e le altre sostanze separate. Più esattamente, una volta che l'intelletto *adeptus*, che è immortale, si sarà separato dalla relazione che ha naturalmente con noi e l'intelletto *in habitu*, che è mortale e che dipende dai fantasmi per conoscere, si sarà corrotto, allora quello *adeptus*, unendosi all'intelletto agente, conoscerà quest'ultimo in sé stesso così come conoscerà in sé stesse le altre sostanze separate senza necessità di ricorrere ai fantasmi delle creature¹⁴⁸.

Baconthorpe respinge come erronea e contraria alla dottrina cristiana la tesi secondo cui noi possiamo conoscere *de potentia ordinata* l'essenza divina senza ricorrere ad un lume soprannaturale (essendo essa un oggetto completamente equivoco ed estraneo rispetto alle nostre capacità intellettive), ma concede che, qualora Dio si mostrasse a noi, il nostro intelletto potrebbe accedere *de potentia absoluta* ad una chiara conoscenza di Dio in sé poiché in tal caso la divinità non sarebbe più un oggetto equivoco per il nostro intelletto che si servirebbe di una *potentia absoluta o obedientialis* per innalzarsi alla visione delle sostanze separate¹⁴⁹.

¹⁴⁸Ivi prologo q. 1 pp. 1-7.

¹⁴⁹"Primo, premitto quod oportet omnem theologum concedere quod de facto requiritur in cognitione supernaturali aliquod lumen, et hoc propter Decretales in VII libro De heresia 'Ad nostrum' et ponitur

In altri termini, se Averroè ha ritenuto che gli esseri umani possano conoscere in vita Dio con il lume naturale mediante i fantasmi delle creature mentre, dopo la separazione, l'intelletto separato unendosi con l'intelletto agente, potrà conoscere Dio e le sostanze separate in sé: Baconthorpe respinge quest'ultima affermazione come erronea poiché l'intelletto umano non può conoscere *de potentia ordinata* l'essenza divina senza ricorrere ad un lume soprannaturale ma ammette che, qualora Dio si mostrasse a noi, il nostro intelletto potrebbe accedere *de potentia absoluta* ad una chiara conoscenza di Dio in sé.

In conclusione, si può affermare che Baconthorpe salvi, sia pure al livello delle infinite possibilità (non realizzate) dall'onnipotenza divina, il naturalismo di Averroè servendosi di una distinzione concettuale tipica della teologia trecentesca ovvero quella fra potenza assoluta (ovvero tutto ciò che Dio potrebbe logicamente fare senza cadere in contraddizione) e potenza ordinata (ciò che Dio ha concretamente fatto) pur nel rispetto della dottrina cristiana che esclude una conoscenza naturale di Dio in se stesso.

L'atto beatifico

in fine istius questionis. Secundo, gratia exercitii, dico quod intellectum nostrum in lumine naturali posse in cognitionem de Deo in quam posset in quocumque lumine supernaturali, dupliciter potest intelligi: uno modo quod hoc possit de potentia ordinata ad actum, sic intelligendo quod per naturam suam habeat omnino in potestate sua quod possit cum effectu acquirere sibi illam supernaturalem cognitionem de Deo, sicut potest de creaturis sibi acquirere cognitionem naturalem, et isto modo non intelligo, ut patet ex positione Commentatoris in primo articulo; alio modo potest intelligi quod hoc possit de potentia absoluta, sic intelligendo quod, licet per naturam suam non habeat omnino in potestate sua quod possit cum effectu sibi acquirere illam cognitionem de Deo que vocatur supernaturalis, tamen absolute loquendo per naturam suam talis conditionis est quod in illam cognitionem supernaturalem elevari, etiam sine omni habitu supernaturali, posset, si Deus vellet. Et hoc est quod primo volo probare per articulum libri VII qui dicit quod intellectus noster per sua naturalia potest attingere ad cognoscendum essentiam prime cause, hoc male sonat et est error, si intelligatur de cognitione immediata. Sed positio quam pono, scilicet quod de potentia absoluta posset intellectus noster ad essentie divine cognitionem, hoc non pono de facto nec quid [sic] hoc possit cognitione immediata non plus quam illa que ponit quod hoc potest mediante lumine supernaturali. "Ivi pp. 16-17.

Una volta che si è chiarito in che modo l'essere umano possa conoscere Dio, rimane da chiedersi in che cosa consista questa visione della divinità. Nella sua monografia, Thomas Jeschke ha studiato la posizione di Baconthorpe sulla natura della beatitudine contestualizzandola all'interno del dibattito teologico di inizio '300, anche mediante l'edizione critica di testi. Il maestro carmelitano si chiede se quest'ultima sia un atto diretto o riflessivo: in altri termini, la posta in gioco del problema è capire se la beatitudine umana possa consistere in qualcosa di diverso dal fine ultimo come diversi teologi dell'inizio del XIV secolo avevano tentato di sostenere¹⁵⁰.

Come osserva infatti Jeschke, Baconthorpe presenta in modo sistematico e discute le posizioni degli altri maestri di teologia su questo tema. Ad esempio, Giovanni da Parigi sostiene che la beatitudine non consista nella visione di Dio mediante l'intelletto né nel suo possesso tramite l'amore ma piuttosto in un atto riflessivo ovvero quando l'intelletto si volge a sé stesso e considera che egli conosce Dio. Nella prospettiva di Durando di San Porziano invece, la beatitudine risiede in un atto riflesso che fa riferimento a uno diretto della mente mentre i due atti (diretto e riflesso) si identificano. Infine Giovanni di Pouilly condivide con Durando la convinzione che l'atto diretto e l'atto riflessivo siano identici, ma afferma, con Guido Terreni, che la beatitudine consiste solo nell'atto diretto: ciò è possibile poiché l'identità tra i due atti è solo accidentale¹⁵¹.

Baconthorpe respinge prima di tutto la posizione di Giovanni di Pouilly che sostiene un'identità accidentale dei due atti poiché, se si ammette ciò, si cade in alcune difficoltà: ad esempio, se si hanno due atti accidentalmente identici, il primo atto non permarrà insieme al secondo ma seguirà ad esso e solo uno sarà per accidente ma l'unità dei due atti deriva dal fatto che uno segue l'altro senza interruzioni temporali. Infatti nel caso di un atto riflessivo e un atto diretto si richiede che entrambi gli atti siano contemporaneamente in atto e non solo che seguano immediatamente l'uno

¹⁵⁰T. Jeschke, *Deus ut tentus vel visus Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293 – 1320)*. Brill, Leida, 2010.

¹⁵¹Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...*Lib. I d. 1, q. 1 pp. 93-102.

all'altro¹⁵². Quanto alla opzione secondo cui tale identità accidentale significhi la compresenza contemporanea di un atto diretto e di uno riflessivo in una sola comprensione, essa è respinta da Baconthorpe poiché l'intelletto non può riconoscere in modo simultaneo una pluralità di oggetti diversi¹⁵³.

Anche la posizione di Durando che sostiene che la beatitudine sia un atto riflesso è respinta da Baconthorpe poiché parte dal presupposto che sia l'atto diretto che quello riflessivo si riferiscano allo stesso oggetto. Ora, sebbene la pietra come tale e la pietra come oggetto conosciuto siano materialmente identiche, entrambi i termini si distinguono a causa di un significato formalmente diverso e rappresentano due oggetti distinti per la mente che li concepisce dato che quest'ultima concepisce principalmente il significato costitutivo di un oggetto ¹⁵⁴.

In conclusione, Baconthorpe, confutate le posizioni dei teologi "moderni", ritorna, senza grande originalità, alla tradizionale posizione secondo cui la beatitudine è un atto diretto e non riflessivo negando che essa possa essere qualcosa di diverso dalla fruizione del fine ultimo. Ciò è confermata dal richiamo alle posizioni di Agostino di Ippona e di Pietro Lombardo secondo cui la beatitudine consiste nella conoscenza di ciò in cui la volontà trova quiete ma ciò non può aver luogo nell'atto riflessivo in sé stesso poiché quest'ultimo non è il sommo bene ma solo uno per partecipazione in quanto esso si riferisce all'atto diretto che, a sua volta, rimanda al

¹⁵²*"Primo, ostendo contra Ioannes Puly quod sibi concesso quod actus rectus et reflexus sunt unus per accidens, non solvitur per hoc difficultas. Probo, quia quando duo actus sunt idem per accidens, tunc primus non permanet cum secundo, sed solum succedit sibi, et sunt solum unus per accidens, per hoc quod unus continuatur cum alio sine interpollatione, ut in exemplo eorum patet, quando scilicet operatio que primo fuit naturalis, sit supernaturalis per hoc quod in medio sue durationis infundebatur gratia. Planum est enim quod cum operatio supernaturalis succedit naturali, naturalis tunc noviter cessat et ita solum dicuntur unus per accidens propter continuationem in invicem. Sed in proposito oportet quod actus rectus permaneret simul cum reflexo et non solum quod continuetur sibi per continuationem sine interpollatione, aliter enim omnis actus reflexus esset falsus dicens 'intelligo me intelligere', ut argutum est supra; ergo non solvitur."* Ivi p. 102.

¹⁵³Ibidem.

¹⁵⁴Jeschke, *Deus..* p. 94.

sommo bene¹⁵⁵.

Dio e la sua predicazione

Dopo aver esaminato le modalità con cui l'intelletto umano può giungere a conoscere la divinità per il maestro carmelitano, passiamo ora a discutere di Dio in sé e dei suoi attributi. Dal punto di vista filosofico ha particolare interesse esaminare in che misura la razionalità e il linguaggio possano parlare di Dio per come esso è definito dalla rivelazione cristiana. Si pongono due generi di problemi: gli attributi del Dio cristiano possono essere dimostrati mediante la ragione? In che misura qualcosa può essere predicato allo stesso tempo di Dio e delle creature?

Partendo dalla prima domanda, l'attributo che caratterizza per definizione il Dio biblico è la sua unità ma questo attributo è stato conosciuto dai filosofi ed è dimostrabile razionalmente? Baconthorpe si confronta con le dimostrazioni dell'unicità di Dio, sia da parte dei filosofi che dei teologi e conclude giudicandole non dimostrative: se uno sostiene che Aristotele nella Fisica vuole provare che nella serie delle cause efficienti non possiamo andare all'infinito ma che dobbiamo giungere ad un primo motore ovvero Dio, Baconthorpe replica che, per ottenere ciò, basterebbe porre un primo motore finito in perfezione ma infinito in durata, ad esempio un'intelligenza celeste¹⁵⁶.

Anche i tentativi di dimostrazione razionale dell'unicità di Dio di Duns Scoto per

¹⁵⁵“Quarto, ostendo quod conclusio principalis istorum est falsa. Unde quantum ad conclusionem miror quomodo aliquis opinatur directe contra determinationem auctoritatum Augustini, ut allegat Magister, distinctione 1, per totum. Unde primo probo quod conclusio eorum est contra Augustinum et Magistrum. Volens enim Magister in fine 2 capituli distinguere proprium obiectum circa quod fruimur, accipit auctoritatem Augustini, 10 De Trinitate, capitulo 6, capitulo ‘fruimur cognitis in quibus ipsis voluntas propria se ipsa delectata conquiescit’. Sed voluntas delectando non quiescit in actu reflexo propter se ipsum, quia non est summum, sed bonum per participationem. Ergo in actu reflexo non. Etc.” Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 1, q. 1 p. 104.

¹⁵⁶“Sed iste rationes non demonstrant. Ad primam enim posset dici quod non requiritur quod primum movens sit infinitum in perfectione, sed in duratione et ad hoc sufficit aliqua intelligentia eterna que sit finite perfectionis, sicut celum et motus eius. Unde, licet probetur unitas primi motoris, non probatur unitas Dei qui in rei veritate est infinitus in perfectione.” Ivi d. 21 q. 1 p. 474.

Baconthorpe non riescono a raggiungere il loro obiettivo. Baconthorpe fa alcuni esempi delle argomentazioni del teologo francescano: ciò che è infinito non può essere superato ma, se si pongono due dèi entrambi infiniti, l'uno supererà l'altro: di conseguenza una pluralità di divinità è insostenibile¹⁵⁷

Inoltre, un dio, dato che è onnipotente, può creare qualsiasi cosa che sia possibile con la sua volontà. Pertanto, se ci fossero due dèi, uno di essi potrebbe creare qualsiasi cosa attraverso la sua volontà, mentre l'altro non sarebbe obbligato a farlo, poiché è distinto rispetto al primo e la sua volontà è contingente rispetto a quest'ultimo. Di conseguenza, il secondo dio potrebbe impedire la creazione del primo limitando l'onnipotenza di quest'ultimo. Pertanto non possono esistere due dèi onnipotenti¹⁵⁸.

Per Baconthorpe, queste argomentazioni, per quanto appaiano efficaci, non dimostrano in realtà l'unicità di Dio poiché esse presuppongono come attributi divini l'infinità e l'onnipotenza divine che molti dottori non ritengono razionalmente dimostrabili¹⁵⁹. Peraltro lo stesso Aristotele non sostiene che Dio, ovvero la prima

¹⁵⁷*“Item, ex parte ipsius infiniti secundum se arguitur sic: infinitum non potest excedi, sed si ponuntur duo dii ambo erunt infiniti et unus excedit alium; ergo infinitum exceditur. Probatio, quia quecumque perfectio numeratur in diversis plus perfectionis habetur in diversis quam in uno et per consequens perfectio in altero eorum exceditur. Si ergo sint duo dii qui sunt diversi, infinitas in utroque eorum exceditur.”* Ivi p. 477.

¹⁵⁸*“Item, ex parte omnipotentie arguitur sic: unus Deus qui est omnipotens potest producere quodcumque possibile suo velle et ita eadem ratione suo nolle potest impedire vel destruere omne impossibile. Tunc sic: si sint duo dii, unus suo velle quodcumque potest producere, sed non est necesse quod alius Deus velit illud producere, quia ex quo realiter distinguuntur ab eo, voluntas sua contingenter se habet ad voluntatem alterius; potest ergo ille alius Deus illud nolle et ita impedire ne sit ita aliquid simul est et non est si sint duo dii vel duo omnipotentes.”* Ivi p. 478

¹⁵⁹*“Licet iste rationes appareant multum efficaces, tamen non probant quod possumus demonstrare unitatem Dei, quia iste rationes fere omnes accipiunt infinitatem et omnipotentiam Dei pro antecedente, puta quod intellectus suus vel voluntas sint infinita et quod est infinitum bonum et infinita potentia etc. Multi enim ingeniosi doctores tenent quod talis infinitas in perfectione et omni potentia quam isti arguentes intelligunt, non potest ratione demonstrativa probari. Ergo eadem ratione nec unitas Dei quam volunt concludere, sicut consequens ex antecedente, potest ratione demonstrativa probari. Et per hoc potest responderi ad omnia argumenta de infinitate.”* Ibidem.

intelligenza che muove il primo cielo, sia infinito in perfezione poiché non si può risalire dagli effetti finiti ad una causa infinita¹⁶⁰. In altri termini, per Baconthorpe fra la visione cristiana di Dio e quella filosofica esiste una distanza non colmabile e ogni tentativo di teologia puramente filosofica sembra incontrare grandi limiti poiché ciò che è articolo di fede non può essere dimostrato filosoficamente.

Nonostante ciò, Baconthorpe tenta di moderare la radicalità della propria conclusione consapevole che i maestri ammettono comunemente la dimostrabilità dell'unicità di Dio sforzandosi di proporre una propria dimostrazione in materia. Essa è la seguente: ciò che è un'intera entità eminentemente sussistente e che contiene in modo eminente l'essere sia possibile che in atto, sia creato che increato, è uno numericamente ed è primo nel suo genere. Se infatti abbiamo tale *tota entitas*, allora nulla può esserci al di fuori di essa in alcun modo ed essa sarà infinita poiché niente può essere, né in atto, né in potenza di fuori di tale *infinitum simpliciter* che sarà quindi numericamente uno¹⁶¹.

Passando ora al problema della predicazione analoga o univoca, Baconthorpe si chiede se qualcosa possa essere predicato di Dio e delle creature con una maggiore comunanza rispetto all'unità di univocità cioè ricorrendo ad un predicato quidditativo che non sia né equivoco né analogo né univoco ma che abbia un'unità più ampia e

¹⁶⁰ *"Huic etiam satis concordari posset processus Philosophi XII Metaphysice qui Deum alium numquam convincit nisi primam intelligentiam que primum celum movet. Unde, cum ibidem convicerat motum eternum et mobile, scilicet celum eternum, concludit statim, textu commenti 35 "est aliquid quod movet perpetuo". Et, enumeratis multis conditionibus eius, dicit quod iste est Deus, quia vita et duratio continua et eterna existit Deo. Inquit enim textu commenti 38 "hic enim Deus". Tunc sic argui posset. Talis intelligentia eterna cum hoc quod est primo et per se ens et omnia alia dependent ab eo, ut deducitur ibi in littera, non habetur quod est infinita in perfectione, quia non potest probari quod ipsa est infinita in perfectione nisi ex effectibus. Sed omnes illi effectus respectu quorum ponitur causa et primum ens sunt finiti. Igitur iste Deus, quem nos et philosophi ex naturalibus convincere nitimur, non convincitur infinitus in perfectione."* Ibidem.

¹⁶¹ *"Tertius articulus ubi, quia communiter doctores reputant istud demonstrabile, pono per hoc rationem que videtur valere sic: illud per quod est tota entitas eminenter subsistens, tota entitas dico ens et possibilis actu sive creata sive increata, illud est numero tantum unum, huiusmodi est primum."* Ivi pp. 482-483.

più astratta dell'univocità¹⁶². Baconthorpe si confronta con la posizione scotista secondo cui l'ente si predica in modo univoco di Dio e delle creature e con quella tomista secondo cui esso si dice in modo analogo di entrambi: non si tratta di un'analogia di due termini ad un terzo ma di uno all'altro¹⁶³.

Prima di tutto, per Baconthorpe, riprendendo Simplicio, l'essere può essere predicato di Dio e della creatura in due sensi distinti. Se si considera l'essere come un predicato astratto che prescinde dai suoi contenuti (ovvero da Dio e dalle creature) che partecipano di esso in base alla stessa ragione o ad una diversa, esso è un predicato quidditativo comune che non è né equivoco né univoco né analogo ma, precedendo questi concetti, ha un'unità e una comunanza più grande e più astratta dell'unità dell'univocità. Se invece si considera l'essere come predicato astratto che riguarda Dio e le creature secondo la stessa ragione o una diversa, esso può essere equivoco o analogo ma non univoco¹⁶⁴. Tale posizione può in parte ritrovarsi in Auriol che parla di un ente che è unitario per confusione ed indeterminazione poiché non indica alcun ente determinato indicando lo stesso insieme di enti colti in modo confuso: tuttavia il maestro francescano si contraddice

¹⁶² *"In distinctione 25 agitur de hoc nomine "persona", an dicatur univoce vel equivoce de Deo et creaturis, ubi quero an aliquid predicatum dicatur de Deo et creaturis maiori unitate quam sit unitas univocationis."* Ivi d. 25 q. 1 p. 513.

¹⁶³Ivi pp. 513-521.

¹⁶⁴*"Tertius articulus, an possit esse aliquod predicatum quidditativum non univocum, nec equivocum, nec analogum, ubi dico quod ens dictum de Deo et creatura potest dupliciter accipi. Uno modo tamquam unum abstractum predicatum, ita videlicet quod nec concernat sua contenta, scilicet Deum et creaturam sicut participantia ipsum secundum diversam rationem. Alio modo tamquam aliquod predicatum abstractum concernens contenta vel secundum eandem rationem vel diversam. Possum enim accipere hominem dictum de Socrate et de Platone vel tamquam aliquod predicatum abstractum quod solum dicit hominem in communi, vel secundum quod dicit aliquod predicatum quod est eiusdem rationis in Socrate et Platone. Tunc dico quod predicata primi modo solum sunt predicata quidditativa communia, sed nec equivoca nec univoca; predicata secundum modi sunt univoca vel equivoca. [...] Dico itaque ad quesitum quod ens, ut est unum predicatum abstractum a Deo et creatura, non est solum commune predicatum Deo et creature, sed predicatum quidditativum nec est univocum, nec equivocum, nec analogum, sed unum maiori et abstractiori unitate et communitate quam sit unitas univocationis, ut autem concernit sua contenta, scilicet Deum et creaturam est predicatum equivocum et analogum, non autem univocum."* Ivi pp. 521-522.

affermando che il concetto di essere sia semplice e preso in modo assoluto¹⁶⁵.

Baconthorpe si chiede in che modo l'ente, inteso come concetto distinto dai suoi partecipati, possa essere un unico concetto quidditativo di tutte le cose senza cadere nella posizione scotista sull'univocità: il maestro carmelitano risponde che per parlare di univocità non basta che una cosa condivida la stessa *ratio* in rapporto ad un predicato comune quidditativo ma si richiede anche che sia della stessa *ratio* in rapporto ai propri contenuti in quanto sono cose. Questo è il caso dell'animalità dell'uomo e di quella dell'asino che condividono la stessa ragione non solo nel predicato quidditativo comune ma anche come cose mentre ciò non avviene per predicato comune quidditativo dell'ente a cui partecipano Dio e l'uomo (o la sostanza e l'accidente), pur non avendo quest'ultimi la stessa ragione sostanziale¹⁶⁶.

¹⁶⁵*"In conclusione ista videtur concordare mecum Aurelous, distinctione 2, questione 1, primi libri articulo, propositione 3 et hoc saltem quantum ad aliqua verba que dicit, licet videatur sibi contradicere si omnia verba simul accipiantur. Dicit enim quod conceptus entis est tantummodo unus unitate confusionis et omnimode indeterminationis. Ista verba videntur mecum concordare, sed ibidem dicit quod conceptus entis est simplex et denudatus in actu ab omni ratione una vel pluribus propria vel communi. Istud enim videtur contradicere primo et in isto contradicit mihi, ergo contradicendo mihi contradicit sibi."* lvi pp. 523-524.

¹⁶⁶ *"Quartus articulus, ubi qualiter possit stare quod ens non sit univocum in IV [sic], cum tamen dicit unum conceptum quidditativum omnium, ut dictum est. Sed dico quod ad hoc quod aliquid sit univocum non sufficit quod sit eiusdem rationis respectu predicati quidditative communis, sed requiritur quod sit eiusdem rationis secundum quod participatur a suis contentis, ut supra probatum fuit, articulo 3, per auctoritates Simplicii. Et addo quod oportet quod sit eiusdem rationis respectu suorum contentorum, ut sunt res, et hoc loquendo de univocatione reali de qua loquitur metaphysica et de quo disputamus, dico autem ut sunt res pro tanto, quia sicut video quod animalitas precise accepta sine differentia specifica asini et hominis est rationis eiusdem in homine et asino quantum ad predicatum quidditativum commune, quia solum dicit naturam sensitivam in utroque eodem modo video ex parte entis quod ens precise acceptum sine hoc quod concernat substantiam vel qualitatem est eiusdem rationis in ipsis quantum ad predicatum quidditativum commune, quia utrobique solum dicit essentiam. Sed ideo per istam considerationem eque esset univocum sicut animal. Sed ultra video de animalitate et in asino et in homine quod animalitas precise accepta hominis et animalitas precise accepta assini sunt eiusdem rationis, non solum in predicato quidditativo communi, sed ut sunt res. Quod patet, quia si Deus adnihilaret quicquid esset in homine etiam naturam suam sensitivam, si remaneret asinus in rerum, natura non adnihilaretur quidditas animalitatis aut realitatis. De ente autem in communi est contrarium quia, si Deus adnihilaret accidens et remaneret substantia,*

Infine Baconthorpe conclude affermando che la l'ente è equivoco se è considerato prendendo in esame i suoi contenuti (come le dieci categorie) come fossero principi diversi senza alcun reciproco rapporto mentre è analogo se è considerato prendendo in esame i suoi contenuti che hanno un rapporto reciproco come l'accidente nei confronti della sostanza come afferma Aristotele¹⁶⁷.

La teologia trinitaria

La teologia trinitaria di Baconthorpe è stata studiata da Russell Friedman nel suo *Intellectual Traditions at the Medieval University* dove lo studioso esamina l'utilizzo della psicologia filosofica per spiegare la teologia trinitaria nei teologi francescani e domenicani del XIII e del XIV secolo¹⁶⁸. Nell'analisi di Friedman

totaliter adnihilaretur quidditas et realitas accidentis. Et sic patet quod asinus et homo in animali sunt eiusdem rationis, ut sunt res, non autem substantia et accidens in ente et illud est de Deo et creatura ut conveniunt in ente. Sed que eiusdem rationis ut sunt res vere participant diffinitionem univocorum qua dicitur quod habent nomen commune et in iis ratio substantialis est eadem, que vero non sunt non participant, quia ratio substantialis in his non est eadem, igitur animal est univocum, non autem ens.” Ivi pp. 528-529.

¹⁶⁷*“Et ideo dico quod ens est pure equivocum uno modo et alio modo analogum. Circa quod est intelligendum quod ens potest dupliciter considerari. Uno modo precise, secundum quod concernit sua contenta, scilicet decem predicamenta tamquam quedam principia primo diversa. Alio modo ut concernit sua contenta ut habent attributionem ad invicem, scilicet accidentia ad substantiam. Primo modo est ens equivocum, secundo modo analogum. Primum patet, quia Porphyrius comparans ens ad decem predicamenta precise sine omni attributione eorum ad invicem dicit quod ens dicitur equivoce, dicens sic: neque enim commune genus omnium est ens, sed quemadmodum dicit Aristoteles posita sunt decem prima genera, sicut decem prima principia, ut si quis omnia entia vocet equivoce nuncupabit. Secundum patet IV Metaphysice, commento 2, ubi loquitur Aristoteles quod in ente omnia attribuuntur ad substantiam, sed non equivoce, sic dicens: ens multis modis dicitur, sed ad unum et ad unam naturam non equivoce. Et Commentator ibidem, commento 2: hoc nomen “ens” dicitur multipliciter et non equivoce, sicut hoc nomen “canis” quod de latrabili et marino dicitur neque univoce, sicut animal de homine et asino, sed est de his multis que dicuntur de rebus attributis eidem et sunt media inter univoca et equivoca.”* Ivi pp. 532-533.

¹⁶⁸R. Friedman, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology Among the Franciscans and Dominicans*. 1250-1350. Brill, Leida,

Baconthorpe si confronta con Auriol di cui esamina e critica le principali posizioni. Il modello trinitario del maestro francescano si articola intorno a tre posizioni: la proprietà divine e l'essenza divina sono indistinte, le persone divine sono costituite in modo resultativo e non come un effetto formale e le emanazioni non sono elicitate ovvero non ricevono l'essere da un'altra persona¹⁶⁹.

Questo modello è ritenuto inadeguato da Baconthorpe che si impegna in una dettagliata confutazione: in primo luogo, il maestro carmelitano non condivide la posizione del francescano secondo cui non vi sarebbe un'unità positiva tra la proprietà e l'essenza ma solo un'indistinzione meramente negativa in quanto ciò, a suo parere, non aiuterebbe a risolvere alcun problema logico o metafisico. In risposta, Baconthorpe ripropone come modello teorico la tradizionale posizione della distinzione personale e la doppia natura delle relazioni divine recuperando la dottrina di Tommaso d'Aquino¹⁷⁰.

Per quanto riguarda l'idea di Auriol secondo cui le persone divine sarebbero costituite come risultato, Baconthorpe la respinge sostenendo che gli individui, come le persone divine, non sono composti tramite componenti di uguale importanza ma sono tali in forza dell'effetto formale dell'unica forma sostanziale. Di conseguenza, Baconthorpe rifiuta una costituzione resultativa delle persone divine preferendone una formale perché essa è in grado di rispondere meglio alla domanda sul motivo per cui un individuo sia persona¹⁷¹.

Quanto alla terza affermazione di Auriol secondo cui le emanazioni non sarebbe elicitate, Baconthorpe la giudica pericolosa per la fede e la rigetta poiché essa intacca il carattere produttivo delle emanazioni. Per Baconthorpe infatti, la posizione di Auriol porterebbe a sostenere che il Padre non generi realmente il Figlio distruggendo in questo modo il fondamento delle relazioni reali tra le persone divine. Dunque Baconthorpe, ritenendo che le categorie di azione e di passione possano

2012 pp. 768-776.

¹⁶⁹Ivi p. 769. Sulla posizione di Auriol: Ivi pp. 544-548.

¹⁷⁰Ivi p. 769.

¹⁷¹Ibidem.

trovare posto in Dio, accetta le emanazioni prodotte in Dio purché sia rimossa ogni imperfezione da esse: infatti, al contrario delle creature, il Padre non necessita di materia per produrre né egli passa dalla potenza all'atto nella sua produzione¹⁷².

Sulla distinzione fra le emanazioni, Baconthorpe si confronta con Auriol che, pur affermando che il Figlio sia veramente verbo e lo Spirito Santo veramente un dono, salvaguardava la semplicità di Dio mantenendo un legame fra l'intelletto divino e l'emanazione del Figlio e fra la volontà divina e l'emanazione dello Spirito Santo, sostenendo che l'intelletto sarebbe la semplice essenza divina in quanto essa connoterebbe l'emanazione del Figlio¹⁷³. Friedman osserva che Baconthorpe non accetta la posizione di Auriol in quanto non garantisce un uso forte della psicologia francescana nella teologia trinitaria: infatti, se si pone una distinzione connotativa fra gli attributi, allora essa risulta solo metaforica così come sarà metaforica la distinzione tra le persone divine, cosa evidentemente inaccettabile. Secondo Baconthorpe, la posizione del teologo francescano non è sostenibile poiché, se si sostiene che il verbo e l'amore sono realmente in Dio, allora quest'ultimi devono essere distinti *ex natura rei* sul modello della distinzione virtuale fra gli attributi divini proposta da Tommaso d'Aquino. Infatti, come Dio conosce e vuole per mezzo dell'intelletto e della volontà e non tramite la propria essenza, allo stesso modo gli atti delle potenze mediante cui sono generati il verbo e l'amore, devono essere attribuiti ad esse e non all'essenza di Dio. Per il teologo carmelitano, Auriol non può sostenere allo stesso tempo che la distinzione fra l'intelletto e la volontà sia *ex natura rei* e poi giungere ad affermare che l'emanazione del Figlio sia intellettuale e quella dello Spirito Santo volontaria. Se infatti l'intelletto riceve la sua distinzione dalla produzione del verbo e non viceversa, non appare chiaro infatti in che modo l'emanazione del verbo sia in primo luogo intellettuale: infatti la teologia trinitaria francescana evidenziava una distinzione tra l'intelletto e la volontà che si fondava sul forte legame, da una parte fra intelletto e verbo e, dall'altra fra volontà e Spirito Santo¹⁷⁴. Infine, per Baconthorpe la proprietà costitutiva del Padre non è la paternità

¹⁷²Ivi p. 770.

¹⁷³Ivi p. 771.

¹⁷⁴Ivi pp. 771-772.

o la generazione, o l'innascibilità, come ritenuto in genere dai maestri di teologia della sua epoca, ma esclusivamente la generatività cioè l'attitudine del Padre a generare il Figlio: ciò appare originale poiché nessun maestro aveva dato tale centralità a questa proprietà ¹⁷⁵.

In conclusione, Friedman osserva che la teologia trinitaria di Baconthorpe, pur avendo elementi domenicani molto chiari, come la distinzione *ex natura rei* fra le persone divine, rigetta globalmente il modello psicologico tipicamente domenicano e si avvicina all'emanazione come proprietà costitutiva del Padre, influenzato dalla tradizione trinitaria francescana¹⁷⁶.

La creazione e la conoscenza divina

Dopo aver esaminando alcuni problemi della dottrina su Dio di Baconthorpe, passiamo ora ad esaminare come il teologo carmelitano affronti e discuta il rapporto fra il creatore e le creature.

Vediamo, sulla scorta di un articolo di Etzwiller del 1976, come il maestro carmelitano abbia affrontato il problema della creazione dal nulla e come si sia confrontato con le posizioni di Aristotele e Averroè. Il teologo carmelitano si chiede se Aristotele abbia provato che la creazione dal nulla sia impossibile: egli risponde che il filosofo greco ha negato la possibilità della creazione in quanto, a suo parere, tale concetto sarebbe intrinsecamente contraddittorio essendo impossibile che qualcosa nasca dal nulla dato che tutto ciò che esiste deve derivare da qualcosa. Se uno poi tentasse di replicare che una divinità che non potesse creare sarebbe imperfetta, Averroè ribatterebbe che in questo caso l'impossibilità di creare deriva dall'oggetto, cioè dal concetto di mondo creato e non dal creatore: dunque non implica alcuna imperfezione in Dio che egli non possa causare qualcosa che è una contraddizione

¹⁷⁵Ivi pp. 773-776.

¹⁷⁶Ivi p. 776.

in termini¹⁷⁷.

Tuttavia Baconthorpe, anche ammesso che Aristotele abbia negato la possibilità di una creazione, sostiene che il filosofo, facendo ciò, abbia contraddetto i principi della sua stessa filosofia poiché, a suo parere, il concetto di creazione non è del tutto incompatibile con la filosofia aristotelica. Infatti il maestro carmelitano ritiene che, posto che le intelligenze e le sfere celesti dipendono da Dio, tale dipendenza implica una creazione dal nulla: infatti, dato che Dio come causa precede per natura queste realtà, se si prende il momento in cui la causa prima era precedente al suo effetto, allora quest'ultimo non esisteva. Dunque, nell'istante in cui Dio ha creato gli effetti, quest'ultimi, essendo nulla in sé, furono prodotti dal nulla¹⁷⁸. In altri termini, Baconthorpe pensa che, se gli effetti creati (in questo caso le intelligenze celesti) precedono la causa prima nell'ordine della natura, allora essi dipendono da essa e dunque sono stati prodotti. Ora, dato che nel momento in cui Dio li ha preceduti, essi non esistevano, si può concludere che la divinità abbia creato dal nulla almeno le sostanze separate. Infatti Aristotele e Averroè hanno insegnato che le sostanze eterne dipendono da Dio come motore immobile in quanto è la loro causa finale, essendo la divinità causa motrice solo del movimento dei corpi celesti e di quelli sublunari che passano dalla potenza all'atto. Ora, per il maestro carmelitano, tale dipendenza delle intelligenze separate e dei corpi celesti dalla causa prima significa che quest'ultima dona ad esse l'essere comprendendosi come causa finale di questi enti: dunque ne consegue che quest'ultimi possono essere detti, in questo senso, creati da Dio in quanto la causa prima è loro causa finale¹⁷⁹.

Baconthorpe discute l'argomentazione di Auriol che vuole sostenere filosoficamente la creazione dal nulla sostenendo che, quando parliamo della creazione *ex nihilo*, non si tratterebbe di una impossibilità assoluta ma solo di una relativa. In altri termini, il teologo francescano vuole affermare che la prima è una contraddizione in termini mentre la seconda consiste nella negazione dell'unione tra due cose naturalmente connesse: ad esempio, affermare che l'uomo non è razionale è una contraddizione

¹⁷⁷Etzwiler, "*Baconthorpe and Latin..*" p. 154.

¹⁷⁸Ivi p. 155.

¹⁷⁹Ibidem.

assoluta mentre affermare che la materia può esistere senza forma o che un accidente può esistere senza una sostanza significa fare affermazioni che sono solo relativamente contraddittorie e dunque possono rivelarsi vere. Quindi, anche se la creazione dal nulla è un'impossibilità, essa può essere definita solo un'impossibilità relativa¹⁸⁰.

Tuttavia Baconthorpe ribatte che questa posizione non è filosoficamente sostenibile in quanto non è possibile separare qualcosa che è naturalmente unito tanto quanto separare la cosa da sé stessa. Se, ad esempio, la materia sussistesse da sola, essa dovrebbe essere in atto, dunque essa sarebbe sia materia che forma: in conclusione l'impossibilità relativa si riconduce a quella assoluta¹⁸¹.

Altri maestri poi difendono la possibilità di una creazione dal nulla servendosi del concetto di potenza divina facendo osservare che più perfetto è l'agente, meno incontrerà limitazioni: dunque un agente infinitamente perfetto dovrà produrre qualcosa dal nulla ma Baconthorpe risponde che nemmeno un agente di tale genere potrebbe fare qualcosa di intrinsecamente impossibile¹⁸². Duns Scoto cerca un'altra via per provare filosoficamente la creazione: è chiaro che il mondo ha bisogno di una causa ultima che lo porti all'esistenza. Ma Baconthorpe risponde che i filosofi negano che Dio sia la prima causa efficiente affermando che la divinità causi l'essere delle cose in senso meramente universale causando il cambiamento delle cose solo in modo mediato¹⁸³.

Baconthorpe vuole intraprendere un altro percorso per mostrare che la creazione *ex nihilo* possa essere compatibile con la filosofia aristotelica-averroistica mediante la reinterpretazione del concetto di *creatio ex nihilo* inteso come una creazione dalla pura possibilità. Il teologo carmelitano ritiene infatti che una creatura non esistente possa avere una un'esistenza possibile solo se non contiene contraddizioni: essa infatti può essere perfezionata in atto dato che la sua natura non è incompatibile

¹⁸⁰Ivi p. 157.

¹⁸¹Ivi p. 158.

¹⁸²Ibidem.

¹⁸³Ibidem.

con la sua esistenza. Abbiamo dunque a che fare con una possibilità assoluta che viene definita “potenza obbedienziale” e che si contrappone alla possibilità “soggettiva” che una cosa possiede quando essa può diventare qualcosa altro ma senza poter passare dal nulla all'essere. Dunque, in una creazione *ex nihilo* così intesa, il nulla che precede la creazione è compreso come possibilità assoluta che può passare in atto¹⁸⁴. Bisogna tuttavia osservare che Baconthorpe non vuole dimostrare che Dio abbia creato direttamente e liberamente il mondo sublunare come credono i teologi ma si accontenta di stabilire che il concetto di creazione dal nulla possa essere applicato alla produzione delle sostanze separate¹⁸⁵.

Il maestro carmelitano passa a domandarsi che tipo di causalità Dio eserciti sulle sostanze separate nella prospettiva aristotelica: secondo il teologo carmelitano essa, oltre ad essere necessaria, è una causazione finale e non efficiente poiché Dio è causa motrice solo del movimento delle sfere celesti. Infatti Baconthorpe osserva che, aristotelicamente, una causa agente può far passare dalla potenza all'atto solo ciò che è potenziale ma l'unica potenzialità che le sfere posseggono è il movimento locale. Dunque i corpi celesti non hanno bisogno di una causa agente per essere portate all'essere ma solo per muoversi¹⁸⁶. Infatti Dio conferisce l'essere alle intelligenze separate e alle sfere conoscendo sé stesso in tanti modi quanti sono le intelligenze: in altri termini, le sostanze separate e le sfere sono prodotte in quanto sono il risultato della autocomprensione di Dio, fine e lo scopo di esse¹⁸⁷.

Baconthorpe passa ad esaminare un altro grande tema di scontro fra la teologia cristiana e la filosofia greca chiedendosi se sia possibile dimostrare che il mondo sia stato creato nel tempo. Per Aristotele ed Averroè tutto ciò che inizia ad essere deve aver avuto origine da qualcosa di preesistente poiché niente può derivare da niente e dunque non può esserci stato un primo istante temporale: perciò essi

¹⁸⁴Ivi p. 159.

¹⁸⁵Ivi p. 160.

¹⁸⁶Ivi p. 163.

¹⁸⁷Ivi p. 165.

concludono che l'universo debba essere eterno¹⁸⁸.

Baconthorpe replica che, dato che una causa prima che agisce mediante una causalità finale ha conferito l'essere alle intelligenze separate e alle sfere celesti, quest'ultime non derivano da nulla di precedente poiché prima che esse ricevessero il loro essere (in senso ontologico, non temporale), nulla esisteva. Dunque Aristotele si è contraddetto rifiutando la possibilità di un primo movimento e di una creazione *ex tempore*. È possibile per qualcosa sorgere dal nulla, come Baconthorpe ha precedentemente dimostrato: se ciò è possibile in un certo istante, è possibile in qualsiasi momento e dunque Dio può aver creato il mondo *ex tempore*¹⁸⁹.

Inoltre per questi filosofi la creazione *ex tempore* è impossibile poiché comporterebbe che qualche nuova ragione contingente determinerebbe ad agire la causa prima. Baconthorpe ribatte che anche i filosofi devono affrontare il problema di una *creatio ex tempore* poiché anche la divinità aristotelica è causa (sia pure indiretta e remota) delle cose temporali e contingenti e degli stessi processi naturali che avvengono nel tempo e dunque la prima causa è determinata a produrre effetti *ex tempore*. Peraltro lo stesso Averroè, parlando di un unico intelletto materiale che è unito innumerevoli volte ai fantasmi dei vari individui deve concludere che la prima causa è coinvolta in molteplici attività nel tempo. Anche se uno tentasse di ribattere che la creazione di nuove cose produrrebbe nuove relazioni in Dio, cosa che è chiaramente inaccettabile, Baconthorpe può replicare che ciò non avviene se tali relazioni sono preesistenti *ab aeterno* nella divinità dato che la volontà di causare un determinato effetto nel tempo è presente eternamente nell'intelletto divino¹⁹⁰.

Il maestro carmelitano dibatte anche con i teologi che ritengono che possa essere provato che una creazione *ab aeterno* sia impossibile. È il caso di Riccardo di Middleton che ritiene che Dio debba creare in un dato istante temporale perché qualcosa non può essere portato all'essere in modo graduale: ora, se la creazione fosse *ab aeterno*, non vi sarebbe alcun istante prima di quello della creazione e

¹⁸⁸Ivi p. 167.

¹⁸⁹Ivi p. 168.

¹⁹⁰Ibidem.

perciò si avrebbe un'infinita durata fino al momento della *creatio*¹⁹¹. Anche Enrico di Gand adduce alcune argomentazioni a favore della dimostrabilità della *creatio ex tempore*: per il maestro secolare o il non essere della creatura è anteriore al suo essere in durata e allora si è provato l'inizio temporale oppure lo precede ontologicamente e quindi ne conseguirebbe l'eternità del mondo; in questo caso tuttavia essere e non essere avrebbero la stessa durata, cosa impossibile¹⁹².

Al contrario, Baconthorpe ritiene che, per quanto non dimostrabile ed eretica dal punto di vista della fede cristiana, la creazione *ab aeterno* rimane possibile filosoficamente: infatti, come Dio può creare il mondo in un dato momento, così può crearlo in un istante anteriore e così via senza fine. Dunque il maestro carmelitano giudica non persuasive le *rationes* dei teologi che vorrebbero dimostrare l'impossibilità filosofica di un cosmo eterno. Rispondendo a Riccardo, Baconthorpe afferma che in un mondo eterno l'istante della creazione non sarebbe stato il primo momento dato che può esserci un istante nell'eternità come quello in cui il Figlio è generato dal Padre. Dunque non si può misurare il tempo che intercorre fra un istante nell'eternità e un istante nel tempo in quanto non esiste un primo istante temporale nell'eternità. Quanto all'osservazione di Enrico di Gand secondo cui si darebbe in un modo eterno un impossibile compresenza di essere e non essere, il maestro carmelitano ribatte affermando che il non essere cessa nello stesso momento in cui compare il nuovo essere¹⁹³. In conclusione, secondo Baconthorpe, non possiamo filosoficamente né dimostrare né negare l'eternità o l'inizio temporale del cosmo, conclusione a cui era già giunto Tommaso d'Aquino nel *De aeternitate mundi*. Ogni tentativo filosofico di provare la necessità di un modo eterno così come di uno creato è votato inevitabilmente al fallimento.

Etzwiler affronta anche il problema della conoscenza divina delle creature in Baconthorpe che nella prospettiva averroistica sembra essere preclusa in quanto Dio può conoscere solo sé stesso poiché non può abbassarsi ad apprendere ciò che è "vile" come gli individui. Tuttavia, come vedremo meglio nei prossimi capitoli,

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ivi p. 170.

¹⁹³ Ibidem.

Baconthorpe riesce a trovare il modo di rendere la conoscenza degli individui compatibile con una prospettiva averroistica salvaguardo il principio per cui Dio conosce solo sé stesso mediante il ricorso al concetto della conoscenza consecutiva delle creature¹⁹⁴.

Per quanto riguarda il problema della conciliazione fra prescienza divina e libertà umana, esso è stato studiato da Schabel: egli osserva che, se Baconthorpe si limita a copiare la posizione di Wylton nella sua *Reportatio*, egli modifica il testo di quest'ultimo e prova a sviluppare una posizione personale dell'*Ordinatio* ritenendo la posizione di Wylton contraddittoria ma tale soluzione, non avendo alcuna originalità, ricalca quella boeziana. Per il maestro inglese infatti, pur conoscendo Dio il futuro, la divinità sa anche che gli eventi contingenti che avverranno, lo faranno in modo contingente e non necessario. A chi replica che comunque questi eventi sarebbero inevitabili, Baconthorpe risponde che sono inevitabili solo in modo condizionato, essendo in sé stessi evitabili come tutte le cose che cadono sotto la volontà di Dio¹⁹⁵.

Il tempo e gli angeli

Un altro tema su cui gli studiosi hanno indagato le posizioni del maestro carmelitano è stata la filosofia del tempo: Pasquale Porro in *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale* ha esaminato le posizioni di Baconthorpe in materia¹⁹⁶.

Sul problema del tempo, Baconthorpe difende lo statuto reale del tempo e abbandona la distinzione fra numero numerato e numero numerante per concentrarsi sulla distinzione, implicita nel primo termine, fra la numerazione in

¹⁹⁴Ivi pp. 172-175

¹⁹⁵C. Schabel, *Theology at Paris 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*. Ashgate, Aldershot, 2000, pp. 54-57

¹⁹⁶P. Porro, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*. Leuven University Press, Lovanio, 1996 pp. 257-260.

potenza (il tempo matematico) e la numerazione attuale (il tempo formale, in quanto è misurato dall'anima) eliminando così la possibilità di identificare il tempo con il numero con cui numeriamo¹⁹⁷.

Porro sottolinea che in Baconthorpe è visibile una tendenza, condivisa anche da Scoto, che tende a fare dell'*aevum* la misura della durata delle cose in generale. A tale proposito, il maestro carmelitano si chiede, dopo aver elencato le varie forme di durata, che cosa possa essere la misura delle cose temporali permanenti. Dopo aver escluso l'istante del tempo poiché non misura il mobile, Baconthorpe conclude che la permanenza degli enti sublunari può essere misurata solo dall'evo: infatti, come i movimenti degli enti sublunari coesistono con le parti del primo moto e perciò sono misurati dal tempo, così la durata delle cose sublunari permanenti coincide con le parti dell'evieternità. Essa dunque può essere misurata dall'evo del cielo, ovvero da una misura estesa, sia pure priva di successione¹⁹⁸.

In questa esposizione, Baconthorpe fa riferimento alla duplice natura del cielo, che da una parte, ammette il tempo in relazione al movimento, dall'altra l'evo in rapporto al proprio essere. Infatti, due caratteristiche sono condivise dal cielo con le realtà corruttibili: la successione temporale, che comporta che il tempo del movimento sia misura per tutti gli altri moti, e la stabilità del suo essere, il che rende l'evo la misura dell'esistenza degli enti permanenti che costituiscono il mondo sublunare. Porro commenta che questa posizione mette in crisi l'idea di una radicale eterogeneità ontologica fra il mondo celeste e quello sublunare: il secondo, pur non essendo eternamente duraturo, non differisce essenzialmente dal primo e può essere quindi misurabile tramite l'evo¹⁹⁹. In conclusione, per Baconthorpe, fra la misura e il misurato non è necessario che si dia una totale omogeneità ma ne basta una proporzionale com'è il caso della relazione fra l'essere delle realtà eviterno e quello delle realtà sublunare²⁰⁰.

¹⁹⁷Ivi p. 24.

¹⁹⁸Ivi p. 257.

¹⁹⁹Ivi p. 258.

²⁰⁰Ivi p. 259.

Altro tema verso cui Baconthorpe ha grande interesse è quello angelico a cui il maestro carmelitano dedica molte questioni del secondo libro del commento alle Sentenze in cui si confronta non solo con le posizioni degli altri maestri ma cita anche numerose posizioni filosofiche specialmente sul problema della conoscenza, della localizzazione e della composizione delle sostanze separate angeliche.

Partendo dal problema dell'intellezione angelica, Baconthorpe ritiene che le intelligenze separate inferiori colgano quelle superiori come oggetti per sé che muovono la loro intellesione mentre conoscano esse stesse. mediante la propria essenza ed in questo modo, come insegna Averroè, quest'ultima, in ragione dell'oggetto, muove l'intelletto angelico²⁰¹ Quanto alla conoscenza degli angeli che sono inferiori ad una data sostanza separata, essi non sono conosciuti come oggetti per sé e compresi in modo terminativo ma, conoscendo sé stesso, l'angelo, in forza della perfezione del proprio atto, conosce naturalmente in modo consecutivo gli angeli inferiori contenendo quest'ultimi nell'essere rappresentativo e distinto²⁰².

Ciò può essere dimostrato: infatti, come afferma Averroè, che è citato da Baconthorpe, ciò che conosce altro per sé, è trasformato ed è possibile che sia trasformato in peggio. Inoltre un principio nobilissimo non acquisisce la sua nobiltà se non mediante la sua azione ma, se Dio comprende i *vilia*, allora la sua azione è

²⁰¹John Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor libros sententiarum* in *Quaestiones in quatuor libros sententiarum et quodlibetales*. vol. I, Lib. II d. 5 q. I. Cremona, 1618 pp. 503-505.

²⁰²"*Quintus articulus. Quomodo Angelus intelligit inferiora se? Ubi dicitur secundum Commentatorem, quod inferiora se non intelligit sicut per se intellecta, sed cognoscendo se, ex perfectione illius actus, quo distinguendo in cognitione sui intelligit alia inferiora consecutive, sicut aliquis comprehenderet prima principia et semper sisteret in speculatione eorum, ex perfectione actus quasi consecutive cognosceret omnes conclusiones: nec tamen per positum transiret intellectus suus super conclusiones, sicut super obiecta per se speculata. Hoc in simili diffuse probatur lib. 1 distin. 39 artic. 1. Quod autem non intelligit aliud a se, quod sit inferior, et hoc tamquam per se intellectum probatur: nam Commentator duodecimo Metaphysicae commento quinquagesimoprimum probat quod primum non intelligit aliud a se, quia illud, quod intelligit quodcumque, et hoc tamquam per se intellectum reducens intellectum de potentia in actum intellectus eius obsequitur illud, quod intelligit, quia semper est sub eo in ordine. Arguo: sed Angelus non potest obsequi inferioribus se, ut sic sub illis in ordine; ergo, etc.*" lvi p. 505.

la più spregevole fra le azioni²⁰³. Infine Baconthorpe ritiene, polemizzando contro Scoto ed Enrico di Gand, che l'angelo conosca gli enti naturali mediante la propria essenza in quanto essa è uno specchio nell'essere rappresentativo senza bisogno di abiti conoscitivi o di specie intelleggibili che precedano l'atto conoscitivo²⁰⁴.

Baconthorpe si confronta anche con il problema della localizzazione dell'angelo che era stato oggetto di un intervento censorio nel 1277 da parte del vescovo di Parigi, Etienne Tempier che aveva condannato la tesi secondo cui l'angelo può trovarsi in luogo mediante la propria operazione. Baconthorpe nega che la sostanza separata possa essere in un luogo mediante la propria attività e sostiene che un angelo si trovi in un dato luogo a causa della limitazione della sua essenza. Per spiegare come possa avvenire, Baconthorpe sostiene che la causa più diretta della localizzazione di un angelo è la sua applicazione o contatto naturale con il luogo che ha, come risultato, la creazione di un ente accidentale²⁰⁵. Quanto invece al problema della composizione angelica, Baconthorpe nega che gli angeli siano composti di materia e forma, e dopo aver respinto le posizioni di Tommaso d'Aquino e di Riccardo di Middleton, conclude che probabilmente gli angeli si compongono di atto e potenza realmente distinti²⁰⁶.

Il problema dell'essere

Passiamo ora ad esaminare il tradizionale problema del rapporto fra l'essenza e l'essere nella riflessione di Baconthorpe: anche su questo tema il maestro carmelitano esprime uno spirito indipendente ed anticonformista che si rifiuta di aderire alle posizioni più in voga nella propria epoca.

²⁰³ Ivi p. 506.

²⁰⁴ Ivi d. 6 q. unica pp. 512-516.

²⁰⁵ H. Wels, "Late Medieval Debates on the Location of Angels after the Condemnation of 1277" in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, a cura di I. Iribarren e M. Lenz, Ashgate, Londra, 2008 pp. 120-121.

²⁰⁶ Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor.* vol. I, Lib. II d. 17 q. unica pp. 569-570.

Fra i difensori della distinzione reale fra essere ed essenza, intese come due *res*, fra i quali è citato erroneamente Tommaso d'Aquino²⁰⁷, e coloro che affermano che ci sia fra le due realtà solo una distinzione logica, Baconthorpe respinge entrambe le posizioni cercando una via intermedia secondo cui fra l'essere e l'essenza si avrebbe una distinzione graduale ovvero *secundum diversos gradus essendi*. A parere del teologo carmelitano, l'essenza e l'esistenza non sono distinti mediante una distinzione prodotta unicamente dall'intelletto né lo sono in modo intenzionale come sostiene Enrico di Gand né tale distinzione è concettuale come ritiene Auriol né essa è analoga a quella fra astratto e concreto come ritiene Giacomo da Viterbo²⁰⁸.

Per Baconthorpe l'essere differisce dall'essenza come l'atto dalla potenza e, poiché l'atto e la potenza non modificano l'essenza, il teologo afferma che l'essere e l'essenza differiscono meno rispetto a due cose diverse per essenza. A questo punto, il carmelitano distingue quattro possibili significati del termine "*differentia*".

- 1) una differenza reale fra cose diverse come quella che intercorre fra materia e forma o fra predicati assoluti ma questo non è il caso dell'essere e dell'essenza che non sono due diverse *res*;
- 2) una differenza non fra cose ma comunque reale come quella che intercorre fra essere ed essenza;
- 3) una differenza formale fondata sulla natura delle cose come quella delle *intentiones obiectivae* e dei modi reali formalmente distinti che risultano dall'essenza di una cosa come i trascendentali;
- 4) una differenza di ragione che è costituita dall'intelletto.

La differenza fra essere ed essenza, rientrando nella seconda tipologia, può essere chiamata differenza secondo i diversi gradi di essere e non implica diversità

²⁰⁷ La posizione citata sembra essere quella di Egidio Romano secondo la quale l'essere si aggiungerebbe come una *res* all'essenza. Si veda: M. Pickavé, *Metaphysics in A Companion to Giles of Rome*, a cura di C. Briggs e P. Eardley, Brill, Leida 2016 p. 131.

²⁰⁸Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor.* vol. II, Lib. III d. 10 q. unica pp. 62-65.

essenziale, intenzionale o modale²⁰⁹.

In altri termini, Baconthorpe ammette una distinzione reale fra essere ed essenza purché non siano intese come *res* e purché tale *differentia* sia compresa al modo della differenza che intercorre fra potenza e atto ovvero fondata su gradi diversi di essere: l'esistenza infatti non differisce realmente dall'essenza ma è quest'ultima una volta che essa sia passata dalla potenza all'atto. A chi replica che tale distinzione basata sul rapporto fra atto e potenza comporti un'aggiunta di essere, il maestro carmelitano controbatte che, sebbene ciò sia vero quando una cosa ha in rapporto ad un'altra un'aggiunta di gradi di essere, ciò è falso quando la differenza di grado si verifica mediante una *traslatio* dalla potenza all'atto²¹⁰.

Esaminando poi il problema di che cosa sia il *suppositum*, Baconthorpe, in polemica con la posizione espressa da Goffredo di Fontaines, sostiene che esso aggiunga alla natura qualcosa che sia anteriore alla modalità accidentali. Infatti un individuo sostanziale è posto in essere nel seguente modo: prima la natura ha il suo atto formale di esistere, poi si aggiungono le relazioni con gli accidenti necessari, quindi l'inerenza degli accidenti ed infine si dà la modalità formale prodotta dall'inerenza in atto degli accidenti, cioè il *suppositum* esteso e con determinati accidenti. Alla domanda di Goffredo se quest'ultimo sia una essenza o una relazione, Baconthorpe

²⁰⁹*“Dico igitur quod esse subsistere differt ab essentia sicut actus a potentia. Et ultra, quia actus et potentia non variant essentiam, dico quod esse subsistere et essentia minus differunt quam res diversae per essentiam. Propter quod est intelligendum quod quadruplex est differentia; quondam est differentia rerum sicut differt materia et forma, et sicut differt quodlibet praedicatum absolutum ab alio: quinimmo relationes reales in extremis realiter fundatae diversis sed sic non differunt esse subsistere et essentia. Alia est differentia non rerum, sed tamen realis et sic differunt actus totalis rei, quae dicitur esse et potentia totalis rei, quae dicitur essentia: sicut essentia Sortis et existentia vel subsistentia Sortis et hic accipitur actus totius et potentia totius. Alia est differentia a natura rei, sicut differunt intentiones obiectivae et modi reales formaliter diversi consequentes naturam rei sine opere intellectus sicut est de uno et bono respectu entis. Alia est differentia mere constituita ex operatione intellectus, ut in columna dextrum et sinistrum. Sed secundo modo differt esse subsistere ab essentia et potest vocari ista differentia secundum diversos gradus essendi, large loquendo de gradu essendi [...] non secundum diversas essentias nec secundum diversos modos, nec secundum intentiones.”*
Ivi pp. 65-66.

²¹⁰Ivi p. 67.

replica che esso è l'atto formale della sostanza e, come tale, è qualcosa di assoluto. Dunque non si può affermare che il *suppositum* sia un modo poiché ogni atto reale, seguendo una forma reale, è reale e non modale dato che la modalità non è mai un atto della sostanza²¹¹.

Individui e ragioni seminali

Passiamo ad esaminare alcune posizioni del maestro carmelitano su altri temi metafisici come il principio di individuazione e le ragioni seminali. Il problema del principio di individuazione in Baconthorpe è stato esaminato da Wippel nel 1994 in un saggio. Per lo studioso il teologo carmelitano vuole prima di tutto dimostrare che il principio di individuazione deve essere distinto dal principio di moltiplicazione e di distinzione degli individui nella stessa specie²¹².

Per sostenere la propria tesi, Baconthorpe utilizza l'esempio della forma del cielo. Secondo quanto affermato da Aristotele e dal suo Commentatore, dato che la forma del cielo attualizza tutta la materia di esso, esiste un solo cielo: ora, il cielo è un individuo e dunque può esistere un principio di individuazione senza che esso si identifichi con quello di moltiplicazione. In altre parole, se il cielo è un individuo, allora deve avere un principio di individuazione ma, dato che esso è unico, esso non è anche un principio di moltiplicazione²¹³.

Inoltre, Baconthorpe respinge l'idea secondo cui il principio dell'individuazione e il principio della moltiplicazione per gli individui della stessa specie possano essere identificati con ciò che il supposito aggiunge alla natura. Infatti il teologo carmelitano argomenta che, quando una natura individuale è costituita in *esse naturae* dai suoi principi intrinseci, allora essa acquisisce un'esistenza per sé. Perciò quest'ultima,

²¹¹du S. Sacrament, "*Maître...*" p. 358.

²¹²J. Wippel, *Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, John Baconthorpe in Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, a cura di Jorge J. E. Gracia, State University of New York Press, New York, 1994 p. 235-256.

²¹³Ivi pp. 235-236.

che consiste nell'essere un supposito, richiede nell'ordine della natura (ma non in quello temporale) che la sua natura sia già individuata²¹⁴.

Ma qual è il principio di individuazione? Baconthorpe afferma che esso sia da identificarsi con la forma traendo la sua convinzione dal Commentario di Averroè al secondo libro del *De anima* dove il Commentatore afferma che l'individuo esiste come tale solo in virtù della sua forma e non della sua materia. Baconthorpe fornisce alcune argomentazioni per provare la sua tesi.

Prima di tutto, il teologo carmelitano, seguendo Averroè, afferma che l'individuo è tale in forza di ciò che la rende unitario e quest'ultimo si identifica con la sua forma. Infatti le cose naturali differiscono dagli artefatti per il fatto che le prime sono individuali in virtù della loro forma, mentre i secondi lo sono in forza della loro materia. A parere di Baconthorpe, Averroè vuole sostenere che noi possiamo essere certi di aver riconosciuto il principio di individuazione di una cosa, quando rimosso tale principio, essa cessa di essere un ente individuale. Ora, se prendiamo gli enti naturali, quando le loro forme vengono rimosse, essi cessano di essere individui, mentre nel caso degli enti prodotti dall'uomo, essi si disgregano solo quando la loro materia viene rimossa. Dunque Baconthorpe conclude che la forma è il principio di individuazione nel caso degli enti naturali. Inoltre il teologo carmelitano osserva che la generazione sostanziale ha un suo termine proprio ed esso può essere solo una forma sostanziale poiché la generazione, considerata in termini generali, termina a qualcosa di individuale, qual è la forma. In conclusione, Baconthorpe afferma che è la forma sostanziale ad individualizzare le cose e tale posizione è condivisa anche da Goffredo di Fontaines e Pietro di Alvernia²¹⁵.

Perciò Baconthorpe non condivide la posizione tommasiana secondo cui sarebbe la quantità il principio dell'individuazione ritenendo che quest'ultima potrebbe al massimo essere ritenuta, anche prendendo per buona la prospettiva di Tommaso, il principio della moltiplicazione per gli individui della stessa specie. In altre parole, per il maestro carmelitano Tommaso vorrebbe in realtà sostenere che sia la quantità ad essere il principio che è capace di spiegare non l'individuazione ma la

²¹⁴Ivi p. 236.

²¹⁵Ivi p. 237.

moltiplicazione degli individui²¹⁶.

Tuttavia Baconthorpe non è disposto ad ammettere che la quantità sia il principio che spieghi la molteplicità degli individui nella stessa specie poiché ritiene che la forma sostanziale adempia anche a questa funzione, sulla scorta del commento alla *Metafisica* di Averroè e nel suo *De substantia orbis*. Secondo Averroè, la materia si distingue in base alle diverse forme attraverso diverse disposizioni: infatti, dato che una forma determinata richiede una quantità determinata, le dimensioni corrispondenti a quella forma devono già essere presenti nella materia che è naturalmente predisposta a quella forma. Tuttavia, poiché queste dimensioni sono presenti nella materia solo in potenza, vengono definite come indeterminate dal filosofo arabo²¹⁷.

Dunque, la distinzione nelle materie e nelle dimensioni che si richiede per avere forme sostanziali distinte che possano porre individui sostanziali distinti è una distinzione tra enti che sono in potenza. Ora, quando forme sostanziali distinte vengono poste in tali materie e in tali dimensioni distinte, esse sono in atto: infatti, la semplice esistenza potenziale non basta per individualizzare le cose mentre è proprio l'esistenza in atto che ci permette di farlo. Peraltro Baconthorpe osserva che ciò per cui una cosa esiste in senso pieno è ciò per cui essa è distinta da tutto il resto: ora, ogni supposito esiste mediante la sua forma sostanziale in questo modo. Pertanto, è attraverso la sua forma sostanziale che esso non solo si distingue dagli altri ma è anche moltiplicato. Dunque il teologo carmelitano conclude che sia il principio di individuazione sia quello di moltiplicazione di sostanze individuali all'interno di una specie sono la forma sostanziale poiché essa è in atto: questa conclusione sembrerebbe essere tuttavia in conflitto con la premessa iniziale da cui il teologo carmelitano era partito, ovvero la distinzione dei due principi²¹⁸.

²¹⁶Ivi pp. 239-240.

²¹⁷Ivi p. 240

²¹⁸Ivi pp. 241-242. L'editore del 1618 ha tentato di fornire una conciliazione che è ritenuta valida da Wippel (C. Marasca, *Conciliationes in Baconthorpe, Quaestiones in quatuor libros sententiarum et quodlibetales*. vol. II p. 791). Distinguendo il principio di individuazione e quello di moltiplicazione degli individui, Baconthorpe non voleva negare in termini assoluti la loro identità tenuto conto che

Il problema delle ragioni seminali è stato da me esaminato in un articolo pubblicato nel 2020 sull'*inchoatio formae*. Su questo problema Baconthorpe ritiene, riprendendo e sviluppando una posizione di Giacomo da Viterbo, che, per evitare una *creatio ex nihilo* nel processo generativo, vada posta nella materia una pluralità reale di forme potenziali che verranno attualizzate dalla causa agente.

Baconthorpe dimostra tale posizione mediante il ricorso ad una prova per assurdo: se si negasse che una forma in atto non fosse generata da una forma in potenza, in che modo essa sarebbe prodotta? Non si può affermare che essa venga dal nulla perché ciò comporterebbe una creazione *ex nihilo* né che la forma sia generata dalla materia in quanto aristotelicamente inaccettabile. Dunque la forma in atto, essendo escluse tutte queste opzioni, può derivare solo da una forma in potenza. Inoltre, come comunemente ammesso, se l'essere della potenza è a metà fra l'essere in atto di una cosa e il non essere in assoluto di essa, bisogna porre che quest'ultima sia potenziale prima di essere attualizzata: dunque, prima della produzione, va posta nella materia una forma imperfetta ma reale che poi sarà perfezionata dalla causa agente²¹⁹.

egli identifica entrambi con la forma sostanziale. Il teologo carmelitano mirava invece ad evidenziare che talvolta il principio di individuazione può porre un individuo come tale, senza allo stesso tempo moltiplicare gli individui all'interno di una specie determinata. Questo è infatti il caso della forma del cielo che il teologo carmelitano cita all'inizio della questione.

²¹⁹N. Bonetti, "*Il problema della inchoatio formarum in Giovanni Baconthorpe.*" in *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale* 45 (2020) pp. 192-194.

Si veda: "*Quod sic probo: quia quaero: quando forma incipit esse, cum primo non fuit, de quo sicut de subiecto incipit esse? Aut de nihilo: et tunc creatio, aut de aliquo, et tunc aut de materia, quod non est quia principia non sunt ex alteris, primo Physicorum: quia, ut arguit Commentator commento 42, si generantur ad invicem, tunc erit idem principium et non principium simul, et tenet hoc, ut dicit, sive sint principia secundum reciprocationem sive non; aut ab alio a materia et forma, hoc falsum est quia principia non sunt ex aliis, ibidem; aut de seipsa forma in potentia, et habetur propositum. [...]* Item, esse in potentia est medium inter esse in actu et non esse omnino: ergo albedo in potentia est medium inter albedinem in actu et privationem albedinis, puram negationem. Sed hoc non esset nisi essentia albedinis esset saltem in potentia antequam actu esset: ergo etc. Haec ratio est Simplicij exponentis qualiter potentia pertinet ad secundam speciem qualitatis, dicentis quod universaliter in omnibus est verum, quod quaecumque perficiuntur, ab imperfecto procedunt, quod non esset, nisi esse imperfectum et potenziale cuiuslibet formae quae ponitur esse principium operandi, et ut spectat

Replicando ad alcune critiche, Baconthorpe mette in chiaro un'importante distinzione fra due tipi di materia, una prima e universale, che è il sostrato comune ed unico di tutte le forme e una particolare che è potenza prossima rispetto a ciascun ente naturale generabile. Ora, per il teologo carmelitano, nella materia, la forma in potenza non è congiunta ad una potenza prossima e particolare ma a una remota e comune: perciò essa, potendo informare solo la propria materia prossima, rimane inattiva allo stadio potenziale in tale materia remota. Infatti, se la materia comune è allo stesso modo predisposta alla ricezione di qualunque forma in modo indistinto e in modo puramente potenziale, solo nella materia prossima si trova un ordine mediante cui le forme sono ricevute nella materia in base alla determinazione delle proprie cause agenti in quanto quest'ultime modificano le proprie potenze prossime rendendole predisposte alla ricezione di ben precise e determinate forme²²⁰.

Baconthorpe ritiene che su questo tema esista un sostanziale accordo fra la teologia cristiana, rappresentata da Agostino e la filosofia, rappresentata da Averroè e che la posizione secondo cui la forma sia latente nella materia prima della generazione possa essere ritracciata non solo nella dottrina agostiniana delle ragioni seminali ma anche in alcuni passi averroistici. Se per Baconthorpe la dottrina delle ragioni seminali, esposta da Agostino nel *De Genesi ad litteram*, richiede necessariamente una latenza delle forme in potenza nella materia, per Baconthorpe anche filosofi, come Averroè, hanno sostenuto che nella materia prima siano presenti le forme potenziali, distinte dalla materia, che poi saranno attualizzate da una causa agente. Per Averroè infatti la materia non è solo prima e molteplice in potenza ma anche prossima propria a ciascun ente naturale: quest'ultimo, a sua volta, non è prodotto dal non essere né da qualunque cosa ma dal proprio agente²²¹.

L'anima

specialiter ad secundam speciem qualitatis, praecederet suum esse perfectum, ergo etc." John Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales* in *Quaestiones in quatuor libros sententiarum et quodlibetales*, vol. II, Lib I, q. 6 p. 611.

²²⁰Bonetti, "Il problema.." pp. 195-197.

²²¹Ivi pp. 200-205.

Passando al problema psicologico, affrontato da Etzwiler in suo articolo, Baconthorpe ritiene che Aristotele abbia insegnato che l'anima intellettuale sia la forma sostanziale dell'uomo sebbene alcuni principi aristotelici sembrano contraddire questa dottrina. Tuttavia il teologo carmelitano sostiene questa interpretazione più per motivi teologici che per il fatto che la ritenga dimostrata razionalmente in modo rigoroso: al massimo, egli è disponibile ad ammettere che essa possa contare su *rationes* più efficaci rispetto alla tesi opposta²²².

Inoltre Baconthorpe esamina la problematica posizione di Averroè secondo cui esisterebbe un intelletto possibile unico per tutti gli esseri umani e prova a reinterpretarla in modo più accettabile per la fede cristiana. Secondo Baconthorpe, si potrebbe affermare che esista un'intelligenza possibile che si congiunga a ciascuno individuo nell'attività conoscitiva unendosi all'immagine presente nell'immaginazione che sarebbe resa astratta e universale. In questo modo l'intelletto possibile comune diventerebbe una potenza dell'individuo singolo potendosi dunque affermare che il singolo uomo conosca realmente. Quindi, l'intelletto possibile, pur non unendosi all'uomo come forma sostanziale, sarebbe il suo atto primo e la sua prima perfezione. Per Baconthorpe infatti, si potrebbe pensare averroisticamente che l'intelletto possibile è comune quando si vuole affermare che esso si unisce ad ogni fantasma indifferentemente mentre esso sarebbe moltiplicato e individualizzato quando è congiunto ad un fantasma particolare di un singolo individuo. Tale interpretazione del monopsichismo averroistico, elaborata da Baconthorpe e chiamata "*copulatio bifaria*", per quanto non venga accettata dal teologo carmelitano, rende la posizione averroistica più accettabile in una prospettiva cristiana in quanto è compatibile con l'asserzione secondo cui l'anima intellettuale è la forma del corpo, evita l'inaccettabile conclusione secondo cui tutti condividerebbero un unico intelletto e permette di fondare in modo adeguato il fatto che ogni individuo abbia una esperienza singolare dell'attività conoscitiva. Tuttavia Baconthorpe ritiene che la dottrina di Averroè sull'unicità

²²² J. P. Etzwiler, "*Baconthorpe and the Latin Averroism: The Doctrine of the Unique Intellect.*" in *Carmelus* 19, (1971) pp. 249-257.

dell'intelletto, comunque la si interpreti, rimane indimostrabile e può essere sostenuta in modo ragionevole come qualsiasi altra: essa infatti è stata suggerita dal filosofo arabo solo come un'ipotesi o un esercizio mentale cioè una "*fictio*" per risolvere il problema del rapporto fra l'intelletto e un corpo²²³.

Nolan in un suo articolo ha studiato la posizione di Baconthorpe su come l'anima possa essere interamente presente nel corpo umano in modo indiviso in ogni parte evidenziando peraltro che la posizione di Baconthorpe segnali l'emergere di una progressiva matematizzazione della filosofia naturale fra i teologi inglese del XIV secolo. Su questo tema Baconthorpe si confronta con la posizione di Gerardo da Bologna che, sostenitore dell'unicità della forma sostanziale, si era chiesto se l'anima razionale si estenda in qualche modo insieme all'estensione della materia, essendo la quantità una delle categorie di accidente: egli, pur propendendo per questa possibilità, non giunge ad una conclusione chiara²²⁴.

Baconthorpe, affrontando il problema da sostenitore della pluralità di forme, contesta l'opinione di Gerardo di Bologna di un'estensione accidentale dell'anima ritenendo che si possa dimostrare filosoficamente che l'anima sia presente nel corpo sia nel suo insieme sia in ogni sua parte. Infatti per il teologo carmelitano l'anima razionale è interamente presente nell'intero ed è intera in ogni parte senza essere estesa spazialmente mentre la forma corporea insieme alla materia riceve l'estensione spaziale. In altri termini, Baconthorpe afferma, anche ricorrendo alle argomentazioni averroistiche, che, a differenza di altre forme, l'anima razionale non è estesa insieme all'estensione della materia, anche se è unita ad essa costituendo con essa un corpo umano²²⁵.

È interessante notare che Baconthorpe, per provare l'indivisibilità dell'anima razionale, utilizzi esempi matematici tratti dalla logica terminista per illustrare la propria posizione: il teologo carmelitano suppone che il punto sia la forma sostanziale di una linea, proprio come i geometri suppongono che un punto in

²²³Ivi pp. 258-290.

²²⁴ Nolan, "*John Baconthorp..*" pp.33-38.

²²⁵Ivi pp. 38-44.

movimento produca una linea. Ora, dato che il punto non può in alcun modo essere diviso né secondo la posizione, né secondo la posizione, né secondo l'estensione, ne consegue che esso è la forma sostanziale della linea, che è tutta intera nell'intera linea e questo è, per Baconthorpe, anche il caso dell'anima razionale²²⁶.

La teoria della conoscenza

Passiamo ora ad esaminare la posizione di John Baconthorpe sul problema della conoscenza umana, tema centrale nei dibattiti universitari dell'inizio del XIV secolo: essa è caratterizzata da un serrato confronto con le posizioni dei maestri precedenti e dalla ricerca di nuove vie che vadano oltre quelle tradizionali. Il tema è stato studiato da du S. Sacrament e da Linenbrink²²⁷.

Prima di tutto, prendendo in esame il testo aristotelico, Baconthorpe respinge la posizione tomista secondo cui ci sarebbe una distinzione reale tra la sostanza dell'anima e le sue potenze sensitive affermando che le operazioni conoscitive richiedono solo disposizioni negli organi corporei dato che la forma sostanziale è il principio immediato della propria attività²²⁸. Perciò, quando Aristotele afferma che le potenze sono realtà aggiunte all'anima e che quest'ultima è unica mentre esse sono molteplici, a parere di Baconthorpe, il filosofo greco non sta parlando delle potenze ma degli organi del corpo. Dunque ciò mediante cui il soggetto percepisce non è la potenza ma la disposizione nel senso corporeo²²⁹.

Interrogandosi se poi tali potenze siano attive o passive, Baconthorpe segue una via intermedia affermando che sia l'attività sia la passività sono necessarie per comprendere l'atto delle potenze sensitive e intellettive dato che in quest'ultime sono presenti entrambi i momenti. Se nel primo momento che è passivo, la potenza,

²²⁶Ivi p.41.

²²⁷C. Linenbrink, "The universal and its relation to the phantasized object according to John Baconthorpe" in *The Modern Schoolman*. 42, (1964-65) pp. 353-374.

²²⁸du S. Sacrament, "Maître..." p. 346.

²²⁹Ivi p. 347.

impressionata dall'oggetto, si trova nella disposizione ultima per percepire o conoscere, nel secondo, che è attivo, si verifica una reazione che comporta l'atto proprio della potenza²³⁰.

Quanto al problema della necessità di porre specie sensibili per spiegare il processo conoscitivo, Baconthorpe, da una parte, afferma la necessità di quelle sensibili anche in presenza di un oggetto, in polemica con la posizione di Durando di San Porciano ma, dall'altra, il maestro carmelitano cerca di conciliare la posizione di coloro che ritenevano che le specie sensibili avessero solo un'entità intenzionale con quella di quelli che le ritenevano reali. La proposta di Baconthorpe è anche, in questo caso, di compromesso: le specie sensibili, considerate rispetto al mezzo, sono reali poiché esistono in un mezzo sensibile mentre, se sono esaminate formalmente in rapporto ai sensi e come rappresentazioni dell'oggetto, allora esse posseggono una realtà puramente intenzionale²³¹.

Passando a trattare i sensi interni, Baconthorpe segue la classificazione di Al Ghazali differenziandosi da quella di Avicenna adottata da Tommaso. Infatti sei sensi interni sono distinti dal maestro carmelitano: il senso comune, l'immaginazione, l'estimativo, la memoria, il cogitativo e la fantasia. Nel processo conoscitivo ciascuno di essi ha una funzione diversa: il senso comune riceve e distingue le impressioni sensibili ricevute che poi sono depositate nell'immaginazione, il senso estimativo percepisce le intenzioni non sensibili mentre la memoria le immagazzina, il senso cogitativo compara il contenuto di quest'ultime ed infine la fantasia giudica tutte le intenzioni sensibili e le presenta all'intelletto²³².

Se Tommaso, basandosi sull'incompatibilità che esiste tra l'attività e la passività nella stessa potenza, aveva affermato che la distinzione fra intelletto possibile ed intelletto agente è reale, Baconthorpe respinge questa posizione. A parere del teologo carmelitano infatti, non solo non è impossibile che una stessa potenza sia attiva e passiva ma non può darsi una potenza in cui non ci siano, sotto diversi

²³⁰Ibidem.

²³¹Ivi p. 348.

²³²Ivi p. 349. Linenbrink, *"The universal.."* pp. 356-357.

aspetti, attività e passività. Dunque, come le potenze, anche l'intellezione è sia attiva che passiva senza che ciò comporti una contraddizione: infatti essa è passiva quando riceve l'impressione dall'oggetto sensibile mentre è attiva in quanto attua l'atto di conoscere²³³.

Quanto alle modalità con cui l'intelletto attivo conosce le cose, il maestro carmelitano ritiene che esso sia causa agente senza imprimere niente nel fantasma: analogamente alla luce che ci fa vedere il colore senza aggiungere nulla ad esso, essendo quest'ultimo potenzialmente visibile, così l'intelletto agente rende il fantasma intelligibile senza comunicare nulla ad esso, limitandosi ad attualizzare l'intelligibilità che esso già possiede in potenza²³⁴. Per il maestro carmelitano l'universale precede e non segue l'atto di comprensione: infatti l'universale in potenza e l'universale in atto sono la stessa cosa, pur differendo nelle loro intenzioni mediante l'azione attualizzante dell'intelletto agente²³⁵.

Nel fantasma infatti troviamo una duplice intenzionalità: se da un lato, esso rimanda al singolare poiché deriva da una specie sensibile, dall'altro, a causa della prossimità della fantasia all'intelletto possibile, esso si riferisce all'universale come intelligibile in potenza dato che l'intelletto agente può illuminare il fantasma rendendo l'universale in potenza in atto²³⁶.

Avendo acquisito il ruolo centrale del fantasma del processo intellettuale, Baconthorpe polemizza con la posizione di Tommaso e Scoto sulle specie intellegibili che sono definite inutili e assurde. Le specie intellegibili sono inutili perché non riescono a spiegare l'atto del conoscere. Infatti l'intelletto è un'azione o una passione: se è il primo, non occorre porre specie prima dell'azione perché alla potenza attiva basta per agire solamente che l'oggetto conosciuto sia presente; se esso è invece la seconda, nemmeno in questo caso è necessario introdurre le specie poiché, in tale caso, la prima cosa che sarebbe prodotta dall'intelletto attivo

²³³ du S. Sacrament, "*Maître...*" p. 350.

²³⁴Ivi p. 352. Linenbrink, "*The universal..*" p. 359.

²³⁵Linenbrink, "*The universal..*" p. 367.

²³⁶Ivi p. 358.

in quello passivo sarebbe la stessa passione ricevuta in quest'ultimo. Dall'altra parte, porre specie intellegibili risulta anche assurdo sia perché l'atto primo dell'intelletto deve essere diretto e non mediato mentre, se si presuppongono delle specie, ciò implica necessariamente una riflessione ovvero una mediazione nel processo apprensivo sia poiché l'oggetto da conoscere va posto come precedente l'atto della potenza non potendo essere predisposto o prodotto dalla potenza stessa²³⁷. In conclusione, per Baconthorpe l'intelletto agente illumina il fantasma che agisce in forza della sua intelligibilità attuale sull'intelletto possibile che genera un *verbum mentis* come atto dell'intellezione: esso infatti, in quanto termine dell'intellezione, ha in sé l'oggetto colto nel suo essere intenzionale ed è l'immagine della cosa conosciuta.

La posizione gnoseologica di Baconthorpe, essendo incentrata sulla precedenza dell'universale rispetto all'atto di intellezione, si oppone frontalmente a quella scotista e a quella tomista avvicinandosi a quella di Goffredo di Fontaines poiché per entrambi le idee sono tali in quanto conosciute, per quanto il maestro carmelitano riconosca un ruolo attivo e positivo all'intelletto agente mentre Goffredo lo definisce semplicemente come *removens prohibens*²³⁸.

Come è stato studiato da Aertsen, Baconthorpe elenca quattro opinioni alla domanda su quale sia il primo oggetto adeguato dell'intelletto: la prima opinione, di Tommaso d'Aquino, sostiene che esso sia la quiddità di una cosa materiale mentre la seconda opinione, già discussa da Scoto, suggerisce che esso sia il vero inteso come trascendentale. Baconthorpe respinge entrambe le opinioni e discute l'opinione di Scoto secondo cui tale oggetto sarebbe l'ente trascendentale. Baconthorpe non condivide l'argomento di Scoto: se quest'ultimo sostiene che l'essere sia il primo oggetto non perché abbia una comunanza essenziale assoluta ma in quanto ha un duplice primato, una comunanza essenziale e una virtuale, Baconthorpe replica che l'essere è il primo oggetto, nella misura in cui si astrae da entrambe le forme di comunanza divenendo comune all'essere reale e all'essere di ragione ovvero un essere super trascendentale. Tale oggetto è "essere o non

²³⁷du S. Sacrament, "*Maître...*" p. 353.

²³⁸Ivi p. 354 e Linenbrink, "*The universal..*" p. 361.

essere" che è precedente all'essere trascendentale e più comune di esso, poiché se si parla "essere" o "non essere", ciò si estende a tutti gli oggetti, mentre l'essere trascendentale vale solo per quelli che hanno l'essere in modo pieno²³⁹. Un altro argomento di Baconthorpe per la priorità dell'"essere o non essere" sull'essere trascendentale si basa sul primo principio della metafisica poiché esso richiede un oggetto generalissimo: infatti i primi principi della metafisica riguardano il primo oggetto ma il primo principio della metafisica è la proposizione "è impossibile che la stessa cosa sia e non sia". Perciò "essere e non essere" è il primo oggetto dell'intelletto²⁴⁰.

Per chiarire la propria posizione, Baconthorpe spiega, riprendendo una distinzione presente nel *De Anima* di Aristotele, che l'intelletto ha un duplice atto: una comprensione semplice e una comprensione complessa. La prima è l'operazione con cui l'intelletto comprende ciò che è, la seconda con cui compone e suddivide i concetti. Se l'"essere" è il primo e più comune oggetto nell'atto di comprensione semplice, "essere o non essere" lo è invece per la comprensione complessa²⁴¹. Come nota Aertsen, questa distinzione delineata da Baconthorpe richiama una analogia di Tommaso d'Aquino secondo il quale nell'intelletto semplice il primo concetto è l'essere mentre ciò che è primo nella seconda operazione dell'intelletto è il principio "è impossibile che una cosa sia e non sia allo stesso tempo" che tuttavia si fonda sul primo concetto di essere. Tuttavia, mentre Tommaso fonda fra di loro le due operazioni dell'intelletto, Baconthorpe attribuisce ad esse un'autonomia²⁴².

Infine, affrontando il problema del rapporto fra intelletto e volontà, Baconthorpe rifiuta l'intellettualismo di Goffredo di Fontaines e condivide la posizione di Enrico di Gand affermando il primato della volontà sull'intelletto. Tuttavia contesta il presupposto di Enrico secondo cui è impossibile che la stessa cosa sia sia in atto che in potenza: per Baconthorpe ciò è contraddittorio se si parla dell'atto e della

²³⁹J. A. Aertsen *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Brill, Leida 2012 pp. 653-653.

²⁴⁰Ivi p. 654.

²⁴¹Ivi p. 655.

²⁴²Ivi p. 655.

potenza in quanto differenze primarie dell'atto e della potenza ma ciò non accade si tratta di potenze attive e passive soprattutto se si prendono l'atto e la potenza sotto aspetti diversi. Questo è infatti il caso della volontà che può dunque essere attiva e passiva sotto ragioni differenti, essendo allo stesso tempo virtualmente in atto e formalmente in potenza.²⁴³.

Conclusioni

Alla luce della limitata (e talvolta datata) bibliografia esistente e della lettura di un campione particolarmente significativo di questioni, possiamo provare ad abbozzare una possibile interpretazione del metodo intellettuale di Baconthorpe. Infatti, per quanto gli studi sul teologo carmelitano siano stati frammentari così come è stata frammentaria la nostra indagine su alcune posizioni teologiche e filosofiche particolarmente stimolanti, alcune caratteristiche del profilo intellettuale del maestro carmelitano si impongono senza alcun dubbio con grande chiarezza.

In primo luogo, Baconthorpe è un maestro pienamente partecipe dei dibattiti intellettuali della Parigi degli anni '20 del XIV secolo. La sua opera è infatti straordinariamente ricca di testimonianze sulle posizioni teologiche e filosofiche più rilevanti nella sua epoca. Tali posizioni, analizzate e discusse²⁴⁴, non sono di solito attribuite a dottori anonimi ma a precisi maestri rendendo le opere di Baconthorpe una miniera di informazioni per lo studioso della filosofia e della teologia del XIV secolo.

In secondo luogo, Baconthorpe, forte di un'ampia conoscenza delle posizioni degli altri maestri, è un acuto critico di tutte le correnti dottrinali della sua epoca rispetto alle quali mostra grande indipendenza di giudizio²⁴⁵.

²⁴³C. du S. Sacrament, "*Maitre...*" p. 356.

²⁴⁴ Tale attitudine critica era già osservata da Xiberta: *De scriptoribus..* pp. 207-208.

²⁴⁵ "*Nec licet ulli scholae, sive S. Thomae, sive Scoti, aut voluntarismi, aristotelismi, nominalismi*

Egli, non aderendo ad alcuna scuola, cerca, almeno nelle sue intenzioni, nuove ed originali vie che possano andare oltre le posizioni tradizionali, per quanto non sempre le soluzioni del maestro carmelitano appaiano originali né tantomeno risultino sempre soddisfacenti o convincenti.

Infine Baconthorpe mostra grande interesse ed attenzione su molti temi alle posizioni della filosofia di Averroè ma questa propensione all'aristotelismo averroistico non si traduce mai in una adesione acritica delle posizioni del filosofo arabo che, qualora appaiano incompatibili con il dogma cristiano, sono oggetto di una revisione al fine di accordarle con la dottrina cristiana. Più in generale, il maestro carmelitano crede che l'argomentazione filosofica possa essere fecondamente utilizzata per discutere molti problemi teologici e questo rende il confronto con le posizioni di Aristotele e di Averroè un passaggio ineludibile.

Queste prime osservazioni sul metodo di Baconthorpe, per quanto appaiono persuasive e fondate sulla bibliografia, hanno tuttavia bisogno di essere verificate in modo puntuale ed accurato prendendo in esame un tema che assuma un valore centrale all'interno della riflessione teologica e filosofica del maestro carmelitano: l'individuazione di esso costituirà l'oggetto del prossimo capitolo.

Baconem accensere, nec etiam inter eas oscillantem eum fingere. “ Ivi p. 212

3. Le teorie sulle idee divine fra XIII e XIV secolo

Le origini del dibattito

La conoscenza divina delle creature appare come un problema molto discusso dai teologi del XIII e XIV secolo e fu oggetto di numerose questioni di John Baconthorpe, sia nel suo commento alle Sentenze sia nelle questioni quodlibetali. Nonostante il teologo carmelitano dimostri un grande interesse verso il problema, quest'ultimo è stato oggetto di uno scarso interesse da parte degli studiosi. Eppure la trattazione di Baconthorpe non è degna di nota solo per la posizione del maestro carmelitano presa in sé stessa, ma anche e soprattutto sia per le sue discussioni con gli altri maestri di teologia, sia precedenti che contemporanei, sia per l'esteso utilizzo che egli fa dei testi di Averroè.

Prima di esaminare la posizione di Baconthorpe sul tema, è utile una sintetica esposizione del problema delle idee divine nei maestri precedenti e contemporanei a Baconthorpe ricorrendo alla bibliografia più recente sui diversi autori. Tale esposizione, pur non potendo essere in alcun modo esaustiva, anche in considerazione dello stato in parte ancora iniziale degli studi, proverà a delineare le principali posizioni sul problema all'epoca del maestro carmelitano, anche in

rapporto con la teoria di Averroè della conoscenza divina²⁴⁶.

Prima di tutto, è importante delineare quali siano le fonti della discussione dei maestri scolastici sulle idee divine. Partendo dalle fonti patristiche, il primo testo, che incontriamo e che spesso troveremo citato dai dottori medievali, sono le Ottantatré Questioni di Agostino dove l'Ipponate definisce le idee come le forme primarie e le ragioni stabili e immutabili di tutte cose. Esse, oltre ad essere eterne ed immutabili e ad essere contenute nella mente divina, sono il modello per la produzione divina di tutte le creature. In altri termini, esse sono le cause esemplari delle cose e garantiscono la razionalità, l'ordine e la distinzione delle realtà create da Dio. Quanto alla conoscenza delle idee, Agostino sostiene che solo le anime sante mediante la loro parte più alta possano pervenire alla conoscenza delle idee²⁴⁷.

L'altra fonte patristica citata, ma più raramente, dai maestri medievali è lo Pseudo Dionigi che nel quinto libro dei Nomi Divini parla di "predefinizioni" o "voleri divini" ovvero di ragioni esemplari che sono preesistenti in Dio e mediante cui sono prodotte e definite tutte le cose²⁴⁸.

Inoltre i teologi scolastici devono discutere le posizioni dei filosofi antichi ed arabi che sembrano contraddire la visione cristiana di un Dio che conosce le creature prese in sé stesse. È il caso della nota posizione espressa da Aristotele nel dodicesimo libro della Metafisica secondo cui Dio non può che pensare la cosa più eccellente e la più divina che esista ovvero sé stesso cogliendosi come intellegibile. Infatti egli è pensiero di pensiero: la causa prima dunque non conosce (né crea) le creature essendo semplicemente causa finale di esse. Anche Avicenna, pur

²⁴⁶ Su diverse posizioni che verranno esposte esistono differenti interpretazioni critiche da parte degli studiosi ma, salvo alcuni casi limitati, non entreremo nel merito della discussione rimandando alla bibliografia secondaria. Non avrebbe infatti grande interesse per la nostra ricerca approfondire troppo le posizioni degli altri teologi (e le diverse e contrapposte interpretazioni date dagli studiosi) se non nella misura in cui ciò sia funzionale alla posizione di Baconthorpe.

²⁴⁷ C. Vater, *God's Knowledge of the World: Medieval Theories of Divine Ideas from Bonaventure to Ockham*. The Catholic University Press, Washington D.C, 2022 p. 2.

²⁴⁸ Ibidem.

ammettendo che l'essere necessario sia la causa efficiente di tutte le cose, afferma che Dio conosca le cose individuali solo in modo generale, ovvero mediante la sua essenza e le proprietà universali²⁴⁹.

Più discussa nel XIV secolo è la posizione di Averroè che viene espressa al capitolo cinquantuno del dodicesimo libro del suo commento lungo alla Metafisica di Aristotele. Per quanto la posizione di Ibn Rushd non appaia molto chiara, proveremo comunque ad esporla nei suoi passaggi fondamentali.

Prima di tutto, Averroè sostiene che Dio debba avere una conoscenza poiché egli è il più nobile di tutti gli esseri ma essa può essere in atto o in potenza: dato che la prima è perfetta e la seconda imperfetta, l'intellezione divina non può che essere perfetta e sempre in atto. Perciò si può affermare che la conoscenza divina sia più nobile di qualunque altra. Ora, dato che l'intellezione, ovvero l'atto mediante cui qualcuno comprende, è la perfezione di colui che conosce e visto che ciò che perfeziona è più perfetto di ciò che è perfezionato, l'oggetto della conoscenza, ovvero la cosa conosciuta nell'intellezione, è più perfetta di chi la conosce. Dunque, chiunque conosca qualcosa di diverso da sé non può essere l'essere più perfetto e più nobile. Ciò implica che la divinità non possa essere perfezionata da altro da sé poiché essa deve essere perfetta di per sé, altrimenti non sarebbe la più nobile degli esseri: dunque Dio non comprende nulla salvo sé stesso²⁵⁰.

A sostegno di questa posizione, Averroè afferma che un principio nobilissimo, com'è Dio, non può acquisire perfezione se non mediante il proprio atto di comprensione. Ora, dato che la perfezione divina deriva dalla sua sostanza e dato che quest'ultima è la sua comprensione, allora quest'ultima è la sua perfezione. Dunque, se Dio comprendesse le cose infime, i *vilia*, allora la sua nobiltà deriverebbe dal conoscere quest'ultime, cosa evidentemente assurda poiché il più perfetto atto si trasformerebbe in ciò che è più basso. Dunque si conclude che è meglio che Dio

²⁴⁹ Ivi pp. 2-3. Molti teologi del XIII secolo, come Tommaso d'Aquino ed Egidio Romano, interpretarono la posizione di Avicenna nel senso che Dio avrebbe una conoscenza solo universale delle creature individuali. F.J. M Hoenen, *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*. Brill, Lovanio, 1992 pp. 69-70.

²⁵⁰ Averroè, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*. Giuntina, Venezia, 1552 p. 157.

non conosca gli individui, essendo quest'ultimi oggetti indegni dell'intellezione divina²⁵¹.

Inoltre Averroè si chiede se Dio conosca sé stesso come realtà semplice o molteplice, posto che per il filosofo arabo la materia è la causa della molteplicità delle cose. Ora, nel nostro atto conoscitivo ciò che è conosciuto è in qualche modo altro dall'intelletto: infatti il nostro intelletto e la cosa compresa non si identificano in modo assoluto rendendo possibile una pluralità in esso. Infatti, per quanto il nostro intelletto sia immateriale, tuttavia esso conosce solo astraendo dalla materia, dando luogo perciò ad una pluralità di oggetti intellegibili. Al contrario, in Dio, che è completamente libero dalla materia, l'intellezione e l'oggetto compreso si identificano totalmente e perciò non si dà alcuna molteplicità. Dunque la semplicità di Dio esclude una molteplicità di cose conosciute: questo argomento, a parere di Averroè, rende chiaro che la conoscenza divina è radicalmente diversa dalla nostra ed ogni errore in questa materia deriva proprio dal ritenere la conoscenza umana e quella divina come analoghe²⁵².

Infine Averroè discute la posizione di Temistio che aveva affermato che Dio, conoscendo sé stesso come causa di tutte le cose, comprenderebbe quest'ultime con una apprensione totale ed istantanea. Il filosofo arabo, pur condividendo che Dio causi tutte le cose in quanto produce il loro essere, contesta che la causa prima colga altro da sé e che l'intelletto e l'intellegibile non si identifichino completamente poiché ciò sarebbe incompatibile con la semplicità divina²⁵³. Per Averroè, se Dio conosce tutto ciò che esiste, ci si può chiedere se egli lo colga con una conoscenza universale o particolare. Conoscere in modo universale, come afferma Avicenna, è conoscere Socrate in quanto uomo, ma non come questo particolare uomo: dunque tale conoscenza è in potenza in vista della conoscenza dei particolari. Ma la conoscenza di Dio non è in potenza e dunque egli non conosce le cose con una conoscenza universale. La conoscenza di Dio non è nemmeno particolare perché i

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² Ivi p. 158.

²⁵³ *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, a cura di C. Genequand. Brill, Leida, 1986 p. 197.

particolari sono infiniti ma l'infinito non può essere conosciuto. Dunque Averroè sembra affermare che, dato che la conoscenza divina non è né universale né particolare, essa è indeterminata in rapporto alle creature trascendendo sia la conoscenza universale che quella particolare. Se da una parte si può affermare che Dio, conoscendo sé stesso, colga tutte le cose come causa del loro essere, come chi conosca il calore in sé conosce tutte le cose calde, dall'altra non possiamo dire che tipo di conoscenza abbia Dio delle cose, essendo essa del tutto equivoca rispetto alla nostra²⁵⁴.

In altri termini, come afferma Leaman, Averroè non ritiene, come Avicenna, che Dio possa conoscere gli individui solo in modo universale mediante una conoscenza potenziale e non effettiva. Al contrario, il filosofo arabo pensa che Dio conosca gli esistenti mediante la conoscenza della sua essenza poiché quest'ultima è la causa dell'esistenza delle cose. Per spiegare come ciò possa avvenire, Averroè fa l'esempio del rapporto fra il calore in sé e le cose calde: questa conoscenza non è individuale poiché è una conoscenza di un'essenza né è universale poiché non è conoscenza di come le cose potrebbero essere ma piuttosto di come le cose sono. Questa intellesione è del tutto equivoca rispetto alla nostra poiché, mentre la conoscenza umana è l'effetto di ciò che Dio realizza, quella divina è causata da ciò che la divinità stessa produce²⁵⁵.

La complessa, se non oscura, posizione di Averroè, spesso interpretata come una negazione della conoscenza divina degli individui, costituirà una sfida per i teologi scolastici spingendoli a sviluppare solide teorie delle idee divine che spieghino come si possa conciliare la nobiltà divina con la conoscenza delle creature e come l'intellezione divina possa estendersi ad ogni creatura possibile.

Tommaso d'Aquino

Il primo teologo di cui esporremo in modo sommario le posizioni sul problema

²⁵⁴Vater, *God's Knowledge..* p. 6.

²⁵⁵ O. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Routledge, New York, 1988 p. 79.

delle idee divine è Tommaso d'Aquino²⁵⁶. Infatti la riflessione dell'Aquinate, oltre ad essere un riferimento importante per Baconthorpe, rappresenta uno degli esempi più significativi della teoria delle idee divine come relazioni di imitazione nel XIII secolo.

Prima di tutto, esaminiamo come il teologo domenicano interpreta la posizione di Averroè. A parere dell'Aquinate, Averroè avrebbe negato che Dio conosca le creature in quanto tali: egli infatti le conoscerebbe genericamente in quanto enti senza coglierle nella loro individualità così come, cogliendo il calore in sé, Dio conoscerebbe la natura del calore presente nelle cose senza conoscere i singoli casi di calore. A questa posizione Tommaso replica che Dio non è causa delle cose solo quanto al loro essere comune ma in tutto quanto la cosa è. Essendo infatti ciascuna cosa determinata al suo essere mediante le cause seconde ed essendo ogni causa seconda dipendente dalla prima, occorre che tutto ciò che è nella cosa (sia esso comune o singolare) sia ricondotto a Dio come causa e che dunque Dio conosca la natura propria di ciascuna cosa. Inoltre è impossibile che un agente indirizzi un proprio effetto ad un fine se non conosce l'operazione propria della cosa mediante la quale l'effetto è ordinato al fine. Ora, se Dio ordina al loro fine tutte le cose, è necessario che egli conosca l'operazione propria di qualunque cosa e la natura propria che conviene a tale operazione²⁵⁷.

Infatti, per il maestro domenicano, noi possiamo dimostrare che Dio conosca altro da sé. Dio infatti non può che conoscere perfettamente sé stesso: se ciò non avvenisse, il suo essere non sarebbe perfetto dato che quest'ultimo si identifica con il suo conoscere. Ora, Tommaso osserva che, se qualcosa è conosciuto perfettamente, allora anche la sua potenza deve essere ugualmente conosciuta perfettamente e ciò non può avvenire se non sono conosciute le cose a cui quella potenza si estende. Ora, dato che, la potenza divina si estende a ciò che è fuori da essa, essendo Dio causa di tutte le cose, si può concludere che la divinità conosca

²⁵⁶ Sul tema si veda: V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*. Brill, Leida, 1996 e G. Doolan. *Aquinas on the divine ideas as exemplar causes*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008.

²⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Scriptum super libros sententiarum*. Lib. I, d. 35, q. 1, a. 3 co.

le creature in modo distinto²⁵⁸.

Dimostrato che Dio conosce le creature, Tommaso si chiede come ciò avvenga. Per il maestro domenicano si danno due momenti dell'intellezione divina: nel primo, la divinità si conosce in modo assoluto in sé stessa, nel secondo in quanto essa è imitabile in modi diversi da diverse creature, ovvero Dio conosce in sé tutti i modi in cui la propria essenza può costituire il modello per le creature. Infatti, dato che Dio conosce in modo perfetto la propria essenza, allora egli conoscerà anche tutti i possibili modi in cui essa potrà essere colta. Ora, se l'essenza divina è compresa come partecipabile, in base a diversi gradi, dalle creature e dato che quest'ultime hanno ciascuna la propria specie, partecipando in qualche modo dell'essenza divina, allora, in quanto Dio comprende la propria essenza come imitabile da una tale creatura, allora egli conosce quest'ultima come *ratio* e come idea propria di essa²⁵⁹. Non è infatti possibile che Dio abbia una sola idea universale in quanto, se così fosse la sua conoscenza sarebbe troppo universale e confusa per conoscere in modo distinto gli individui²⁶⁰.

Anche se l'essenza divina ha una molteplicità di idee, quest'ultime non implicano alcuna reale moltiplicazione nella divinità in quanto le idee sono distinte fra di loro e in rapporto con l'essenza divina non mediante una distinzione reale ma una logica che non contraddice l'unicità dell'essenza divina. In altri termini, si dà una pluralità di idee poiché molte cose sono in relazione con Dio, non perché quest'ultimo sia in relazione con le prime²⁶¹.

Per il domenicano le idee sono i principi di conoscenza sia speculativa in quanto *rationes*, sia pratica in quanto *exemplares*. In altri termini, Tommaso distingue fra una conoscenza speculativa che non è orientata all'azione ma concerne le idee intese come ragioni, ovvero come principi di tutto ciò che è pensabile, a prescindere

²⁵⁸ Id, *Summa Theologiae*, I q. 14 a. 5 co.

²⁵⁹ C. Paladini, *Introduzione* in Pietro Aureoli, *La conoscenza divina delle creature*, a cura di C. Paladini, Tab, Roma 2020 p. 15.

²⁶⁰ Vater, *God's Knowledge..* pp. 66-67.

²⁶¹ Paladini, *Introduzione..* p. 16.

dal fatto che esso verrà prodotto o meno ed una conoscenza pratica che riguarda le idee che vengono prese da Dio come modelli per la produzione delle cose che sono state create o lo saranno in futuro. È stato osservato da Vater che nel corso della sua carriera Tommaso enfatizzerà il ruolo causale delle idee e giungerà a ritenere che le idee siano in senso proprio solo in funzione della conoscenza pratica ovvero della produzione delle cose come esemplari²⁶².

Per Tommaso, Dio ha distinte ragioni di ogni creatura possibile e di ogni aspetto di essa. Non ha invece una *ratio* del male, poiché esso non è conosciuto mediante una propria nozione ma mediante quella del bene, né della materia prima in quanto essa manca di attualità mediante cui essa possa essere conosciuta distintamente. Quanto agli esemplari, per Tommaso essi si estendono al campo degli individui che verranno prodotti e dei loro accidenti propri mentre non esistono per quanto riguarda le specie e i generi²⁶³. Sugli esemplari dei possibili che non passeranno mai all'essere la posizione di Tommaso si modifica passando da ammetterli nel *De Veritate* a rifiutarli nella *Summa Theologiae*²⁶⁴.

In conclusione per Tommaso, Dio conoscendo sé stesso in quanto imitabile in diversi modi dalle creature, conosce una pluralità di idee distinte per mezzo di una relazione di ragione. Tale molteplicità di ragione non solo non comporta alcuna molteplicità reale in Dio ma non intacca l'autonomia dell'intellezione divina poiché è l'essenza divina ad assumere il ruolo di specie intellegibile nel processo di intellezione mediante cui Dio si conosce in quanto imitabile in vario modo dalle creature. A loro volta, dato che la conoscenza divina si articola in speculativa e pratica, le idee sono intese come ragioni, ovvero principi di conoscenza, o come esemplari, ovvero principi di produzione, in quanto modelli delle creature che sono

²⁶² Vater, *God's Knowledge..* pp. 45-61.

²⁶³ Si è riportata l'interpretazione data da Vater su questo problema. Ivi p. 81. Tuttavia rimane controverso negli studi se si possa parlare di veri e propri esemplari per i singoli individui dato che per l'Aquinate lo scopo della natura consiste nella realizzazione della specie, non dell'individuo. Alcuni, come Scoto, accuseranno Tommaso di negare una conoscenza divina degli individui dato che per il domenicano una conoscenza speculativa della materia e delle singole forme sarebbe sufficiente per conoscere anche il composto, ovvero l'individuo. Paladini, *Introduzione..* p. 18.

²⁶⁴ Vater, *God's Knowledge..* pp. 78-84.

state o sono o saranno prodotte da Dio.

Enrico di Gand

La posizione di Enrico di Gand sulle idee divine esprime, sia pure con tutte le sue aporie, una transizione fra quella di Tommaso secondo cui esse sarebbero relazioni di imitabilità e quella di Scoto in cui esse rappresentano oggetti dell'intellezione divina²⁶⁵.

Prima di tutto, per Enrico di Gand possiamo dimostrare che ci siano idee nella mente divina: infatti Dio, come causa esemplare, deve porre una pluralità di essenze nel loro essere quidditativo poiché, se ciò non avvenisse, egli non potrebbe conoscere sé stesso in modo perfetto dall'eternità dato che non si conoscerebbe come principio costitutivo di tutte le cose. Più in generale, se le perfezioni delle creature non preesistessero in Dio in modo eminente, quest'ultimo non potrebbe essere causa esemplare e formale di quest'ultime: il presupposto di questa dimostrazione è che ogni cosa produce qualcosa di simile a sé stessa e niente può produrre ciò che non ha²⁶⁶.

Per Enrico di Gand, dobbiamo porre nell'intelletto divino una pluralità di idee poiché, se ci fosse una sola idea nella mente divina, l'intellezione divina sarebbe imperfetta ed in potenza. Infatti, Dio, conoscendo la sua stessa essenza come imitabile, può conoscere tutti gli oggetti secondari che esistono al di fuori di sé nei loro vari gradi di essere. A tale scopo Enrico di Gand parla di una "*protensio*" ovvero di un "allungamento" dell'intelletto divino dall'essenza divina conosciuta come imitabile alla creatura come secondo termine della relazione di imitazione²⁶⁷. Per spiegare ciò, Enrico prende in prestito la metafora di Averroè: chi conoscesse la natura del

²⁶⁵ Paladini, *Introduzione*.. p. 19.

²⁶⁶ Vater, *God's Knowledge*.. pp. 95-96.

²⁶⁷ G. R. Smith, *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas in Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, a cura di P. Hofmeister Pich e A. Speer, Brill, Leida, 2018, pp. 483-484.

calore, conoscerebbe anche il calore come si trova in tutte le cose calde. Tuttavia la molteplicità delle idee non è infinita: infatti, anche se si danno una molteplicità di idee dato che le loro essenze occupano vari gradi di perfezione, un numero infinito di esse richiederebbe un numero infinito di perfezioni delle creature quando quest'ultime sono intrinsecamente limitate²⁶⁸.

L'idea continua ad essere, per il maestro secolare, un rapporto di imitabilità dato che Dio, mediante la conoscenza di sé, conosce tutti i modi tramite cui tutte le cose imitano (in modo imperfetto) la perfezione della sua essenza. Tuttavia all'essenza divina bisogna attribuire anche un rapporto di imitabilità affinché essa possa conoscere le creature creabili o possibili non solo in sé stessa ma anche fuori di sé, in quanto distinte da Dio²⁶⁹.

Inoltre per Enrico l'intelletto divino ha un oggetto primario ed uno secondario: il primo è rappresentato dall'essenza divina, mentre il secondo dalla totalità delle idee. Quest'ultime sono poste mediante due momenti distinti: nel primo l'idea è posta come *respectus* ovvero come uno dei possibili modi in cui l'essenza divina può essere imitata mentre nel secondo come oggetto della conoscenza divina con un proprio contenuto concettuale, cioè come *esse essentiae* che è pronto per essere creato dalla volontà divina che può decidere liberamente di conferire a questo *exemplar* la sua esistenza attuale come *esse existentiae*. In altri termini, per Enrico, le idee non sono altro che la possibilità di una cosa di ricevere da Dio l'*esse existentiae*²⁷⁰.

Va osservato inoltre, come nota Vater, che, introducendo una importante distinzione rispetto ai predecessori, Enrico di Gand definisce l'idea come *respectus*, non una *relatio*. Questi due termini non sono sinonimi e, per comprendere ciò, bisogna chiarire brevemente la teoria della relazione del maestro secolare. In senso proprio, la *relatio* è il soggetto dell'essere in relazione mentre il *respectus* non lo è

²⁶⁸ Vater, *God's Knowledge*.. pp. 104-105.

²⁶⁹ Paladini, *Introduzione*.. p. 19.

²⁷⁰ Ivi p. 20. Il passaggio dall'*esse essentiae* all'*esse existentiae* dà luogo all'individuazione della creatura: essa che non è causata né dalla materia né dalla forma ma dall'identità di ogni individuo con sé stesso. Ivi p. 23.

necessariamente. In altri termini, il *respectus* è caratterizzato dall'essere in relazione con qualcosa ma senza esserne soggetto. Consideriamo i termini "padre" e "paternità": anche se entrambi i termini comportano un *respectus*, in quanto implicano essere *ad aliud*, in senso proprio, solo "padre" è il nome di un soggetto in modo tale che si possa dire che il padre è padre di un figlio. Al contrario, "paternità" non è affatto un soggetto poiché non si può dire che la paternità sia la paternità di un figlio. Dunque, se un termine come padre è sia *respectus* che *relatio*, la paternità è invece solo una *relatio*. Perciò Enrico definisce un'idea divina come *respectus*, non come una *relatio*: infatti essa è caratterizzata dall'essere in relazione *ad aliud*, ovvero ad una creatura possibile ma essa non è il soggetto di tale essere in relazione. Perciò l'idea della creatura non è il soggetto della correlazione tra una creatura e Dio (cioè la creatura medesima) ma è solo la correlazione stessa. Anche per quanto riguarda la relazione di Dio con la cosa creata, non abbiamo una *relatio* perché Dio non è il soggetto di una relazione reale con una creatura. Dunque le idee divine implicano un *respectus* di Dio verso la creatura ma non una relazione e, negando che Dio sia il soggetto di una relazione reale con le creature, si può garantire che quest'ultimo non dipenda in alcun modo da esse. In altri termini, l'idea divina è un *respectus* di ragione mediante cui Dio conosce la propria essenza come imitabile ma non è una relazione reale in quanto non è reciproca: essa è reale da parte delle creature ma non da quella di Dio poiché per quest'ultimo c'è solo un *respectus* razionale che è un essere in relazione, posteriore all'atto dell'intelletto e che dipende da esso per esistere. In conclusione, Dio conosce direttamente le idee divine in quanto *respectus* e solo in forza di quest'ultime il suo termine, ovvero la creatura²⁷¹.

Sulla portata delle idee, Vater osserva che Enrico di Gand appaia minimalista ritenendo che Dio posseda idee solo delle specie ultime: dunque non esisterebbero nella divinità idee degli individui, delle relazioni, degli artefatti, dei generi e delle differenze poiché quest'ultimi, a differenza delle specie infime, non sono essenzialmente *secundum se* ed essenziali ma sono solo in modo accidentale. In particolare non abbiamo idee dei generi e delle differenze perché quest'ultimi,

²⁷¹ Vater, *God's Knowledge*.. pp. 100-104.

essendo incompleti, sono colti solo conoscendo l'essenza completa. Quanto agli individui, Enrico di Gand nega che sia necessario che Dio possieda le loro idee per conoscerli poiché essi non aggiungono nulla alla specie infima: essi esistono per sé in un certo modo in quanto partecipano della specie ultima²⁷².

Per quanto riguarda la natura della conoscenza divina, Enrico di Gand non distingue fra una conoscenza speculativa e una pratica ma parla di un'unica intellesione che può essere considerata sotto due diversi punti di vista, se si prende in considerazione il fine: essa è speculativa se è considerata in funzione della conoscenza delle essenze, pratica se vista in funzione della creazione delle nature producibili. Ciò comporta il venir meno della differenza tommasiana fra esemplari e ragioni poiché tutte le idee sono allo stesso tempo di principi di conoscenza e di produzione dato che Dio conosce e produce mediante le stesse essenze²⁷³.

Infine, quanto allo status ontologico delle idee, Enrico di Gand ritiene che le idee divine non abbiano una natura fittizia (come quella della chimera) ma si identifichino con la possibilità di ricevere l'essere ovvero di essere attuate nella realtà: esse sono, in altri termini, nature creabili che hanno una vera e propria costituzione formale come essenza dato che posseggono un contenuto oggettivo e una quiddità pronta a ricevere l'*esse existentiae*. Dunque le idee, pur non avendo un essere "fisico", come quello delle creature che ricevono l'*esse existentiae*, godono di una certa realtà: esse non sono enti puramente di ragione ma posseggono un contenuto essenziale in quanto *esse obiectivum*.

Come intendere esattamente tale essere non appare tuttavia chiaro e gli studiosi si dividono in due linee di interpretazione, entrambe non esenti da gravi problemi teoretici. Secondo la prima linea interpretativa, che è quella condivisa dai dottori contemporanei e successivi a Enrico (compreso Baconthorpe), tale realtà è un *esse diminutum* ma essenziale: ciò tuttavia comporta il rischio di rendere le idee enti necessari ed eterni dato che esse, essendo il risultato di una relazione eterna fondata sull'intelletto divino, limiterebbero la volontà divina che, pur potendo

²⁷² Ivi pp. 114-119.

²⁷³ Paladini, *Introduzione..* p. 23

scegliere quali essenze attualizzare e quali no, non potrebbe in alcun modo modificare il numero delle nature possibili. Per altri interpreti invece, come Cross, tale realtà delle idee sarebbe puramente mentale e non esisterebbe al di fuori dell'intelletto divino. Tuttavia, anche prendendo per buona questa ipotesi, ne conseguirebbe che Dio non potrebbe pensare oggetti impossibili, cosa che è inaccettabile, poiché limiterebbe l'onniscienza divina, tanto più che l'essere umano può farlo, concependo ad esempio la chimera²⁷⁴

Duns Scoto

Gli studiosi hanno osservato che Duns Scoto si compia il definitivo superamento della teoria imitazionista delle idee divine che aveva dominato la riflessione teologica nel XIII secolo e si realizzi la trasformazione delle idee divine in meri oggetti della conoscenza divina²⁷⁵.

Il bersaglio critico del maestro francescano è infatti la teoria imitazionista di Enrico di Gand secondo cui, per conoscere distintamente le idee divine, è necessario cogliere precedentemente la relazione di ragione che si ha fra i due termini della relazione, ovvero l'essenza divina, presa in sé stessa, e la stessa essenza, considerata in quanto imitabile dalla creatura sotto un certo aspetto. Ora Scoto osserva che, dato che la divinità conosce *ab aeterno* le creature, se tale *respectus* fosse necessario per conoscere quest'ultime, allora bisognerebbe presupporre che

²⁷⁴ Vater, pp. 105-113. Per la seconda interpretazione si veda: E. Cross, "Henry of Ghent on the reality of non-existing possibles – revisited." in Archiv für Geschichte der Philosophie 92, (2) (2010) pp. 115-132.

²⁷⁵ Scoto non fu il primo a mettere in discussione la teoria imitazionista. Già Pietro di Giovanni Olivi aveva obiettato che le relazioni non possono essere colte prima di conoscere entrambi i termini della relazione ma ciò può avvenire solo quando quest'ultimi sono stati conosciuti. Inoltre il francescano aveva sostenuto che le idee divine si identificano con l'atto divino di comprensione, non con le relazioni di imitabilità. Anche Giacomo da Viterbo, pur partendo dalla teoria imitazionista, negò che l'idea divina sia una *ratio cognoscendi* affermando che essa non è una relazione attraverso la quale una creatura è colta ma piuttosto è un oggetto conosciuto. Si veda Vater, *God's Knowledge..* pp. 121-146.

esso sia precedente alla stessa conoscenza divina, conclusione che appare inaccettabile poiché rende l'intelletto passivo nei confronti delle relazioni. Ciò porta il maestro francescano a concludere che, in primo luogo, Dio conosce la propria essenza e, in secondo luogo, la creatura in relazione a sé stesso senza conoscersi mediante tale *respectus*. Dunque non è necessaria alcuna relazione verso la creatura affinché quest'ultima sia colta in modo distinto dall'intellezione divina. Non si tratta di negare l'esistenza di relazioni eterne fra l'essenza divina e le creature ma piuttosto Scoto rigetta la pretesa di fare di esse il fondamento e l'origine di una conoscenza distinta delle cose²⁷⁶.

Per negare tale anteriorità delle relazioni di imitabilità, come osservano Dezza, Nannini e Riservato, Scoto recupera un modo di relazione di cui parla Aristotele nella *Metafisica*, in cui i termini relativi non hanno fra di loro una relazione reciproca ma l'uno è subordinato all'altro come avviene nel caso della misura e del misurato. Infatti la conoscenza si riferisce all'oggetto conosciuto secondo il modo della misura e del misurato: in questo modo non abbiamo una relazione mutua ma ciò che termina la relazione fa ciò sotto l'aspetto in virtù del quale è assoluto perché, altrimenti in quanto termina sarebbe relativo e si avrebbe un rapporto reciproco come nel caso degli altri tipi di relazione. Applicare questa modalità di relazione al rapporto fra Dio e le idee comporta un rapporto di subordinazione dell'intelligibile nell'intelletto divino che, al contrario, non dipende in alcun modo per la propria intellesione da quest'ultimo²⁷⁷.

Per capire meglio perché le relazioni eterne di ragione non siano la causa della conoscenza delle idee bisogna esaminare il processo di intellesione divina secondo il maestro francescano. Per spiegare come avvenga la conoscenza divina, Scoto suddivide l'intellezione divina in quattro momenti metafisici o istanti di natura: essi non rappresentano alcuna scansione temporale ma esprimono solo una priorità metafisica e atemporale, essendo temporalmente simultanei. Nel primo istante, Dio conosce la propria essenza sotto l'aspetto assoluto ed in modo del tutto semplice

²⁷⁶ E. Dezza, A. Nannini, D. Riservato, *Fare le cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto*. Antonianum, Roma, 2019 pp. 10-23.

²⁷⁷ Ivi pp. 24-25.

mentre nel secondo egli produce e conosce una creatura, ad esempio la pietra nel suo essere intellegibile. In questo modo si ha una relazione della pietra intellegibile in rapporto a Dio ma non si produce alcun rapporto della divinità nei confronti della creatura: infatti la conoscenza divina termina la relazione della pietra in quanto è conosciuta in rapporto alla stessa intellezione divina. Nel terzo momento invece, l'intelletto divino può paragonare la sua intellezione a qualunque oggetto compreso ponendo, solo a questo punto, una relazione di ragione mentre, nel quarto ed ultimo istante, Dio può riflettere su tale relazione conoscendola²⁷⁸.

Alla luce di ciò, risulta chiaro sia che la relazione di ragione non sia affatto necessaria per conoscere la pietra (dato che essa consegue dalla conoscenza della creatura, essendo il frutto di un atto comparativo), sia che Dio non abbia alcun bisogno di conoscersi in quanto imitabile per cogliere immediatamente le cose, in quanto la sua essenza è in sé rappresentativa delle creature nella loro molteplicità.

Anche Scoto, come Enrico di Gand, afferma che la conoscenza divina ha due oggetti, ovvero l'essenza divina che va intesa come oggetto primario e le idee che vanno considerate come oggetto secondario, e questi due oggetti stanno in due modi distinti in rapporto all'intelletto divino. Se l'essenza divina può essere considerata sia l'*objectum movens* (ovvero la causa che muove l'intelletto divino) sia l'*objectum terminans* (ovvero il primo oggetto verso cui si rivolge l'intellezione divina), le idee non sono la causa dell'intellezione divina ma sono solo l'oggetto che termina in modo secondario la conoscenza divina²⁷⁹. Infatti l'essenza divina è l'unico oggetto che può muovere l'intelletto di Dio dato che essa è formalmente infinita, mentre nessuna creatura lo è. Ora, posto che una creatura finita non può muovere ciò che è infinito poiché non può perfezionare ciò che è più nobile di sé, allora si conclude che solo l'essenza divina è l'oggetto intellegibile per il suo intelletto ed essa sola termina propriamente la sua intellezione, non essendo richiesto nulla di finito per la sua attività. Quanto alla creatura, essa termina in modo secondario la conoscenza divina poiché è inclusa eminentemente nell'essenza divina ed in forza

²⁷⁸ Ivi pp. 29-32. Su questo problema si veda: E. Dezza, *Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae in Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattoni, Aracne, Roma, 2018 pp. 135-160.

²⁷⁹ Paladini, *Introduzione..* p. 24.

di essa è conosciuta: essa infatti non è richiesta per l'atto di intellesione ma consegue e dipende da esso²⁸⁰.

Ma che cos'è l'idea per Scoto? Posto che non è una mera relazione, essa può essere definita come una nozione eterna nella mente divina in accordo con qualcosa di formabile secondo la sua propria ragione ovvero essa è un oggetto dell'intellezione divina che non solo non è contraddittoria ma, essendo producibile, può essere anche creata nella realtà²⁸¹. Alla luce di ciò, il maestro francescano afferma che le idee siano tutte della stessa natura, non esistendo idee puramente speculative che non siano anche pratiche: infatti ogni idea è pratica in quanto è contenuta nella potenza divina ed in quanto è pronta ad essere attualizzata, in ogni momento, dalla volontà divina. Condividendo tutte la stessa natura, le idee si differenziano solo nel momento in cui la volontà decide quali creare e quali no. Sostenere che la conoscenza divina delle idee determini ciò che è creato implicherebbe che la volontà divina sia soggetta all'intelletto, dovendo in tal caso quest'ultima produrre ciò che esso avrebbe deciso e non essendo dunque veramente libera²⁸².

Ora, dato che Scoto non distingue più fra *rationes* e *exemplares*, egli afferma che abbiamo idee non solo di ciò che ha un certo grado di realtà ma anche di tutto ciò che è potenzialmente esistente. Anche se Dio non possiede idee di tutto ciò che conosce distintamente (ad esempio della chimera), egli ne ha di tutto ciò che può essere prodotto dalla volontà divina in base alla propria ragione. In altri termini, per il maestro francescano, abbiamo un'idea distinta per ogni realtà diversa da Dio, sia essa realizzabile in sé che in un altro. Perciò Scoto, in polemica con il "minimalismo" di Enrico di Gand, ammette idee anche della materia, degli accidenti separabili ed inseparabili e di tutte le parti di un intero²⁸³.

Inoltre, riprendendo una posizione anticipata da Pietro di Giovanni Olivi, Scoto

²⁸⁰ Vater, *God's Knowledge*.. p. 161.

²⁸¹ Ivi p. 178.

²⁸² Paladini, *Introduzione*.. p. 25.

²⁸³ Vater, *God's Knowledge*.. pp. 183-191 e Paladini, *Introduzione*.. p. 27.

ridimensiona la tradizione intellettuale che vedeva le idee come le *rationes conosciendi* di tutte le realtà che possono essere create da Dio descrivendole semplicemente come le quiddità degli oggetti conosciuti dall'intelletto divino. Infatti, il maestro francescano, pur non negando che le idee abbiano una funzione gnoseologica, afferma che è l'essenza divina a garantire la loro funzione conoscitiva. Infatti la produzione e la conoscenza delle idee si identificano in modo tale che il ruolo conoscitivo di quest'ultime procede insieme con la loro produzione in quanto esse sono la *quidditas* degli oggetti colti nella mente divina²⁸⁴.

Quanto allo statuto ontologico delle idee divine, Scoto si chiede se l'idea posseda una reale consistenza, ovvero un *esse essentiae* o ne sia priva. Per il maestro francescano, Enrico di Gand sbaglia a rendere l'*esse essentiae* una realtà eterna, auto sussistente ed autonoma a cui terminerebbe la conoscenza divina poiché tale soluzione obbligherebbe l'intelletto divino a terminare la propria intellesione a qualcosa che già esiste. Al contrario, Scoto comprende l'idea come un essere *diminutum* ovvero un essere ridotto e puramente obiettivo, cioè una realtà prodotta eternamente dall'intelletto divino, la quale, essendo incapace di necessitare in alcun modo l'intelletto o la volontà di Dio è disponibile ad essere prodotta. Ciò salvaguarda la contingenza della creazione che sarebbe invece compromessa dalla posizione di Enrico che comporta che le creature siano prodotte sulla base di essenze eterne e non *ex nihilo*. Inoltre la posizione scotiana preserva la libertà della volontà divina che, nonostante consideri una *creatura intellecta*, non è necessitata a produrla. Infatti fra le infinite idee Dio decide liberalmente quali eleggere come modello per creare le creature ma ciò non toglie che anche quelle che non verranno mai create rimangano pienamente idee dato che sono pensate eternamente dalla mente divina. Tornando alla questione della realtà dell'idea, si deve osservare che l'essere dell'idea, per quanto *diminutum*, non è un nulla assoluto: infatti il maestro francescano non vuole affermare che Dio termina la propria intellesione al non essere dato che egli pone una certa realtà, sia pure minima, all'idea, per evitare di dover concludere che la conoscenza divina rimanga priva di oggetto. Tale essere, per quanto affine all'essere di ragione essendo oggetto solo per l'intelletto divino, è infatti vero e reale, pur distinguendosi dall'ente "pieno" delle cose in modo da evitare

²⁸⁴ Dezza, Nannini, Riserbato, *Fare le cose..* p. 33.

di costituire un'entità autonoma ed essenziale che si ponga al di fuori dall'intellezione divina. In altri termini, tale essere *diminutum* delle idee, pur essendo un vero ente, va considerato incompleto rispetto a quello delle creature dato che esso è prodotto e dipendente dall'intellezione divina come *esse obiectivum* e dato che la sua attuazione può avvenire solo mediante la produzione divina²⁸⁵.

Infine ci si può chiedere in che modo queste specie intellegibili siano presenti nella mente divina. Scoto afferma che esse non siano presenti in essa come accidenti poiché quest'ultimi provocano una ricezione intenzionale, bensì come qualità intenzionali. Infatti quest'ultima è una qualità che non informa il suo soggetto come fa un accidente ma piuttosto che rende capace di conoscere un oggetto intenzionale: è il caso della specie intelligibile della pietra che non informa l'intelletto come farebbe un accidente ma che permette l'intelletto di conoscere la pietra²⁸⁶.

In conclusione, la prospettiva di Duns Scoto, negando ogni valore gnoseologico alla relazione di imitabilità, afferma che Dio conosce direttamente ed immediatamente le idee divine che vengono definite come ragioni eterne nella mente divina in accordo con qualcosa di formabile. L'idea non è tanto una relazione quanto piuttosto un oggetto conosciuto dall'intelletto divino mediante la sua *protensio* ovvero la creatura esistente nella mente divina secondo il suo grado di essere e d'intelligibilità²⁸⁷. Per Scoto infatti, le creature sono in modo secondario gli oggetti dell'intellezione divina in quanto esse sono virtualmente incluse nella essenza divina che costituisce l'oggetto primario della conoscenza divina. Quanto alla realtà delle idee, pur non essendo di ragione, esso è un essere *diminutum* ed incompleto che non esiste al fuori dell'intelletto divino dato che è errato pensare alle idee come realtà capaci di sussistere realmente al di fuori della mente divina che eternamente le pensa come oggetti conosciuti.

²⁸⁵ Ivi pp. 37-47.

²⁸⁶ Vater, *God's Knowledge*.. pp. 178-179.

²⁸⁷ Tuttavia va osservato, come nota lo scotista Henry di Harclay, che Scoto non nega l'esistenza delle relazioni di ragioni né che esse siano parte del carattere delle idee ma contesta solo che tali *respectus* siano il presupposto necessario per conoscere le cose. Ivi p. 206.

Sviluppi post scotiani

La posizione di Scoto sulle idee come oggetti dell'intellezione divina ottenne un grande successo fra i teologi e si impose come il nuovo paradigma non solo fra i francescani ma anche fra i domenicani. Come osserva Vater, gli stessi tomisti finirono per aderire in una certa misura alla posizione scotiana spingendosi addirittura ad affermare, come fa Tommaso di Sutton, che sembra irrazionale sostenere che Dio possa conoscere le creature possibili attraverso una relazione²⁸⁸.

Tuttavia la posizione di Scoto presenta due significativi problemi: essa non chiarisce il rapporto tra l'essenza divina a cui Dio pensa come oggetto primario e le creature conosciute che egli produce rendendo perciò incerta la relazione fra l'essenza divina e le idee e lascia sullo sfondo la prospettiva agostiniana dell'idea come modello per la creazione. Peraltro l'affermazione di Scoto secondo cui l'intelletto divino produrrebbe le idee appare in conflitto con l'assunto secondo cui esse sono contenute virtualmente nell'essenza divina²⁸⁹.

Un tentativo di superare il primo problema andando nella direzione di correlare la conoscenza dell'essenza divina con quella delle creature è la teoria della conoscenza consecutiva che era già stata intuita da Scoto. Secondo essa, Dio conoscendo sé stesso come oggetto primario, coglie gli oggetti secondari in modo conseguente ovvero come correlati necessari dell'essenza divina senza che ci sia alcun cambiamento da parte dell'intelletto divino tale da compromettere la sua immutabilità: questa posizione, studiata da Smith, si trova per la prima volta nel maestro francescano Giacomo da Ascoli attivo intorno al 1310 a Parigi²⁹⁰.

Giacomo si chiede se in Dio la conoscenza attuale di una creatura richieda la conoscenza abituale di essa. In altri termini, ci si domanda quale tipo di essere sia

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ W. Duba., R. Padlina e C. Schabel, *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landolph Caracciolo, and Francis of Meyronnes in Divine Ideas ..* p. 248.

²⁹⁰ Smith, *Esse consecutive..*, pp. 477–479.

precedente in Dio, ovvero se l'intelletto divino presupponga l'essere intelligibile di una creatura prima di pensarla oppure se l'intellezione divina ponga l'essenza di una cosa nella sua intelligibilità mediante lo stesso atto²⁹¹. Riprendendo la posizione di Enrico di Gand e differenziandosi da Scoto, Giacomo risponde che l'essere intelligibile di una creatura è precedente al suo essere come essere effettivamente compreso o conosciuto. In altri termini, la conoscenza da parte dell'intelletto divino di una creatura richiede l'essere intelligibile di una creatura²⁹². Ma come spiegare il rapporto fra l'oggetto primario e l'oggetto secondario? Giacomo distingue fra una causalità *effective* ed una causalità *consecutive* parlando dei modi in cui un'essenza è causata nell'essere intelligibile. Il primo caso è quello delle quiddità delle cose materiali che posseggono un essere intelligibile *effective* ricevuto dall'intelletto agente nella misura in cui quest'ultimo le produca *effective* nell'essere intelligibile. Il secondo caso è invece quello delle cose che posseggono un essere intelligibile *consecutive* che deriva dalle specie intelligibili prodotte dall'intelletto agente. Infatti, dopo che la specie intelligibile di una pietra è stata posta nell'intelletto, il suo essere intelligibile segue come oggetto correlativo della specie senza necessità di alcuna causazione *effective* dato che l'essere intelligibile consegue in modo correlativo e necessario dalla specie intelligibile. In altri termini, nella causazione *effective*, un effetto causato è prodotto nell'essere reale e non in uno intenzionale o diminuito, com'è il caso dell'intelletto che produce le quiddità intellegibili che sono accidenti reali dell'anima. Al contrario, nella causazione *consecutive*, se si prende una pietra presente nell'intelletto, essa possiede un essere intellegibile che segue dalla specie intelligibile di una pietra che è stata generata mediante causalità *effective*. Giacomo riesprime questa posizione con un altro esempio: nella conoscenza umana abbiamo due atti: nel primo la specie intelligibile viene causata mentre nel secondo la sua comprensione segue da essa in virtù del fatto che è contenuta nella specie²⁹³.

Giacomo si serve di questa distinzione per spiegare come Dio conosca le creature. Infatti il teologo francescano considera il momento in cui le idee posseggono

²⁹¹Ivi p. 491.

²⁹²Ivi p. 492.

²⁹³Ivi pp. 494-495.

l'essere intelligibile ma non sono state ancora effettivamente conosciute ed afferma che in questo istante, pur avendo esse l'essere, non lo posseggono grazie ad una causalità *effective* poiché ciò implicherebbe un'azione *ad extra* che è impossibile dato che l'essenza divina come tale non può produrre una realtà poiché ciò spetta alla volontà divina. Al contrario, le quiddità delle creature sono prodotte dalla causalità consecutiva poiché esse seguono come oggetti correlati l'essenza divina, quando quest'ultima è posta nella conoscenza divina senza bisogno di porre alcuna causa o mediazione. Perciò, parlando in modo rigoroso, la causalità consecutiva non è nemmeno una vera causalità, salvo essa si intenda in senso metaforico e al modo di una similitudine²⁹⁴.

In conclusione, per Giacomo, le creature, in quanto sono eminentemente contenute nell'essenza divina, sono oggetti correlativi dell'essenza. Posto che esse non sono prodotte dall'intelletto divino, esse sono connesse alle relazioni di dipendenza essenziale²⁹⁵ per cui, semplicemente cogliendo il primo termine, ovvero l'essenza divina, l'intelletto divino conosce il secondo, ovvero la creatura, in quanto quest'ultima è inclusa nell'essenza divina in modo eminente. Quanto infine allo statuto delle idee divine, Giacomo afferma che esse siano distinte in modo intenzionale nell'essenza divina, avendo in quest'ultima una rappresentazione distinta²⁹⁶.

Duns Scoto aveva posto in secondo piano l'interpretazione agostiniana delle idee come modelli per la creazione delle cose, concentrandosi invece sul concetto di idee come ragioni di conoscenza. Tuttavia questa posizione apparve insostenibile ad alcuni dei suoi seguaci. L'esempio più significativo è il platonismo del francescano Francesco di Meyronnes, attivo nei primi anni '20 a Parigi, il quale, pur partendo dalle posizioni di Scoto, giunse a respingere apertamente la prospettiva scotiana ritenendola inadeguata per spiegare come le idee divine possano

²⁹⁴Ivi pp. 495-496.

²⁹⁵ La relazione di imitabilità che unisce l'essenza divina alla creatura conosciuta da Dio, pur non essendo parte della definizione formale dell'idea, è ad essa concomitante poiché nessun ente reale può divenire a imitazione di un *respectus* puramente logico. Si veda: M. Fedeli, *Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli* in *Divine Ideas* .. p. 165.

²⁹⁶Smith, *Esse consecutive...*, pp. 496-497.

funzionare come modelli delle creature. Con notevole originalità, come osserva Duba, Francesco pose una netta distinzione tra il piano teologico e quello metafisico spezzando la sintesi scotiana che aveva identificato *rationes* ed *exemplares*. Dal punto di vista teologico il teologo francescano adotta la posizione di Agostino e critica la prospettiva di Scoto secondo cui le idee sarebbero oggetti conosciuti affermando che allora esse non godrebbero di un essere pieno. Al contrario, per Francesco, dal punto di vista teologico le idee, essendo dotate di un *esse essentiae*, sono esemplari reali che sono contenuti in modo formale nella mente divina ed eminentemente nell'essenza divina. Quanto al piano filosofico, in polemica con Aristotele e seguendo Platone ed Avicenna, Francesco ritiene che le idee siano quiddità dotate della proprietà di essere comunicabili e che siano distinte sia dalla sfera mentale che da quella extramentale, pur sottintendono entrambi. Nonostante le idee appaiano molto simili agli universali, esse si differenziano principalmente per il fatto che, se le prime rappresentano le quiddità considerate in modo astratto, separate da tutte le altre determinazioni, gli universali, pur essendo anch'essi quiddità, si applicano necessariamente a molteplici entità²⁹⁷.

Un ripensamento della posizione scotiana avviene anche nel teologo francescano Francesco di Marchia che lesse le Sentenze intorno al 1319-1320 a Parigi diventando probabilmente maestro prima del 1323: la sua riflessione è stata studiata da Nannini e Fiorentino. Secondo il teologo francescano che non ritiene le idee *rationes cognoscendi* e non utilizza l'impianto degli istanti di natura di Scoto, Dio coglie immediatamente e distintamente le infinite creature esclusivamente per mezzo della sua essenza essendo quest'ultimo l'unico principio assoluto di conoscenza senza necessità di porre alcuna relazione per conoscere le cose dato che l'essenza divina, essendo infinita, contiene in modo eminente e virtuale tutti gli oggetti secondari. Infatti l'intellezione divina, in quanto coglie, mediante un atto immanente, la creatura come un oggetto, la genera come idea dotata di un'esse *diminutum* in quanto distinta dalla cosa reale mentre la produce con un atto

²⁹⁷ Duba. Padlina e Schabel, *From Scotus..* pp. 265-278.

Si veda anche T. Hoffmann, *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius..* Aschendorff, Münster, 2002 pp. 217-263.

transeunte in quanto è creabile. Quanto alla pluralità degli oggetti secondari, essa non dipende dall'essenza divina ma dalle caratteristiche gnoseologiche dell'intelletto creato che coglie, con atti distinti e successivi, ciò che esiste in modo unitario nell'essenza divina. In altri termini, le idee sono il correlato, dalla parte dell'intelletto creato, dell'unico atto con cui Dio conosce le creature e sono necessarie non tanto per la conoscenza divina ma dal lato delle creature conosciute e prodotte che, in quanto finite, non sono in grado di sopportare l'infinità dell'essenza divina compensando quest'ultima con una divisione in una pluralità di oggetti che sono colti dall'intellezione divina con un atto unico. Più in generale, per Francesco se le idee si identificano virtualmente con Dio e non possono essere né prodotte né non-conosciute, dal lato oggettivo, esse posseggono un essere oggettivo e *diminutum* dall'eternità che ne garantisce l'identità: perciò è la necessità *ex parte producti* che rende necessario porre le idee affinché la volontà divina si possa determinare alla creazione temporale di ciò che la divinità coglie dall'eternità
298.

Pierre Auriol

Un'altra risposta alla posizione scotiana è quella di Pierre Auriol che sviluppa, alla fine degli anni dieci, una posizione originale sul problema della conoscenza divina delle creature provando a tracciare una nuova via che eviti i problemi in cui erano incorsi i maestri precedenti. Questa posizione, che è stata studiata da Conti e Paladini, rappresenta una decisiva svolta in quanto respinge la distinzione fra la conoscenza primaria e quella secondaria, spiega le idee divine non più in modo metafisico ma connotativo affermando che le creature possibili sono colte indirettamente in quanto è conosciuta l'essenza divina e nega ogni ruolo delle idee

²⁹⁸ A. Nannini, "*Idee di perfezione divina. La dottrina delle idee tra Giovanni Duns Scoto e Francesco d'Appignano.*" in *Picenum Seraphicum Rivista di Studi Storici e Francescani* 24, (2020) pp. 13-34 e F. Fiorentino, "*Idee divine secondo Francesco di Appignano*" in *Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici e Francescani* 24 (2020) pp. 35-53.

nella creazione e nella conoscenza divina²⁹⁹.

Prima di tutto, Pierre Auriol rifiuta la posizione di Tommaso d'Aquino secondo cui le idee sarebbero relazioni di imitazione e lo fa per tre ragioni fondamentali. Innanzitutto, il teologo francescano nega l'esistenza di due distinti tipi di conoscenza in Dio ovvero di una conoscenza speculativa e di una conoscenza pratica. Infatti, secondo il francescano, l'intelletto divino non può venir distinto né realmente né logicamente. Posto che la conoscenza divina non può essere realmente divisa, essa non può neppure essere distinta logicamente perché ciò comporterebbe l'esistenza di un'unica forma di conoscenza considerata da due diverse prospettive dato che la conoscenza speculativa sarebbe diretta immediatamente all'essenza divina mentre quella pratica sarebbe rivolta all'essenza divina congiuntamente alle creature ma non è chiara la necessità di porre il primo tipo di conoscenza, essendo esso già incluso nel secondo. Auriol conclude che in Dio abbiamo un'unica forma di conoscenza, ovvero quella pratica che riguarda non solo le cose che sono esistite o esisteranno in atto, come pensa Tommaso, ma anche tutte quelle che rimarranno semplicemente possibili senza mai essere prodotte. La modifica evita il rischio di cadere nell'errore di considerare la conoscenza divina come qualcosa di necessario e volta a creare ciò che l'intelletto gli impone, il che limiterebbe la libertà della volontà divina³⁰⁰.

In secondo luogo, Auriol rifiuta la posizione tommasiana secondo cui Dio coglierebbe le cose mediante una specie intelligibile che rappresenterebbe la stessa essenza divina. Per comprendere tale critica, bisogna considerare il più generale ridimensionamento compiuto dal teologo francescano della funzione delle specie intelleggibili come *ratio cognoscendi* e la loro reinterpretazione come atto intenzionale della mente che, volgendosi ad un dato oggetto sensibile, dà avvio al processo conoscitivo che tuttavia si compie pienamente solo quando tale oggetto appare al soggetto (*esse apparens*). Ora se, come afferma Auriol, l'intelletto, che sia umano o divino, può cogliere direttamente le cose senza necessità di

²⁹⁹ Sul tema si veda: A. Conti, "Divine ideas and exemplar causality in Auriol." in *Vivarium* 38 (1) (2000) pp. 99-116 e C. Paladini, *Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol in Divine Ideas ..* pp. 203-238.

³⁰⁰ Paladini, *Introduzione..* pp. 28-29.

presupporre intermediari come le specie intellegibili, la posizione di Tommaso si basa su un assunto superfluo inutile di cui si può fare a meno in nome del principio di economia³⁰¹.

In terzo luogo, altrettanto inaccettabile appare la posizione del teologo domenicano secondo cui dalla conoscenza che Dio ha di sé in relazione alle creature deriverebbero una molteplicità di relazioni di imitazione, distinte logicamente le une dalle altre: infatti, a parere di Auriol, da questa conclusione deriverebbe la divisione dell'essenza divina in parti diverse. Sostenere che l'essenza divina possa essere colta dalla divinità in tanti modi quante sono le cose che la imitano, quando invece quest'ultime imitano la sua intera essenza, implica che Dio sarebbe composto da parti diverse dato che una distinzione di ragione delle idee implica una loro distinzione reale e perciò, in definitiva, la suddivisione della stessa essenza divina³⁰².

Auriol si confronta anche con la posizione di Enrico di Gand polemizzando con il maestro secolare su due aspetti fondamentali quali la rappresentazione delle creature mediante un rapporto di imitabilità e l'essenzializzazione degli oggetti dell'intellezione divina. In primo luogo, affermare che Dio non possa rappresentare le cose per sé stessa ma solo mediante il carattere di imitabilità comporta che la conoscenza divina sia imperfetta avendo necessità di tale *respectus* per poter cogliere le creature. Ciò è naturalmente inaccettabile per Auriol in quanto l'intellezione divina è perfetta e non ha bisogno di niente di estraneo a sé stessa per poter conoscere adeguatamente le cose. In secondo luogo, Auriol polemizza con Enrico di Gand negando che sia necessario porre le idee come enti eterni ed oggetti dell'intellezione divina in quanto, se così fosse, le creature esistenti nella realtà non imiterebbero direttamente Dio ma solo tali relazioni di imitabilità con l'inaccettabile risultato che le cose sarebbero prodotte da quest'ultime e non da Dio³⁰³.

Se netto è il rifiuto della posizione dell'Aquinate da parte di Auriol, più complessa appare la valutazione della posizione di Duns Scoto. Auriol apprezza che il teologo

³⁰¹Ivi pp. 28-29.

³⁰²Ivi pp. 29-30

³⁰³Ivi pp. 33-35.

francescano, sbarazzandosi del ruolo conoscitivo delle relazioni di imitabilità, abbia affermato che l'essenza divina sia sufficiente da sola per rappresentare la pluralità delle creature. Tuttavia Auriol muove aspre critiche anche alla posizione scotiana secondo cui le idee sarebbero oggetti secondari della conoscenza terminativa divina poiché ciò comporterebbe la loro reificazione. Infatti, se l'atto di intellesione divina avesse come termine le creature come oggetti secondari, ciò significherebbe porre una pluralità di oggetti nella mente divina che è in sé assolutamente semplice ed ha come oggetto esclusivamente sé stessa. In altri termini, nemmeno Duns Scoto, pur affermando che l'essenza divina sia rappresentativa delle creature, è in grado di spiegare come l'essenza divina possa essere sia l'unico oggetto dell'intellezione divina sia il modello di una pluralità di creature fra loro distinte. Inoltre Auriol solleva obiezioni sulla distinzione fra oggetto movente e oggetto terminante dell'atto conoscitivo. Prima di tutto, Auriol osserva che nessun oggetto, nemmeno l'essenza divina, è una causa in grado di muovere l'intelletto divino ad agire e che è piuttosto quest'ultimo che si volge attivamente al suo unico oggetto in modo terminativo, ossia l'essenza divina. Infatti, se l'essenza divina fosse in grado di muovere la conoscenza divina, si potrebbe concludere che quest'ultima sia potenziale, cosa naturalmente assurda essendo Dio atto puro. Per comprendere questa critica, bisogna considerare che il teologo francescano, criticando la posizione tradizionale, vede l'intelletto come un agente attivo che si dirige verso i propri oggetti senza subirne l'azione. In secondo luogo affermare, come fa Scoto, che Dio conosce in modo terminativo le creature come oggetti secondari in forza della conoscenza di sé stesso implica che la divinità conosca le cose perfettamente non in sé stesso ma solo mediante un atto riflessivo, ovvero in forza di un atto secondo che consegue dal primo. Tuttavia ciò implicherebbe sia che la conoscenza di Dio delle cose sia mediata e dunque imperfetta, sia che la divinità abbia due oggetti conosciuti verso cui la sua intellesione si rivolgerebbe mentre, nella visione di Auriol, l'atto conoscitivo di Dio deve rimanere unico ed indiviso. In conclusione Scoto, pur eliminando le relazioni di imitabilità, affermando che la conoscenza divina termini alle creature come oggetti secondari, finisce per suddividere l'atto intellettuale divino che deve rimanere unico³⁰⁴.

³⁰⁴ Ivi pp. 35-40.

Giungendo alla posizione di Auriol, per il teologo francescano, in linea con la propria gnoseologia incentrata sul concetto di *esse apparens*, l'intelletto divino si rivolge in modo terminativo ed esclusivo alla propria essenza che, posta in un'esistenza intenzionale, appare come il proprio oggetto. Ora, quando l'essenza divina appare all'intelletto divino a cui termina, immediatamente appaiono anche, prive di qualunque sussistenza ed in modo indiviso, le diverse specie delle creature che vengono connotate dal suo atto intellettuale senza terminare l'intellezione divina e senza implicare alcuna relazione. Per "connotativo" qui si intende un termine che, pur riferendosi in modo primario ad un oggetto, rinvia in modo obliquo ad un altro: come "bianco" significa direttamente Socrate ma allo stesso tempo connota, in modo indiretto, la bianchezza, così l'intellezione divina, pur rinviano in modo diretto a Dio come unico oggetto, rimanda indirettamente ad una totalità indivisa di significati secondari che si riferiscono alle nature specifiche delle creature. Per comprendere che cosa sia la connotazione, Auriol fa l'esempio dell'umanità che rinvia direttamente ad un essere umano senza bisogno di una relazione che colleghi queste due nozioni. Inoltre Auriol utilizza la metafora dello specchio per spiegare come Dio possa cogliere la natura specifica di ogni creatura semplicemente conoscendo la sua essenza: infatti, se osserviamo la nostra immagine riflessa su uno specchio, vedremo non solo il nostro volto come un tutto indiviso ma anche le sue singole parti. Allo stesso modo, quando l'essenza divina appare a Dio stesso, quest'ultimo coglie direttamente e simultaneamente la totalità indivisa delle cose che sono connotate dalla sua essenza nelle loro nature specifiche. Tale conoscenza delle creature viene definita da Auriol anche "denominativa" in quanto ciò che è conosciuto in modo denominativo non è necessario che sia il termine diretto dell'atto comprensivo ma basta che esso sia appreso in quanto è indirettamente connotato da altro ovvero, in questo caso, dall'essenza divina in cui appare. Tali apparenze nelle quali le creature sono conosciute in Dio in una modalità più eminente rispetto a quella reale che posseggono nel mondo rinviano alle creature effettivamente in atto, ovvero che sono esistite, che esistono e che esisteranno. Quanto alla citata connotazione, oltre ad evitare la necessità di porre fra l'essenza divina e le creature una qualche relazione intermedia, non si fonda su una somiglianza fra Dio e le creature come invece avviene nel caso delle relazioni di imitabilità. Per Auriol non si dà infatti alcuna corrispondenza univoca fra Dio come causa esemplare e le singole creature come esemplati: pur essendo l'essenza divina il modello per ogni

natura specifica esistente, essa non ha alcuna proprietà comune con esse. Infatti se Dio somigliasse ad una determinata creatura, non potrebbe somigliare alle altre: dunque, dato che, per poter rappresentare tutte le cose, la divinità non deve rappresentarne nessuna, egli deve avere una causalità puramente equivoca³⁰⁵.

Esaminando con più attenzione la natura delle idee, si deve osservare che per Auriol l'idea non è né un termine assoluto in quanto essa è sempre un'idea di qualcosa né è uno formalmente relativo perché una cosa non imita una relazione ma una ragione assoluta. Perciò l'idea è semplicemente una *ratio connotativa* che, come tale, rimanda ad una cosa direttamente ed un'altra indirettamente, ovvero essa rinvia direttamente a Dio ed indirettamente e connotativamente alle creature senza necessità di porre né alcun oggetto secondario né relazioni di imitabilità. Dunque l'idea non differisce dall'essenza divina se non in quanto la stessa *ratio* è presa con la creatura connotata e senza di essa³⁰⁶.

Auriol spiega inoltre che le idee non hanno un proprio essere (in caso contrario sarebbero create dal nulla) ma un mero essere intenzionale in quanto sono pensate da Dio: tale essere è nulla in sé poiché le idee si identificano con la divinità non godendo di alcuna esistenza autonoma. L'essenza divina, essendo l'unico oggetto della conoscenza divina e l'unico esemplare per la creazione, ha il carattere di idea comune ed indistinta ma non in quanto sia una *ratio cognoscendi* ma, in quanto in forza della sua propria *ratio*, connota ogni creatura possibile poiché essa rappresenta una somiglianza equivoca di ogni essere senza bisogno di alcuna relazione di alcun genere con esso, né numerica, né causale né di misura al misurato³⁰⁷.

Avendo mostrato come avviene la conoscenza divina delle nature specifiche, ci si può chiedere come Dio conosca gli individui come richiesto dalla rivelazione cristiana. Auriol sostiene che Dio non conosca gli individui in modo immediato poiché l'intelletto, per sua stessa costituzione, pensa sempre alla nozione generale

³⁰⁵ Ivi pp. 41-50

³⁰⁶ Vater, *God's Knowledge*.. p. 218.

³⁰⁷ Ivi p. 223.

prima di quella individuale ovvero coglie una quiddità come un tutto indiviso a cui non corrisponde nulla di extra mentale. Dunque Dio, che concepisce tali nature connotate in modo più perfetto di quanto esse possano trovarsi negli individui realmente esistenti, ovvero in modo eminente, non le conosce nella loro individualità ma solo nella loro natura di specie. Questa era stata peraltro la posizione di Averroè, accusato ingiustamente, secondo Auriol, da molti teologi come Tommaso, di sostenere che Dio abbia solo una conoscenza generica e confusa delle cose. Al contrario per Auriol, Averroè vuole sostenere che Dio, pur non cogliendo l'individuo preso nella sua singolarità, lo conosce in ciò che in esso vi è di comunicabile ovvero nella sua natura specifica. Infatti per Pierre Auriol Dio (così come l'uomo) non può conoscere direttamente gli individui poiché l'intelletto, per sua stessa costituzione, pensa prima all'universale che all'individuale, ovvero pensa a ciascuna quiddità come ad un tutto indiviso come unità concettuale a prescindere dall'esistenza extramentale. Ora, mentre la conoscenza dell'individuo ha luogo nell' intelletto umano "marcando" i concetti astratti che l'intelletto ha formato con gli aspetti spazio-temporali che li individuano mediante la cooperazione della facoltà dell'immaginazione ("*signatio*"), ciò non può aver luogo nell'intelletto divino poiché la conoscenza divina è priva di quest'ultima avendo una conoscenza solo intellettuale ed astratta delle cose che prescinde dal rapporto con il mondo materiale e dalle sue coordinate spazio-temporali. Dunque la conoscenza divina delle creature potrà essere solo mediata: a tale scopo, Auriol prova a spiegare come Dio possa conoscere gli individui attraverso due argomentazioni. In primo luogo, anche se Dio non è il soggetto di alcun atto di *signatio*, egli conosce tutti gli atti di *signatio* (che siano in atto o anche solo potenziali) di tutti i soggetti verso tutti gli oggetti sensibili garantendo in questo modo la conoscenza completa dell'oggetto sensibile da parte dell'intellezione divina. In secondo luogo, bisogna considerare che quiddità è di per sé portatrice di molteplicità *signabilitates passivae*, ovvero di disposizioni ad essere marcato come qualcosa di individuale che precedono e costituiscono la condizione affinché il concetto semplice possa essere "marcato" dalla *signatio*. Ora, secondo Auriol, Dio conosca la *signabilitas passiva* di ciascun concetto astratto, a prescindere da ogni atto di *signatio* e dunque conosce di fatto, sia pure in modo

mediato gli individui³⁰⁸.

Guglielmo di Ockham

Affrontiamo infine la posizione di Guglielmo di Ockham che lesse le Sentenze a Oxford fra il 1317 e il 1319 e la cui posizione sulle idee divine si colloca sulla linea di quella espressa da Auriol dato che respinge la teoria scotiana di una conoscenza secondaria delle creature ritenendola contraria alla semplicità divina. Innanzitutto Ockham critica la spiegazione di Scoto mediante gli istanti della natura osservando che essa si basa sul principio “famoso” secondo cui, quale è l'ordine reale che si avrebbe fra le cose se esse fossero realmente distinte, tale è l'ordine di esse secondo la ragione dove esse siano distinte logicamente. Ora, dovunque si abbia qualcosa che è anteriore in perfezione, lì si avrà anche qualcosa di posteriore in essa. Ma nulla in Dio è posteriore in perfezione e dunque nulla sarà nemmeno anteriore: infatti tutto ciò che è posteriore nella perfezione è più imperfetto ma niente in Dio può essere imperfetto. Per Ockham infatti Dio, nel momento in cui egli conosce la sua essenza, conosce sé stesso e le creature in modo del tutto indistinto ed unitario non dandosi nulla di anteriore o posteriore in esso: dunque va respinta la teoria scotiana degli istanti che pone una distinzione fra conoscenza primaria e secondaria. In altri termini, come noi conosciamo molti termini mediante un unico atto quando comprendiamo una proposizione, così Dio conosce sia sé stesso che le creature con un atto unitario e indistinto³⁰⁹.

Quanto al problema della conoscenza divina delle creature, Ockham prende sul serio le argomentazioni averroistiche trovando particolarmente forti gli argomenti sulla nobiltà divina. Infatti la nobiltà divina potrebbe apparire incompatibile con la conoscenza delle creature in due modi: o conoscere *vilia* potrebbe rendere Dio meno nobile oppure la sua conoscenza delle creature potrebbe renderlo dipendente da quest'ultime. Ockham riconosce che l'esperienza insegna che la conoscenza di

³⁰⁸ Paladini, *Introduzione..* pp. 50-63.

³⁰⁹ Vater, *God's Knowledge..* pp. 234-235.

qualcosa di vile rende vile chi conosce ma egli obietta che questo non è un effetto necessario: infatti la conoscenza delle cose vili non porta Dio a commettere cose vili né gli impedisce di conoscere sé stesso o un altro oggetto nobile. Inoltre si può osservare che l'esperienza sembra insegnare che il conoscente dipenda necessariamente dall'oggetto conosciuto: infatti la conoscenza dell'uomo dipende da un oggetto perché è causata da quest'ultimo. Tuttavia anche questa esperienza non va generalizzata perché non si può dimostrare che l'oggetto causi tutti i suoi atti di intellesione: dunque non è intrinseco dell'atto di comprensione che sia necessariamente causato dall'oggetto o che dipenda da esso. Ora, dato che la conoscenza di Dio non è causata, la sua conoscenza non implica alcuna dipendenza. Tuttavia, anche se le argomentazioni averroistiche contro la conoscenza delle creature non sono decisive, Ockham osserva che non si può provare che Dio conosca le cose poiché l'argomento di Tommaso, secondo cui la conoscenza divina si estende a tutto ciò che la potenza divina ha prodotto, è solo probabile. Infatti non si può dimostrare in modo rigoroso che la perfetta conoscenza di una potenza implichi la perfetta conoscenza di tutto ciò a cui quella potenza si estende senza contare che non si può nemmeno provare che la divinità sia la causa di tutte le cose o addirittura che Dio sia una causa efficiente³¹⁰.

Qual è la definizione di idea per Ockham? Per il maestro francescano, essa è un termine connotativo o relativo che, come tale, essendo privo di un *quid rei*, ha solo una quiddità nominale (*quid nominis*) ammettendo quindi solo una definizione nominale. Infatti l'idea è sempre idea di qualcosa di ideale o qualcosa di ideato dato che significa qualcosa connotando qualcosa altro o la stessa cosa che significa. Ciò comporta che le idee non abbiano un'esistenza indipendente dall'intelletto divino ma siano semplicemente ciò che Dio conosce quando crea. Infatti secondo Ockham, in linea con la descrizione data da Seneca e da Agostino, l'idea è la stessa creatura conosciuta da Dio che, guardandola come esemplare, può produrre qualcosa di reale in modo razionale. Né si può pensare, come alcuni dicono, che l'essenza divina sia un'idea divina perché esiste una pluralità di idee mentre l'essenza divina è una e non può essere moltiplicata in alcun modo. Infatti non vi è nulla nella definizione di idea che coincida con l'essenza divina, né con qualche relazione reale

³¹⁰ Ivi pp. 237-238.

o logica dell'essenza divina con la creatura dato che né la relazione né un ente di ragione possono essere esemplari delle creature reali.

In conclusione, per Ockham la creatura nella sua singolarità corrisponde bene alla definizione di idea data da Agostino e Seneca poiché essa è conosciuta da un agente intellettuale ed è il modello di cui Dio si serve per produrre qualcosa di reale secondo ragione. Più precisamente, l'idea divina significa direttamente la creatura meramente producibile, indirettamente quella prodotta nella realtà così come significa indirettamente Dio stesso come conoscente poiché sarebbe inappropriato dire che un'idea divina rimandi direttamente all'essenza divina³¹¹.

Essendo le idee semplicemente le creature conosciute da Dio in quanto modelli per le cose prodotte nella realtà, Ockham nega qualsiasi ruolo cognitivo ad esse: infatti le idee non muovono l'intelletto divino, non sono un oggetto intermedio tra la divinità e le cose conosciute fuori di sé né sono *rationes cognoscendi* poiché Dio non ha bisogno di esse per conoscere le cose poiché la sua unica fonte di conoscenza è sé stesso³¹².

Chiedendosi poi in che modo le idee siano in Dio, Ockham risponde che esse non vanno poste come esemplari che esisterebbero realmente nella mente divina ed in base alle quali Dio produrrebbe le creature nella realtà ma come delle entità *objective* conosciute dalla divinità in quanto esse sono le cose stesse in quanto producibili da Dio. Ora, le idee esistono in Dio oggettivamente ma non appare chiaro in che cosa consista questa esistenza oggettiva per Ockham. Nell'*Ordinatio* il teologo francescano afferma che le creature sono un puro nulla in sé stesse dall'eternità ovvero le idee non hanno alcun tipo di essere *diminutum* in Dio prima della loro creazione ma sussistono solo mentalmente. Nel *Quodlibet* IV Ockham modifica questa visione trovandola troppo platonica giungendo alla conclusione che l'idea divina è solo l'atto di Dio mediante cui quest'ultimo conosce una creatura che è un puro nulla prima di essere creata. A tale scopo, Ockham distingue diversi significati del termine nulla: se in un senso, esso va inteso come un termine

³¹¹ Ivi pp. 240-244 e A. Ghisalberti, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham in Divine Ideas ..* pp. 408-413.

³¹² Vater, *God's Knowledge..* pp. 245-246.

sincategorematico e quindi è un segno unico, universale e negativo che include il termine che può distribuire, cioè l'essere; in un altro senso, esso può essere preso come termine categorematico per qualcosa che si dice essere un nulla. Questo ultimo senso può essere ulteriormente distinto perché esso può essere inteso come ciò che non esiste realmente né ha un qualche esse reale oppure come ciò che non solo non esiste nella realtà ma anche come ciò a cui l'esistere nella realtà è ripugnante. Nel primo senso, i creabili furono nulla dall'eternità mentre nel secondo lo sono le chimere. Perciò le idee sono nulla nel primo senso categorematico: esse pur non avendo in sé alcun essere reale, possono essere create da Dio³¹³.

4. La dottrina di John Baconthorpe sulle idee divine

Il confronto con la posizione di Averroè

In questo capitolo proveremo a delineare un'interpretazione della teoria di Baconthorpe sulle idee divine utilizzando prevalentemente il commento alle Sentenze in quanto quest'ultimo fornisce una presentazione più sistematica di essa³¹⁴. Il punto di partenza della nostra analisi sarà l'esame, da parte del teologo carmelitano, della posizione di Averroè in quanto, mediante l'interpretazione di essa, Baconthorpe porrà le basi del proprio modello di conoscenza divina delle creature. Come era già stato compiuto da Tommaso d'Aquino, Pierre Auriol e Guglielmo di

³¹³ Ivi pp. 248-252.

³¹⁴ Per lo studio di queste questioni verranno utilizzate le già esaminate edizioni moderne che si basano su manoscritto che è andato perduto. Non si può escludere, come già si è accennato, che uno studio del manoscritto Londra, British Library, Ms. Royal 11 c. VI permetterà di chiarire ed approfondire le posizioni del maestro carmelitano, specialmente nella loro dimensione evolutiva così come di chiarire alcuni passi oscuri.

Ockham, anche Baconthorpe vuole confrontarsi con le posizioni espresse da Averroè nel capitolo cinquantuno del libro dodicesimo del suo commento alla Metafisica, nonostante sia consapevole della difficoltà di sostenere, dal punto di vista aristotelico-averroista, una conoscenza divina delle creature. Tale operazione non appare agevole poiché sembra sussistere un'incompatibilità di fondo tra la visione cristiana di un Dio che conosce ed ama ogni individuo e quella greco-araba secondo cui la causa prima non può che pensare solo sé stessa, essendo essa stessa l'unico oggetto degno di essere pensato dall'intelletto divino e dunque non potendo che ignorare gli individui nella loro irriducibile singolarità.

Baconthorpe osserva che chiunque provasse a negare ciò, sembrerebbe cadere in una serie di conseguenze inaccettabili: ad esempio, come spiega Averroè, conoscere qualcosa che è altro da sé comporta per un agente che il suo intelletto passi dalla potenza all'atto nel processo conoscitivo e che sia necessariamente attualizzato per mezzo di un atto di intellesione che sia distinto da sé. Ciò accade infatti nel caso degli agenti creati. Se quest'ultimo fosse il caso anche della divinità, allora quest'ultima non sarebbe la più nobile degli enti poiché ciò per mezzo di cui una cosa è attualizzata è sempre più nobile di ciò che viene attualizzato e dunque ciò che attualizzerebbe sarebbe più nobile di Dio. Dato che ciò è inaccettabile, si conclude che non si può porre una conoscenza divina delle creature poiché essa implicherebbe un ente superiore alla stessa divinità³¹⁵.

Inoltre, sempre ponendo che la causa prima conosca qualcosa di altro da sé, ne conseguirebbe che il suo atto di intellesione sarebbe nel conoscere enti di infimo valore: infatti, poiché un intelletto nobilissimo, quale quello della divinità, acquisisce la sua nobiltà mediante la propria azione, se quest'ultima consistesse in Dio nel conoscere tali creature, ne seguirebbe, vista la semplicità divina, che la nobiltà divina si identificherebbe in ciò, cosa chiaramente inaccettabile³¹⁶. A chi ribatte che

³¹⁵*"Si intelligit aliud, tunc substantie [sic] eius non erit actio eius. Probant contrarium, quia si intelligit aliud substantia eius erit in potentia et perficietur necessario per hanc actionem differentem ab eo, tunc sequitur quod non erit nobilissimum omnium entium, quia illud per quod perficitur est nobilius ipso, quia perfectio est nobilius perfectibili."* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum..* Lib. I d. 35 q. unica p. 714.

³¹⁶*"Prima quam deducit usque ad medium commenti fere est ista: nihil intelligit extra se immediate"*

Dio sarebbe imperfetto se ignorasse qualche creatura, Averroè può replicare che ciò non appare una argomentazione convincente: dal punto di vista della conoscenza divina, certe cose, ovvero i *vilia*, è meglio ignorarle che conoscerle in quanto esse sono del tutto prive di nobiltà e dunque l'ignoranza di esse non comporta alcun inconveniente per Dio³¹⁷.

Infine un agente che conosce ciò che è altro da sé, inevitabilmente si trasforma, passando nel processo conoscitivo dalla potenza all'atto, ed ogni cosa che è trasformata può mutarsi in qualcosa di peggio, cosa impensabile per Dio, realtà perfetta, senza considerare che ogni processo conoscitivo nella causa prima, passando dalla potenza all'atto mediante una causa agente, comporterebbe che la divinità sia mossa e patisca a causa di una causa agente, cosa inaccettabile per Dio³¹⁸.

Dunque, per evitare queste inaccettabili conseguenze, sembra che non si possa che concludere che, nella prospettiva aristotelica-averroistica, Dio conosca solo sé stesso come unico oggetto della propria intellesione e dunque appare preclusa ogni possibilità di salvare cristianamente la conoscenza delle creature da parte di Dio. Questa tuttavia potrebbe non essere la conclusione inevitabile poiché si potrebbe pensare, come fa il filosofo greco Temistio, che Dio non conosca le creature

scilicet acquirendo scientiam ab eis quoniam tunc vilesceret, ut deducit. Nam intellectus transmutetur per formam ab extra et nobilitas sua esset in intelligendo vilia, quod probat, quia intellectus nobilissimus non acquirit nobilitatem suam nisi per actionem. Si igitur actio sua sit in intelligendo vilia sequitur quod nobilitas sua est sic intelligendo vilia et ideo concludit quod scilicet isto modo acquirendo scientiam suam ab eis melius est vilia ignorare quam scire". Ivi d. 39 q. unica p. 747.

³¹⁷*"Si dicatur contra eos quod est imperfectionis non cognoscere, respondet Commentator quod non est imperfectionis, quia non videre quedam est melius quam videre, scilicet vilia. Si iterum dicatur contra, videre est melius simpliciter quam non videre, igitur melius est cuilibet videre quodlibet quam non videre, ideo Deo est melius. Respondet quod, licet videre sit nobilius quam non videre, non tamen necesse est quod sit simpliciter melius, sed precise quoad visibilia nobilia. Si iterum dicatur quod inconueniens videtur quod ipse ignoret ea que sunt hic, respondet Commentator quod ignorare vilia est melius quam scire."* Ivi d. 35 q. unica p. 715.

³¹⁸*"Item, omne quod intelligit aliud transmutatur et omne quod transmutatur possibile est quod transmutetur in vilius se. Item, intellectus talis esset exiens de potentia in actum et omne tale movetur a motore, ideo Deus movetur et patitur ab alio."* Ibidem

acquisendo la loro conoscenza da fuori di sé stesso ma, avendo conosciuto prima la propria essenza, si sposti, con lo stesso atto di intellesione con cui si conosce, a conoscere le creature non solo nell'essenza divina, ma anche in loro stesse: infatti Dio, comprendendosi come principio di tutto, non può che conoscere ogni cosa rispetto alla quale è principio³¹⁹. La soluzione di Temistio, pur affermando l'unicità dell'atto intellettivo divino, potrebbe dunque rendere possibile una conoscenza divina delle creature? Se ne può dubitare poiché, come osserva Averroè, Temistio si pone in contrasto con il principio aristotelico secondo cui l'essenza divina è l'unico oggetto dell'intellessione divina né per Averroè la divinità si coglie come principio di tutto in quanto, come Dio non conosce le cose di alcun valore, così non si conosce in relazione ad esse. Dunque, dal punto di vista di Averroè, la teoria di Temistio va respinta poiché essa implica l'idea secondo cui la conoscenza di Dio si sposterebbe a conoscere ciò che altro dà sé in sé stesso con le inaccettabili conseguenze che abbiamo visto sopra³²⁰.

Nonostante questa apparente incompatibilità, Baconthorpe pensa che, anche condividendo le posizioni aristoteliche-averroistiche (o più in generale mantenendo un approccio filosofico e non solo teologico al problema), si possa dimostrare che Dio conosca le creature in quanto tali. Per quanto un'interpretazione radicale della posizione di Aristotele e Averroè sia eterodossa ed incompatibile con la teologia cristiana, la filosofia aristotelico-averroistica può essere interpretata in modo

³¹⁹*“Contra istam secundam conclusionem est argumentum forte et est Themistius in Commento libri. Posset enim dici quod Deus non intelligit creaturas acquirendo scientiam earum ab extra ut probavit prima conclusio. [...] Sed tertio modo sic videlicet quod Deus primo intelligeret se ipsum et tunc subito, sed divino intuitu intelligeret creaturas non solum in se, sed in se ipsius qui enim est intelligeret principium, id est causam secundum expositionem Commentatoris contra Themistium, statim cognoscit omnia creatura et non solum secundum esse suum quod habent in cause sed in se ipsis.”* Ivi d. 39 q. unica p. 748.

“Item, contra hoc arguit Themistius ibi: Deus intelligit se principium omnium, igitur cognoscit omnia respectu quorum est principium.” Ivi d. 35 q. unica p. 715.

³²⁰*“Sed contra istud argumentum dicit Commentator quod hec omnia sunt eius qui non intelligit demonstrationes Aristotelis, quia nos dicimus ex verbis Aristotelis quod Deus intelligit se et nihil extrinsecum, sed ista ponit nos intelligere Deum et aliquid extrinsecum, quia creaturam secundum se ipsum et se ipsa.”* Ivi d. 39 q. unica p. 748.

“caritatevole” mostrando come si possa arrivare, partendo dai suoi stessi principi, a conclusioni che comportino la conoscenza divina delle creature.

Va, a tale avviso, osservato, secondo Baconthorpe, che lo stesso Averroè non sembra precludere alla possibilità di una qualche forma di conoscenza divina delle creature affermando ambiguamente che Dio non conosce né ignora le cose non avendo né conoscenza né ignoranza di esse³²¹. In tale prospettiva il filosofo arabo non sembra voler negare che Dio conosca le creature quanto piuttosto solo affermare il carattere equivoco della conoscenza divina rispetto alla nostra non essendo la scienza divina delle creature causata da quest'ultime ma essendo la causa prima la causa del loro essere³²².

Alla luce di ciò, Baconthorpe sviluppa una serie di argomentazioni al fine di mostrare che, anche partendo dai principi della filosofia, si possa dimostrare che Dio conosca le creature. Di fronte al rigetto aristotelico di una conoscenza divina dei *vilia*, il teologo carmelitano prende in esame l'affermazione dei filosofi secondo cui si può provare che Dio sia la causa finale di tutte le cose, comprese quelle più insignificanti, mentre non si può dimostrare che la causa prima conosca e produca ogni cosa, come invece afferma la teologia cristiana. Anche concesso ciò, Baconthorpe afferma che le cose sono maggiormente specificate dal fine a cui sono ordinate rispetto al conoscente che le apprende o alla causa agente che le produce e perciò sarebbe più incompatibile con la natura divina essere causa finale di tutte le cose, comprese quelle più insignificanti, cosa che Aristotele ed Averroè invece accettano, che conoscere (e produrre) le creature in sé stesse, affermazione che invece i

³²¹“*Sed aliter respondet Commentator in fine, scilicet quod neque scit ea neque ignorat neque scientia horum neque ignorantia innata est sibi in esse. Posset poni exemplum sicut si dicerem, licet currere sit melius quam claudicare, non tamen sequitur quod Deus currit, quia neutrum istorum natum est sibi in esse, quia ambo sunt vilia*”. Ivi d. 35 q. unica p. 715.

³²²“*Et ideo Commentator in fine videbatur se explanare primo quoad conclusionem quam tenet ubi dicit quod inconueniens contingit illi qui dicit quod Deus sit ignorans ea que sunt hic. Vult igitur quod Deus scit ea. Secundo dicit quod cognoscit aliter quam nos dicens, quia hoc nomen scientia dicitur equivoce de sua et nostra causata ab ente scientia Dei est causa entis. Ergo respondendo ad argumentum vult dicere quod verum concludunt quod Deus non potest scire ista inferiora causata ab eis*” Ivi p. 719.

filosofi respingono. Dunque, ammesso ciò, *a fortiori* cade l'argomento dei filosofi contro la conoscenza delle creature e dunque si deve ammettere che, anche dal punto di vista filosofico, Dio conosca i *vilia*³²³.

Inoltre chi comprende il fine conosce ogni cosa ordinata o ordinabile ad esso poiché altrimenti egli non potrebbe dire di aver compreso adeguatamente la causa finale: se infatti il fine non fosse compreso sia in sé e sia come termine dei concetti ordinati ad esso, non si avrebbe una comprensione adeguata di esso. Ora, poiché, come abbiamo visto, Averroè ritiene che Dio sia la causa finale di ogni cosa, e dato che la divinità si conosce in modo onnicomprensivo, ne consegue che quest'ultima conosce tutte le creature secondo qualunque modo esse siano ordinate o ordinabili alla causa finale salvo porre, per assurdo, che i causati siano disposti in modo disordinato rispetto al loro fine ultimo. Dunque Dio, comprendendo sé stesso come fine di tutte le cose, non può che conoscere ogni creatura secondo qualunque modo di essere essa possa avere e, per conseguenza, sia in modo universale o particolare³²⁴.

Questa conclusione può essere dimostrata anche partendo da Dio inteso come

³²³*“Ad confirmationem huius argumenti facio unam rationem ad ipsum sic: quia Philosophus diceret quod Deus non est causa omnium effectiva, ut probatur libro II distinctione 1 questione 1, etiam conclusio Metaphysice sue, secundum Avicennam, Deus producit nobilissimam intelligentiam et illa aliam et sic deinceps. Sed ista responsio dat propositum, quia ibi qui dicunt quod non potest demonstrari quod Deus est causa effectiva omnium, dicunt tamen quod demonstrative potest probari Deum esse causam finalem omnium, tunc sic magis repugnat Deo quod tempore sit finis omnium vilium et quod omnia vilia ordinantur in ipsum, vocando creaturas vilia, ut vocat Commentator quam quod cognoscat vilia ut per se, quia res specificantur magis a fine quam ab agente vel contingente. Sed secundum quod assumitur ratio demonstrari potest quod Deus est causa finalis omnium vilium; ergo potest determinari Deum cognoscere vilia.”* lvi pp. 717-718.

³²⁴*“Item, comprehendens finem cognoscit omnia ordinata vel ordinabilia in finem, quia aliter non comprehenderetur finis. Si enim non comprehenderetur in se absolute et ut terminus ordinatorum aliorum in ipsum non esset comprehensio. Sed Deus est finis omnium XII Metaphysice textu commenti 52 etiam secundum Commentatorem cognoscit se et comprehensive et quelibet creatura secundum quemlibet modum essendi sui est ordinata et ordinabilis in Deum, ut probatur XII Metaphysice, quia aliter entia essent secundum aliquod esse sui male disposita; ergo Deus comprehendendo se finem omnium cognoscit omnes creaturas secundum quemlibet modum essendi et per consequens in universali et particulari.”* lvi p. 718.

causa formale di ogni cosa, affermazione che, secondo il teologo carmelitano, è condivisa anche dai filosofi. Ora, chi conoscesse una causa esemplare o formale, conoscerebbe di conseguenza tutti i suoi esemplari poiché altrimenti non potrebbe dire di aver compreso in modo adeguato il proprio *exemplar*. Se infatti la causa esemplare non fosse conosciuta come termine delle cose esemplate, essa non sarebbe realmente appresa poiché la comprensione totale di una cosa non ammette che qualcosa rimanga sconosciuto al conoscente. Ora, dato che i filosofi sostengono che Dio sia causa formale in rapporto alla creatura presa nella sua totalità, ne consegue che egli sia anche la sua causa esemplare poiché quest'ultima si predica in modo massimo delle cose intellegibili ma Dio in senso proprio è il proprio intellegibile: ora, ammesso ciò, dato che Dio conosce sé stesso, egli deve conoscere ogni suo esemplato sotto qualunque modalità esso sia³²⁵.

Di fronte a questi tentativi di fondare la conoscenza divina delle creature a partire da Dio in quanto causa finale o formale, non valgono le obiezioni di chi ritiene che la conoscenza degli individui sia degradante per l'intellezione divina: per Baconthorpe ciò avverrebbe solo qualora Dio non conoscesse la creatura come oggetto secondario della sua intellezione ma come oggetto primario che terminasse la sua conoscenza, essendo ciò prerogativa della sola essenza divina. Allo stesso modo, la conoscenza divina di Dio si degraderebbe qualora essa fosse acquisita da ciò che ha prodotto ovvero qualora la sua conoscenza delle creature dipendesse da quest'ultime poiché in questo caso il suo intelletto sarebbe potenziale e mutabile quanto le cose da egli conosciute³²⁶.

³²⁵ *“Item, idem argumentum potest fieri de Deo ut est causa formalis exemplaris omnium sic: comprehendens exemplar cognoscit omnia exemplata secundum omne esse exemplatum suum, quia aliter non comprehenderetur exemplar. Si enim non cognosceretur ut est terminus exemplatorum non comprehenderetur, quia comprehensio est quando nihil latet cognoscentem. Sed Deus est exemplar omnium, ergo cognoscendo se etc. sed esse secundum quodlibet esse suum exemplata sunt in Deo quia aliter non esset causa formalis totius esse creature; ergo etc Probo minorem, quia cum Philosophi concedunt Deum esse causam formalem respectu totius creature, nulla apparet ratio quare non sit causa formalis exemplaris, quia causa formalis exemplaris dicitur maxime in rebus intelligibilibus, sed Deus propriissime est suum intelligibile; igitur etc”.* Ibidem

³²⁶ *“Per idem patet ad Commentatorem quando dicit quod vilesceret intellectus eius si intelligeret vilia, scilicet creaturas, dico quod non est verum nisi intelligeret aliter easque convenit eis intelligi, ut puta*

Baconthorpe ha dunque provato che, anche rimanendo all'interno di una prospettiva filosofica, si possa dimostrare che la conoscenza delle creature non è incompatibile con l'intellezione divina, purché essa non dipenda dalle creature che non vanno intese come oggetti primari dell'intellezione divina.

La conoscenza delle creature come conoscenze consecutive.

Baconthorpe ha dimostrato che si possa provare che Dio conosce le creature ma rimangono numerose questioni aperte da affrontare. In che modo la Dio può conoscere gli enti? Come si concilia questa affermazione con il principio aristotelico secondo cui Dio conosce solo sé stesso? Come non ricadere nell'errore di Temistio? Si tratta infatti di tenere insieme due principi, uno aristotelico, l'altro teologico: per il primo Dio ha solamente la propria essenza come oggetto a cui termina la propria intelletione mentre il secondo afferma che Dio conosce le creature in sé stesse, nella loro singolarità. Intendere il primo principio in modo esclusivo renderebbe impossibile la conoscenza divina delle creature mentre sostenere che l'intellezione divina si muova a conoscere le cose renderebbe Dio dipendente dalle creature cadendo nell'errore di Temistio.

Nell'interpretazione elaborata da Baconthorpe, Averroè ritiene che Dio non conosce mediante una conoscenza universale e confusa (poiché essa sarebbe una scienza potenziale) né per mezzo di una particolare (poiché le creature sono infinite e l'infinito non può essere colto come oggetto della scienza) né egli, per conoscere, passa dalla sua essenza alle creature, come ritiene Temistio, ma, conoscendo

si intelligeret eas ut obiectum movens vel terminans eius cognitionem, tunc vilesceret, sed si secundario et consecutive. Nota de hoc plene distinctione 39 articulo 1 eas aliter quam convenit eis produci, scilicet ut principale intentum ab eo. Confirmari posset responsio apparenter quia si Deus produceret res sic quod acquireret sibi perfectionem ex hoc ut pretendit primum articulum; ergo vilesceret et eodem modo si intelligeret res acquirendo scientiam ex iis, ut pretendunt alia argumenta vilesceret. Et per illud unicum verbum solvuntur omnia argumenta Commentatoris, quia probant solum quod non potest intelligere inferiora ista acquirendo sibi scientiam ab his, quia tunc esset intellectus in potentia et esset transmutabilis et posset mutari in vilius, sicut omne transmutabile.” Ivi p. 719.

esclusivamente la sua essenza come unico oggetto della propria intellesione e senza acquisire la sua scienza dalle cose, coglie tutte le creature secondo lo stesso essere che hanno in sé stesse in quanto contiene quest'ultime essendone causa³²⁷.

Per evitare di cadere nell'errore di Temistio, Baconthorpe tuttavia deve chiarire che cosa significhi che qualcosa possa essere conosciuto secondo lo stesso essere che ha in sé stesso poiché tale espressione può assumere due sensi. Nel primo senso, la creatura termina l'atto di comprensione, ovvero è conosciuta in modo terminativo, in modo tale che l'intelletto, nell'atto conoscitivo, si porta su di essa come termine di intellesione per sé. Questa è per Baconthorpe la posizione di Temistio sulla conoscenza divina delle creature, secondo cui, quando Dio comprende sé stesso, subito passa a conoscere la creatura secondo il suo essere proprio così che l'atto di comprensione termina alla cosa conosciuta in sé. Questo senso non può essere accettato perché implica che l'intellezione divina si sposti fuori dall'essenza divina e dipenda dalla creatura, cosa incompatibile con il principio aristotelico-averroistico secondo cui Dio conosce solo sé stesso come oggetto terminante³²⁸.

³²⁷ “[...] sed licet opinio Themistii non possit stare ut dicit ibi Commentator, semper tamen remanet inconueniens quoddam et est quod Deus sit ignorans ea que sunt hic et ideo subdit quod errant quidam dicentes Deum scire omnia que sunt hic scientia universalis non scientia particulari et hanc reprobatur inferius. Non enim potest esse universalis, quia tunc illorum scientia non esset nisi in potentia nec particularis, quia sunt infinita et infinita non determinantur a scientia. Tenet Commentator finaliter pro conclusione illud in quo ambe iste opiniones concordant, scilicet quod Deus scit ea que sunt hic, sed discordat ab utraque in modo ponendi. Non enim cognoscit ea scientia universalis et confusa nec particulari et diuisa, nec cognoscit ea per hoc quod cognoscit primum esse causam eorum subito transeundo a cognitione sui ipsius ad cognitionem eorum ut quedam entia in se ipsis, ut ponit Themistius, sed ex hoc quod cognoscit se ipsum in se ipsum dico quod continet esse eorum et quod est causa esse eorum. Et hoc est quod dicit, et veritas est, quod secundum quod scit se tantum scit omnia in esse quod est causa eorum esse et nota dicit quod est causa, non dicit secundum quod est causa. “ Ivi d. 39 q. unica pp. 748-749.

³²⁸ “Ad evidentiam istorum est intelligendum quod aliquid potest dici esse intellectum vel scitum et secundum ipsum esse quod habet in se ipso dupliciter. Uno modo quod ipsum secundum proprium esse quod habet in se ipso per se terminet actum intelligendi sic quod intellectus in intelligendo transeat super ipsum tamquam super per se terminum intellectionis et tamquam super obiectum per se speculatum et per se intellectum, sicut posuit Themistius quod cum Deus intelligit se subito transferret se ad intelligendum creaturam secundum illud esse proprium quod habet in se ipso

Nel secondo senso invece, la creatura è conosciuta dalla mente divina non in sé stessa ma in qualcos'altro ed in modo consecutivo, concomitante ed unitario a quest'ultimo, ovvero essa è appresa in modo stabile in Dio che è per sé l'oggetto terminativo dell'atto di intellesione divina. Dunque l'intelletto divino non si trasferisce mai sull'oggetto ma lo comprende secondo il suo essere solo in modo consecutivo, ovvero al modo della conseguenza³²⁹. Questa è per Baconthorpe la posizione di Averroè sulla conoscenza divina delle creature secondo cui l'intelletto divino non comprenderebbe nulla fuori di sé acquisendo scienza dalle cose ma, conoscendo solo sé stesso, che è causa di tutte le cose, conoscerebbe in modo conseguente le creature in quanto le conterrebbe come causa perfetta.

Infatti, secondo Averroè, Dio conosce in sé stesso ed in modo unitivo le creature poiché sono identiche alla sua essenza (essendo egli una cosa semplice ed intellegibile sotto ogni punto di vista) mentre ben diverso è il caso del nostro intelletto in cui esiste una differenza fra l'oggetto che è conosciuto e il soggetto che apprende. Se poi ogni oggetto conosciuto da noi si identificasse con il nostro intelletto e se quest'ultimo si conoscesse in modo essenziale e non in modo accidentale, allora la nostra mente, comprendendosi in modo unitivo, coglierebbe le cose in sé stessa e non fuori da sé. Ma ciò vale solo per l'intelletto divino che si conosce in modo essenziale mentre il nostro ci riesce solo accidentalmente: dunque le creature, in quanto comprese nell'intelletto divino, si identificano con quest'ultimo, essendo impossibile che questa mente, che è una e semplicissima, sia composta da *multa intellecta* diversi dall'essenza divina³³⁰.

creatura, ita quod actus intelligendi terminaretur ad creaturam cognitam in proprio esse quod habet in se ipsa tamquam ad obiectum per se speculatum et intellectum sistens et terminans actum intelligendi divinum." lvi p. 749

³²⁹"*Alio modo quod ipsum sit cognitum in quodam alio adunate et unitive cum eo sic quod illud aliud in quod adunate ipsum cognoscitur semper indefectibiliter sit per se terminans actum intelligendi et per se speculatum et per se intellectum et quod intellectus suus numquam se transfert ultra tamquam in aliud obiectum speculatum et intellectum, sed solum consecutive intelligat illud quod adunate est cognitum in eo secundum esse proprium quod habet in se ipso.*" Ibidem

³³⁰"*Unde infra concludit finaliter, quia ipse in se ipso et non ab extra intelligit plura et multa intellecta secundum quod sunt idem cum ipsa essentia sua et unum simplex intelligibile omnibus modis et hec est secunda conclusio principalis Commentatoris quod ipse intelligit in se ipso ista multa et plura*

Baconthorpe fa alcuni esempi, partendo da alcuni passi di Aristotele o di Averroè, per mostrare come Dio possa, conoscendo solo sé stesso in modo terminativo, essere in grado di conoscere in modo resultativo le creature in sé stesse. Tali esempi si fondano sul presupposto secondo cui, qualora si conosca la prima causa o il primo principio di una serie di enti o di concetti o di numeri, allora anche quest'ultimi saranno per sé conosciuti poiché il primo principio contiene, in modo perfezionale e virtuale, tale serie in sé. Il primo esempio, di carattere epistemologico e tratto da Averroè, è quello dei principi di tutte le scienze: se il mio intelletto cogliesse quest'ultimi, riflettesse su di essi e non si spostasse dalla riflessione su quest'ultimi a quella sulle conclusioni in sé stesse, allora sarebbe chiaro che, comprendendo perfettamente i primi principi, ovvero in modo unitivo e con una semplice comprensione, apprenderebbe ogni possibile conclusione di ogni scienza poiché tale comprensione non sarebbe perfetta se non seguisse ad essa una completa conoscenza della cosa. Dunque, se il mio intelletto, conoscendo perfettamente con una semplice comprensione i primi principi (e ogni conclusione presente in essi), conosce consecutivamente anche ogni conclusione presa per sé,

intellecta unitive, sicut omnia sunt in essentia sua unitive et non aliud ab essentia sua. Si innuit ad hoc probandum Commentator tale argumentum: si omnia intellecta a nobis essent idem cum intellectu nostro etc., hic intelligeret intellectus noster se essentialiter et non accidentaliter, tunc planum esset quod intellectus noster intelligendo se unitive seu adunate in se ipso non ab extra intelligeret multa et plura, sed sicut Commentator dicit post medius intellectus divinus intelligit se essentialiter, licet intellectus noster non se intelligat nisi accidentaliter et ista plura intellecta que sunt in intellectu divino plura sunt idem cum intellectu divino, quia sicut arguit Philosophus post medium, impossibile est quod intellectus divinus componatur ex multis intellectus; igitur sequitur quod intellectus divinus intelligendo se in se ipso et non ab extra intelligit adunate multa et plura intellecta. Ecce litera commenti: postquam enim deduxerat litteram Aristotelis quod intellectus divinus intelligit se et quod illud intellectum non est multis intellectis compositum ad hoc quod intelligat multa. Versus finem multis interpositis ait sic: multitudo intellectorum in eodem intellectu, sicut est in intellectu in nobis, consequitur alietatem que invenitur in eo, scilicet alietatem intellectus et intellecti, sequitur de intellectu divino quod quando intellectum et intellectus fuerint adunata perfecta adunatione contingit ut intellecta multa et plura que sunt intellectus illius adunentur, sicut unum et simplex omnibus. Hec dicta sunt pro argumento facto, quinimmo expresse addit quod ista multa intellecta que sunt in illo intellectu uno modo sunt aliud ab essentia sui intellectus. Unde sequitur quoniam si manerent illa intellecta que sunt in uno intellectu et non adunarentur cum essentia intellectus, tunc essentia eius aliud erit ab eis nota. Illud reputat impossibile.” Ivi pp. 747-748.

allora lo stesso avviene per quanto riguarda l'intelletto divino nei confronti delle creature poiché, conoscendo quest'ultimo la sua essenza, coglie di conseguenza tutte le creature per sé, dato che esse sono contenute perfezionalmente nell'essenza divina³³¹.

In altre parole, se ci fosse qualcosa che per essenza contenesse ogni oggetto intellegibile, allora se uno comprendesse quel concetto, di conseguenza esso conoscerebbe ogni altra cosa secondo ogni modo della sua entità e questo è proprio il caso di Dio³³².

Il secondo esempio, di carattere ontologico, è quello del calore che Baconthorpe trae da Averroè: chi conoscesse in modo esclusivo il calore in sé dato che esso include le perfezioni di tutti i calori, conoscerebbe anche la natura del calore che esiste in tutto ciò che è caldo e dunque coglierebbe conseguentemente anche le singole cose calde secondo l'essere caldo che hanno in sé stesse senza che la sua conoscenza dipenda in alcun modo da quest'ultime. Dunque, se il primo ente, ovvero Dio, conosce soltanto sé stesso in modo comprensivo, essendo esso l'ente per essenza, ne consegue che esso colga ogni ente in ogni modo in cui è ente e dunque anche nella sua individualità e distinzione³³³. In altri termini, per

³³¹*“Aliud exemplum valde conveniens est posito gratia exempli quod unitas omnium conclusionum que continerentur in primis principiis essent eadem unitas per essentiam cum unitate prioris secundum continentiam perfectionalem, sicut ponit Commentator commento libri XII Metaphysice e, quod plura in intellectu divino non sunt ab essentia intellectus divini. Si igitur intellectus meus comprehenderet prima principia et staret semper ineffectibiliter speculando et non transferret se a speculatione principiorum ad speculandum conclusiones in se ipsis, tunc manifestum est quod perfectissime comprehendendo prima principia, etiam perfectissime adunate et simplici comprehensione comprehenderet omnes conclusiones geometricas et astronomicas et omnium aliarum scientiarum, sed talis comprehensio non esset omnino totalis et perfectissima nisi ad illam consequeretur cognitio rei secundum omne suum esse; ergo intellectus meus comprehendendo perfectissime adunate et simplici comprehensione prima principia et omnes conclusiones in eius, consecutive saltem cognoscit omnes conclusiones in se ipsis et sic arguendum est per omnia de intellectu divino.”* Ivi p. 751.

³³²*“Tertio, de intellectu videlicet si esset aliquis qui per essentiam contineret omnia intelligibilia, tunc quod quis comprehenderet illum intellectum consequenter cognosceret omnia alia secundum omnem modum sue entitatis; quere supra in principio secunde conclusionis”.* Ibidem

³³³*“Primum de calore, quia qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam caloris existentis*

Baconthorpe, se ci fosse qualcosa che fosse in sé un ente semplice esistente, esso conterrebbe in modo perfezionale ogni *ens*, perciò chi lo conoscesse perfettamente, coglierebbe di conseguenza ogni realtà secondo ogni sua perfezione poiché in ognuna di essi ci sarebbe *aliqua perfectio*. Ma Dio è un tale ente e, dunque conoscendosi, conosce ogni ente secondo la sua *perfectio*³³⁴.

Infine, si può presentare questo argomento in forma numerica, riprendendo un passo della *Metafisica* di Aristotele: si prenda ad esempio il numero sei che è formalmente costituito da un'unità: non è infatti il doppio di tre ma una volta sei. Ora, chi comprendesse tale unità (ovvero il numero sei), di conseguenza conoscerebbe distintamente anche l'unità ripetuta sei volte e due tri-unità essendo esse contenute nella prima. Così per Baconthorpe, Dio, conoscendo sé stesso, che è conoscibile mediante una unità, coglie tutte cose che sono in lui³³⁵.

in reliquis calidis, sed iste est qui scit naturam caloris secundum quod est calor. Tunc arguo: ipse dicit quod qui cognosceret calorem per essentiam, scilicet ignis tantum, non dicitur nescire calorem in aliis calidis, sed cognoscere calorem ut est in calidis est cognoscere ipsa calida, sicut cognoscere albedinem ut in pariete est cognoscere parietem album; igitur vult quod qui cognoscit calorem tantum non solum cognoscit calorem in his, sed cognoscit ipsa calida, sed hoc non potest esse nisi consecutive cum non ponitur nisi unum per se intellectum terminans cognitionem. Et potest formari ratio principalis a simili, sed sententialiter sic: si aliquis sciret calorem per essentiam, scilicet ignis tantum, supple perfecta comprehensione, sciret omnia calida omnibus modis quibus sunt calida, quia da oppositum non comprehenderet calorem; igitur a simili. Si primum ens scit se tantum quod est ens per essentiam ens et comprehensive, sequitur quod scit omnia entia omnibus modis quibus sunt entia, sed cognoscere omnia entia omnibus modis quibus sunt entia est cognoscere ea distincte secundum sua esse propria; igitur Deus intelligendo se tantum comprehensive excluso omni alio objecto terminate eius cognitionem saltem cognoscit alia distincte, ut sunt in se ipsis. “Ivi p. 750

³³⁴“Secundo ponit aliud exemplum: si esset aliquod ens quod ens esset in se ipso simplex existens, esset omne ens secundum perfectionalem et identicam continentiam, tunc eo quod quis sciret perfectissime tale ens, sequitur quod sciret omne ens secundum omnem perfectionem suam, quod est scire ipsum secundum quamlibet entitatem suam, quia in omni ente est aliqua perfectio, sed ut dicit talis est Deus, ait enim sic: primus scit naturam entis in eo quod est ens simplex quod est ipsum.”
Ibidem

³³⁵“Primum numerus senarius est formaliter constitutus aliqua unitate, non est enim bis ter, sed semel sex, V *Metaphysice*, quere II libro, questione de tempore, articulo 1, et tamen patet quod qui comprehenderet illam unitatem, scilicet senitatem, cognosceret distincte duas trinitates et sex unitates. Cum enim hec in eo quoquo modo continentur non esset comprehensio eius nisi hec omnia

Mediante la teoria della conoscenza divina consecutiva delle creature, già presente, come abbiamo visto in Giacomo da Ascoli, Baconthorpe può dunque conciliare l'essenza divina come unico oggetto dell'intellezione divina e la conoscenza divina delle creature in sé: il teologo carmelitano può dunque affermare che dalla conoscenza che Dio ha di sé stesso come unico oggetto terminante risulta in modo consecutivo la conoscenza delle creature in sé stesse, nella loro individualità e distinzione, senza la necessità di porre alcuna dipendenza dell'intellezione divina da qualcosa a sé esterno e senza presupporre che la divinità debba conoscere in modo terminativo le creature.

Per quanto la filosofia aristotelico-averroista costituisca il principale interlocutore di Baconthorpe, si deve anche osservare che il teologo carmelitano ritenga nei *quodlibeta* che questa posizione possa essere provata anche ricorrendo all'autorità di Padri della Chiesa che più di tutti avevano posto le basi della dottrina cristiana delle idee divine, ovvero lo Pseudo Dionigi e Agostino da Ippona. Ad esempio, il primo afferma nel *De divinis nominibus* che la mente divina non conosce ciò che è fuori da sé stessa apprendendolo dalle creature ma solo da sé, avendo in sé la conoscenza di tutte le cose in quanto contiene ogni realtà essendone causa. Alla luce di questo passo, Baconthorpe deduce che per lo Pseudo Dionigi Dio conosce tutte le cose in modo unitivo, consecutivo e non terminativo in quanto contiene, in modo causale, le creature in sé stesse³³⁶. Quanto ad Agostino, l'Ipponate sostiene nelle Ottantatré Questioni che le idee, essendo contenute nell'intelligenza divina, sono i modelli di ogni cosa: dunque è sacrilego pensare che Dio abbia qualcosa di esistente fuori di sé (in atto o in potenza) che funga da esemplare per ciò che crea poiché in tal caso la mente divina sarebbe imperfetta dovendo ricorrere ad altro da sé. Dunque Agostino, nell'interpretazione del maestro carmelitano, avrebbe negato che la creatura possa essere ritenuto l'oggetto terminante o movente l'intellezione

secundum sua propria cognoscerentur, sic in proposito Deus comprehendendo se ipsum qui est per se quedam unitas cognoscibilis omnium etc." Ivi p. 751.

³³⁶Id., *Quaestiones quodlibetales*. Lib. I q. 9 pp. 633-634.

Per lo Pseudo Dionigi si veda: *Sui nomi divini in Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009 pp. 479-481.

divina³³⁷.

In conclusione, se Dio nella produzione e nella conoscenza delle cose non può spostarsi a conoscere le cose fuori di sé, per salvare l'onniscienza divina, non rimane che affermare che la divinità non conosca le cose in modo terminativo ma solo in modo consecutivo o resultativo.

Dio ha una pluralità di idee

Baconthorpe, dopo aver provato che Dio, conoscendo solo sé stesso, coglie le creature in modo distinto, consecutivo e resultativo in quanto contiene perfezionalmente tutte le cose, passa ad interrogarsi se la conoscenza e la produzione delle creature richiedano necessariamente nella mente divina una pluralità di idee oppure ne basti una sola.

In altri termini, poiché Dio conosce solo sé stesso, avremo un'unica idea comune cioè la sua essenza, da cui procederà un unico effetto mentre la pluralità delle creature saranno generate dalle cause seconde senza alcun intervento della causa prima oppure la pluralità delle creature conosciute e prodotte presuppone una pluralità di idee come modelli nella mente divina? Dalla risposta a questa domanda è in gioco la comprensione cristiana di Dio creatore che rischierebbe di essere compromessa da un modello metafisico neoplatonico.

Baconthorpe respinge la posizione secondo cui ci sarebbe un'unica idea comune, ovvero l'essenza divina, presa in sé stessa, poiché essa non è capace di rendere ragione della diversità delle cose né quest'ultima può essere attribuita all'azione delle cause seconde. Si supponga infatti che esista un'unica idea comune per tutte le creature: se così fosse, essendo la molteplicità di uno dei due termini relativi in base alla molteplicità dell'altro, allora le cose creabili non sarebbe colte come diverse ma come una creatura comune ed universale, cosa evidentemente

³³⁷Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales*.. Lib. I q. 9 p. 634.

Si veda per Agostino: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* 46. 2 in https://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm.

impossibile.

Inoltre, se Dio si ponesse nei confronti delle creature intendendo quest'ultime come una creatura comune, ogni distinzione fra esse non sarebbe voluta dalla divinità e dunque risulterebbe casuale, cosa evidentemente assurda poiché, dato che nel cosmo secondo i filosofi si osserva una distinzione essenziale e non accidentale in rapporto alle sue cause, se la distinzione rispetto alla prima causa fosse accidentale, allora ciò che è per accidente sarebbe anteriore a ciò che è per sé, conclusione inaccettabile per Aristotele. Questa argomentazione di Baconthorpe non è originale ma è sostanzialmente rielaborata dal *De Veritate* di Tommaso³³⁸ a cui il teologo carmelitano si affida esplicitamente per dimostrare razionalmente la necessità di una pluralità di idee nella mente divina³³⁹.

³³⁸ *“Dicendum, quod quidam ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturae, posuerunt eum habere intentionem unam tantum, scilicet creaturae in universali; sed creaturarum distinctio facta est per causas secundas. Dicunt enim, quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quae produxit tria: scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum creaturae toti communis; sed propriae ideae singulorum essent in causis secundis, sicut etiam Dionysius narrat in V cap. de divinis nominibus, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia exemplaria inferiorum esse. Sed hoc stare non potest: quia si intentio alicuius agentis feratur ad aliquid unum tantum, praeter intentionem eius erit, et quasi casuale, quidquid sequatur, quod accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquod triangulatum, praeter intentionem eius esset quod esset magnum vel parvum. Cuilibet autem communi accidit speciale contentum sub eo; unde si intentio agentis est ad aliquod commune tantum, praeter intentionem eius esset quod qualitercumque determinaretur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet generare solum animal, praeter intentionem naturae esset quod generatum sit homo vel equus. Unde si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidit.”* Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate*. q. 3 a. 2 co.

³³⁹ *“Si ergo in tali productione non prehaberet diversas ideas, sed esset tantum unum commune exemplar et multitudo unius relativorum est secundum multitudinem, tunc creabilia non essent intenta ut diversa, sed creatura in communi et in universali esset intenta tantum ut creatura in communi, sed hoc est impossibile; ergo etc. Probatio assumpti, quia si intentio alicuius agentis feratur super unum aliquid tantum in aliqua ratione communi, ut in communi est praeter intentionem eius et causale esset omnis distinctio et multitudo que accideret ei que est principaliter intentum sicut si natura intenderet animal solum ut animal in communi praeter intentionem nature esset quod esset*

Inoltre per Baconthorpe Dio, essendo agente ordinatissimo non agisce mai invano ma sempre in vista di un fine. Ora, ogni agente che agisce in vista di un fine, se non predetermina da sé il suo fine, è determinato ad esso da qualcosa di superiore ad esso, dunque Dio deve predeterminare il fine poiché la divinità non può essere predeterminata da altro, non avendo nulla di superiore a sé stessa. Dunque, per la stessa ragione, causando Dio diversi effetti nell'ordine delle cose a motivo di fini diversi, se egli non predeterminasse quest'ultimi come diversi, essi sarebbero determinati da qualcosa di superiore. Tuttavia non c'è nulla di superiore a Dio: dunque egli stesso determina la diversità delle creature³⁴⁰.

Il confronto con Gerardo da Bologna e Hervé Nédélec

Posto che si dà una pluralità di idee sulla base di questi argomenti, Baconthorpe si chiede se tale pluralità sia intrinseca alla comprensione del concetto di idea

homo vel equus; ergo si intentio Dei creantis creaturas respiciat ad creaturam in communi tantum, tota distinctio universi respectu prime cause esset causalis et per accidens quod cum sit summe impossibile sequitur necessario quod sint plures idee. Quod sit impossibile patet, quia, cum secundum philosophos per se et essentialis ordo et distinctio inveniatur in universo respectu causarum suarum, si ergo ista distinctio respectu prime cause esset per accidens, tunc illud quod est per accidens est prius eo quod est per se quod est contra Philosophum, II Physicorum, textu commenti 66, 67. Baconthorpe, Super quatuor Sententiarum.. Lib. I d. 36 q. unica p. 728.

³⁴⁰*“Item, Deus est agens ordinatissimum, non agit inaniter, sed propter finem, sed omne agens propter finem si non predeterminat sibi finem determinatur sibi finis ab aliquo superiori; ergo Deus predeterminat finem, quia ab alio predeterminari non potest; ergo et eadem ratione cum Deus agit diversos effectus ordine rerum propter diversos fines si non predeterminaret sibi illos ut diversos determinantur sibi aliquo superiori, sed quod sit superius Deo hoc est impossibile; ergo ipsemet sibi determinat istam diversitatem. Si illimitatum negative et in omnibus in quantum huius non includit aliquam rationem determinatam, quia ut sic distinguuntur contra omnem rationem predeterminatam et preter aliam illimitatam necesse est ponere in Deo aliam rationem predeterminatam et preter aliam illimitatam necesse est ponere in Deo aliam rationem predeterminatam et preter rationem illam communem et illimitatam determinatam propter suam illimitatam oporteret esse alias et alias predeterminationes respectu aliorum et aliorum finium diversarum rationum et ita necesse est presupponere plures ideas.” Ivi p. 729.*

oppure essa sia solo una conseguenza di un'idea in sé unica. Secondo il maestro carmelitano, per coloro che seguono la posizione di Gerardo da Bologna, prendendo l'idea in sé stessa, non abbiamo alcuna pluralità in Dio mentre, se consideriamo tale idea in relazione a ciò che segue da essa, troviamo una molteplicità di idee in senso conseguente. Costoro affermano infatti che, per quanto nessuna relazione sia per sé in ragione del concetto di idea, tuttavia l'essenza divina, presa per sé stessa ed in modo assoluto, è l'idea di tutte le cose poiché essa è rappresentativa di quest'ultime, tanto secondo gli aspetti comuni quanto secondo quelli propri, e, a sua imitazione, le creature sono prodotte secondo distinte nature. In altri termini, tale pluralità delle idee non è in Dio in ragione della sua essenza ma, dato che si produce consecutivamente nella divinità una denominazione che consegue dalla parte degli effetti creaturali (infatti le creature sono prodotte da Dio in base a ragioni differenti), abbiamo una pluralità di idee nella mente divina. In conclusione, secondo questa posizione, è necessario che si ponga una pluralità di idee non a motivo dell'essenza divina ma in quanto le idee delle creature seguono dalla denominazione degli *ideati*, ovvero delle cose che partecipano dell'essenza divina in quanto idea³⁴¹.

³⁴¹ “[.] quidam, scilicet Girardus, distinguit de ista pluralitate idearum quod accipiendo ideam quantum ad id quod est de per se intellectu ideae quod nulla pluralitas idearum est in divinis, accipiendo ideam quantum ad ea que sequuntur ideam, sed consecutive concedunt ibi pluralitatem idearum. Dicunt enim quod nullus respectus est de per se ratione idee, sed essentia divina secundum esse suum absolutum est ideo omnium, est enim representativa omnium tam secundum propria quam secundum communia et ad eius imitationem producuntur in esse secundum distinctas naturas et hoc est esse ideam ut dicunt. Sed certum est quod nulla pluralitas est in divinis nisi per respectus, ergo sequitur quod accipiendo ideam quantum ad per se rationem idee quod nulla est pluralitas idearum in divinis. Et quia Augustinus ponit pluralitatem, respondet quod primo et per se accipiendo ideam, essentia divina secundum se et absolute accepta est idea omnium secundum propria et communia. Dicuntur tamen plures idee non quia tales plures respectus ideales sint de per se ratione idee, sed quia ad essentiam esse ideam creaturarum ex parte talium effectuum surgit consecutive quedam denominatio in Deo, puta ex hoc quod in alia ratione specifica producitur equus et in alia homo, dicimus quod alia est ratio hominis et alia equi in Deo. Sicut enim ex parte effectus dicitur quod hoc opus est humanum vel bovinum, quia factum ab homine aut a bove; ideo non est idem esse humanum vel bovinum cum sit de per se ratione operis facti ab homine vel bove, sed est denominatio consequens, sic etiam quod Deus sit causa exemplaris bovis vel hominis non oportet istos plures respectu exemplares vel ideales esse de per se ratione cause exemplaris vel idealis,

Due aspetti della posizione attribuita a Gerardo risultano inaccettabili per Baconthorpe. La prima critica di Baconthorpe si rivolge all'affermazione secondo cui l'essenza divina, intesa sotto la ragione dell'essenza, può essere definita un'idea comune. Infatti, per Baconthorpe, dato che Dio agisce secondo una *ratio* nella produzione delle creature, se la divinità produce ciascuna cosa sulla base della propria idea come afferma Agostino, allora è impossibile che sia dia un'unica idea in base alla quale le creature sarebbero prodotte, come riterrebbe erroneamente Gerardo. Dunque Dio, comprendendo la propria essenza, con lo stesso atto di comprensione conosce consecutivamente e distintamente le creature che, in quanto conosciute in modo consecutivo, si identificano con le idee e non con l'essenza divina³⁴². Inoltre è sbagliato anche sostenere che le idee non siano in sé formalmente ed essenzialmente relazionali, ovvero in ragione del concetto di idea, ma solo in modo meramente consecutivo in forza della denominazione degli effetti prodotti: infatti l'idea si dice sempre in rapporto ad un ideato di per sé e non solo in modo conseguente. Inoltre Baconthorpe osserva che per costoro le idee sono enti

sed quod consecutive se habeant ex denominatione ideatorum." Ivi p. 730.

³⁴²*"Primo, ista opinio dicit essentiam divinam sub ratione essentie esse ideam, hoc est falsum. Probo, quia hoc probatur distinctione 39 articulo 1, Deus comprehendendo essentiam eadem comprehensione vel consecutive cognoscit omnia entia creata et distincte. Tunc arguo: in proposito distinguimus essentiam divinam primo et per se comprehensam contra essentias creatas consecutive cognitae eadem comprehensione, sed ipse creature consecutive cognite sunt idee quas ponit Augustinus non ergo essentia divina. Probo minorem: ponit enim Augustinus ideas iuxta quas producuntur creature rationaliter et artificialiter, libro 83 questionum, questione 4, 6 vel 72, ait enim quis audeat dicere Deum irrationaliter condidisse quod si recte dici non potest restat ut omnia recte sint condita nec eadem ratione homo et equus, sed posito quod idee sint ipse creature cognite iuxta quas sic cognitae ipsemet producuntur extra tunc salvatur quod Deus agit rationaliter, quia tunc propriissime habetur productio agentis per rationem et intellectum de qua loquitur Philosophus, VII Metaphysice, textu commentii 30, quod domus extra sit a domo in anima etiam tunc salvatur quod non eadem ratione conditus est homo et equus; ergo. Et potest istud argumentum formari per locum ab opposito sic: Deus condidit omnia rationaliter, sed hoc non salvatur si essentia divina sit idea. Probatio, quia tunc fiunt singula rationaliter quando illud idem quod est cognitum intra producitur extra, ut patet de domo et quando non eadem, sed unumquodque propria ratione conditus est, sed si essentia divina absolute sit idea, tunc ista non salvantur, non enim producitur essentia divina per creationem que ponitur cognita nec tunc alia et non eadem ratione, immo eadem condita sunt singula; ergo."* Ivi pp. 730-731.

di ragione: ora, dato che quest'ultimi hanno un'essenza intrinsecamente relazionale, come i concetti di destra e sinistra che si distinguono solo in rapporto ad un punto di riferimento, si conclude che anche le idee siano relazionali in sé stesse e non solo in forza degli effetti prodotti³⁴³.

Acquisito che l'idea è formalmente relazionale e che è impossibile considerare l'essenza divina come unica idea rappresentativa, Baconthorpe passa a chiedersi se tale pluralità di idee sia richiesta necessariamente per avere una conoscenza delle creature. Questa domanda lo porta a confrontarsi con la posizione del teologo domenicano Hervé Nédélec che nega che la pluralità di idee debba essere presupposta in vista della conoscenza divina delle creature: per i sostenitori della posizione del maestro domenicano, se l'essenza divina rappresentasse distintamente le creature così che in tale rappresentazione distinta le idee divine fossero necessariamente presupposte, allora sembrerebbe che siano esse a dare all'essenza divina la capacità di conoscere distintamente le cose, quasi che essa ne fosse incapace da sola. Ciò è chiaramente assurdo e dunque una pluralità delle idee non è richiesta per una conoscenza distinta delle creature. Tale pluralità delle idee è invece una proprietà che segue l'essenza divina in quanto essa rappresenta creature distinte poiché essa è fatta per essere compresa in base a diverse ragioni ovvero per essere distinta mediante diversi rapporti³⁴⁴.

Inoltre i sostenitori della posizione di Hervé Nédélec affermano che le idee non vanno presupposte per una conoscenza distinta delle creature poiché si dà il seguente ordine conoscitivo di Dio in cinque istanti: nel primo istante abbiamo

³⁴³ Ivi pp. 732-733.

³⁴⁴ *“Tertius articulus, an pluralitas idearum necessario preexigatur distincte representationi ac cognitioni creaturarum. Ubi primo dicunt quidam, ut Herveus, quod nec sic nec sic, non presupponitur representationi creaturarum. Probat: imaginantur enim sic quod si essentia divina representaret distincte creaturas, ita quod in tali representatione distincte necessario presupponerentur distincte idee, tunc videretur quod tales distincte idee darent ipsi essentie distincte representare quasi hoc ex se non haberet, sed ista sunt impossibilia; igitur non presupponuntur etc. Dicunt tamen quod talis pluralitas idearum est quedam proprietas, essentiam consequens ut representat distinctas creaturas, impossibile enim est quod aliquid qualitercumque respiciat aliqua plura sive representando sive quovis [sic] modo aliter quin ad hoc necessario consequatur ad ipsum quod sit natum intelligi secundum diversas rationes et hoc est distingui secundum diversos respectus.”* Ivi p. 733.

l'essenza divina come oggetto primo che muove l'intelletto divino quasi quest'ultimo fosse potenziale, nel secondo ha luogo l'atto di comprensione che è causato dall'essenza divina come se essa fosse una causa agente mentre nel terzo momento quest'atto è terminato alla stessa essenza come oggetto primo. Ora, dato che nell'essenza divina, in quanto compresa, splendono le creature, allora essa va intesa come idea e come modello delle creature: dunque nel quarto istante si considera la creatura come oggetto intellegibile. Infine, dato che le creature sono percepite in modo distinto, nel quinto, esse sono comprese nella differenza delle loro ragioni ideali. Questa sequenza logica della conoscenza divina in istanti è ripresa da Baconthorpe dal commento alle Sentenze di Hervé con alcune modifiche nella trattazione del quinto istante che nel maestro carmelitano è molto più approfondito.

<p>John Baconthorpe, <i>Super quatuor Sententiarum libros</i>. Lib. I d. 36 q. unica.</p> <p><i>Secundo dicunt quod nec iste idee presupponuntur distincte cognitioni creaturarum, imaginantur enim sic: nam ut dicunt iste est ordo in cognitione Dei, nam primo intelligendum est quod ibi est essentia ut obiectum primum movens intellectum divinum quasi possibilem. Secundo intelligendum est quod ibi est actus intelligendi ab essentia causatus sicut movente. Tertio intelligendum est quod iste actus terminatur ad ipsam essentiam sicut ad obiectum primum. Et quia in essentia intellecta</i></p>	<p>Hervé Nédélec, <i>In quatuor libros Sententiarum commentaria</i>. Lib. I d. 34 q. 1.</p> <p><i>Secundo sciendum est quod talis videtur in esse ordo in agnitione divina secundum quod procedit cognitione sui, ad cognitionem creaturarum scilicet quod primum intelligitur essentia divina ut obiectum primum, natum movere intellectum divinum quasi possibile. Secundo intelligitur actus intelligendi causatus a tali obiecto movente: tertio intelligitur dictus actus terminari ad essentiam divinam sicut ad primum obiectum et quia in essentia divina intellecta relucet</i></p>
--	---

<p><i>relucent omnia alia ab ea, ideo tunc intelligitur essentia Dei ut idea et exemplar creaturarum et tunc quarto accipitur creature ut intellecte. Et quia creature tunc percipiuntur distincte, ideo quinto intelligendum est quod in quadam differentia suarum rationum idealium ita quod sicut prius cognosco istam rem que est fumus antequam cognoscam ignem prius tamen cognosco ignem quam incipiam dicere penes me quod fumus est ipsum signum ignis; ita Deus prius cognoscit rem que est idea, scilicet essentiam suam quam creatura et prius intelligit hanc creaturam, scilicet hominem quam dicat essentiam suam esse propriam ideam hominis. Eodem modo prius intelligit asinum quam dicat essentiam suam esse propriam ideam asini et sic de aliis et sic prius cognoscuntur creature quam distinguantur earum idee licet res que est idea, scilicet essentia divina cognoscatur prius quam creature³⁴⁵.</i></p>	<p><i>omnia alia ab ea, intelligitur essentia divina, ut idea, et exemplar ad cognitionem creature; quarto accipitur ipsa creatura intellecta; quinto est ipsum intelligi ideae, ut idea est, ita quod intelligamus Deus prius idealitate sua, ut medio conosciendi quo conosciat creaturam, quam habeat ut obiectum cognitum, licet illud quod est idea sit prius cognitum quam creatura, sicut patuit in exemplo de cognitione fumi, et de cognitione ignis per fumum et de cognitione illius mediationis secundum quam fumum est causa conosciendi ignem³⁴⁶.</i></p>
---	--

Baconthorpe tuttavia osserva che alcuni potrebbe osservare che le argomentazioni di Hervé Nédélec sono discutibili in quanto rappresentare cose distinte sembrerebbe dover presupporre una distinta *ratio rapraesentandi*, altrimenti si avrebbe un effetto senza una causa e senza alcuna relazione con la prima. Ora, le

³⁴⁵Ivi pp. 733-734.

³⁴⁶Hervé Nédélec, *In quatuor libros Sententiarum commentaria*. Lib. I d. 34 q. 1, Parigi, 1647 p. 143.

idee sono chiamate *distinctae rationes representandi*, dunque la distinzione delle idee sembrerebbe essere presupposta per una rappresentazione di cose distinte.

Inoltre in ogni azione speciale si presuppone non solo una causa agente universale ma anche una speciale poiché per rappresentare un uomo al nostro intelletto non basta una ragione comune ma ci vuole la ragione propria del fantasma di quell'uomo. Tuttavia rappresentare una creatura (ad esempio un uomo o un asino) è un effetto speciale: allora questi effetti non sembrerebbero dover presupporre solo l'essenza divina come ragione rappresentativa universale ma anche varie ragioni rappresentative proprie³⁴⁷.

Ma queste argomentazioni sulla necessità di porre distinte idee nella mente divina affinché sia dia una conoscenza distinta delle creature da parte di Dio non convincono Baconthorpe secondo cui, la divinità, comprendendo sé stessa perfettamente come oggetto principale, conosce le altre realtà in modo distinto e consecutivo³⁴⁸. Se per conoscere qualcosa per sé e come oggetto primario, com'è il caso di Dio, è presupposta la sua distinta ragione, quando invece qualcosa è conosciuto distintamente solo in modo consecutivo, com'è il caso delle creature, non occorre presupporre una ragione rappresentativa ma basta che la cosa sia

³⁴⁷ *“Contra istud posset aliter argui sic: distincte representare presupponit distinctam rationem representandi, aliter enim esset effectus sine causa et sine omni ordine inter ipsum et causam, sed distinctae rationes representandi vocantur idee; igitur distinctio idearum presupponitur distinctae representationi. Item, in omni speciali actione presupponitur non solum agens universale sed speciale, quia ad representandum hominem intellectui nostro non sufficit ratio communis, sed propria ratio phantasmatis hominis. Sed representare hominem vel asinum est quidam effectus specialis. Igitur isti effectus non solum presupponunt essentiam divinam quasi rationem representativam universalem, sed rationes proprias representativas et ita est de omnibus aliis. Haec est ratio Philosophi, II Physicorum textu commenti 39, ubi ponit causam universalem respondere effectui universali et particularem particulari.”* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum..* d. 36 q. unica p. 734.

³⁴⁸ *“Hic dico tria: primum est quod distinctio idearum non requiritur propter distinctam representationem et distinctam cognitionem creaturarum, quia id non requiritur necessario ad aliquem effectum quo non posito potest poni effectus, non posita autem tali pluralitate possunt a Deo representari et cognosci. Deus enim comprehendendo essentiam distincte omnia cognoscit consecutive. Hoc probatur distinctione 39 articulo 1 et etiam propter distincte representari non debet poni pluralitas talis hic. Ibi articulo 2 questione 3.”* Ivi pp. 735.

perfettamente compresa dall'intelletto divino³⁴⁹.

Le idee non sono relazioni di imitabilità

Per dimostrare che non c'è alcuna necessità di porre relazioni ideali per conoscere le creature, Baconthorpe riassume e sintetizza alcune argomentazioni scotiane che si possono trovare nella *Reportatio* del teologo francescano alla distinzione trentasei: in questo modo il teologo carmelitano si ricollega alla posizione di Duns Scoto che aveva criticato le posizioni di chi, come Enrico di Gand, aveva sostenuto che le idee, essendo relazioni di imitabilità, sarebbero necessarie per conoscere e comprendere le creature distintamente.

Baconthorpe osserva che per il teologo francescano³⁵⁰ un oggetto può essere

³⁴⁹“*Et si arguatur ad distincta cognita preexigitur distincta ratio cognoscendi, quia idem in quantum idem semper natum est facere idem II Physicorum textu commenti 53, dico quod ad cognoscendum aliquid tamquam per se et principale cognitum preexigitur distincta ratio eius, quando autem aliquid cognoscitur distincte consecutive solum, quia aliquid ad eius perfecte cognitum non requiritur talis distincta ratio representativa precedens, sed sufficit quod illud aliud sit perfecte cognitum.*” Ivi d. 39 q. unica pp. 760-761.

³⁵⁰ “*Contra tamen conclusionem quam tenent istae tres opiniones, scilicet quod istae relationes sint necessariae ad cognitionem habendam de creaturis, arguo sic: si illud per quod obiectum extra cognoscitur (quomodocumque secundum aliquam illarum trium opinionum: sive ut per rationem cognoscendi, sive ut per obiectum cognitum, sive ut per actum cognoscendi) esset limitatum ad illud obiectum cognoscibile, posset eo cognosci distincte sine omni respectu rationis; ergo si illud per quod obiectum extra cognoscitur sit illimitatum ad hoc et ad illud, sicut est essentia divina, potest tam hoc quam illud eo distincte cognosci sine omni respectu rationis ad illa. Antecedens patet in creaturis: quando enim cognosco album per speciem albedinis, non oportet prius illam speciem referri respectu rationis ad album quam cognoscam album per talem speciem, quia tunc numquam possem cognoscere albedinem nisi prius compararem speciem eius ad ipsam : quod est inconveniens, quia tunc actus reflexus praecederet rectum et prius compararem ad absolutum quam illud cognoscerem. Species igitur albi ducit in cognitionem eius sine omni respectu praecedente velsequente ad talem actum. Sive ergo aliquid intelligatur per aliud ut per obiectum cognitum, sive per rationem cognoscendi, sive per actum intelligendi, non oportet prius ad aliud comparari quam illud secundum se intelligatur. Aliter probatur antecedens: essentia enim divina – sive sit ratio cognoscendi se, vel obiectum cognitum, vel actus cognoscendi - ad hoc quod sit principium distincte*

conosciuto da Dio in modo distinto senza necessità di porre alcuna relazione di imitabilità: infatti, quando si conosce qualcosa di bianco per mezzo della sua specie (cioè della sua rappresentazione), non va presupposta la conoscenza del rapporto fra la specie della bianchezza e la bianchezza stessa. In altri termini, affermare che non si può conoscere la bianchezza se non si confronta la sua specie con il bianco in sé è evidentemente assurdo poiché in tal caso l'atto riflessivo (ovvero il rapporto) precederebbe l'atto diretto (la conoscenza di esso). Quindi la specie del bianco conduce alla conoscenza di esso senza necessità di porre alcuna relazione anteriore o successiva rispetto a tale atto. Inoltre ciò che è limitato e ciò che è illimitato non differiscono se non per la presenza o l'assenza di *precisio* (cioè di esclusività): infatti il primo rappresenta solo una cosa determinata e nient'altro mentre il secondo rappresenta qualunque cosa. Ora, il rimuovere l'esclusività da ciò che rappresenta in modo illimitato, essendo ciò una perfezione, non toglie ad esso la capacità di rappresentare ugualmente perfettamente i suoi oggetti così come ciò che rappresenta solo una cosa fa ciò in modo perfetto. Dunque, come ciò che è limitato *ad unum* rappresenta quest'ultimo perfettamente senza necessità di relazioni ad esso, allora anche ciò che è illimitato *ad plura vel omnia*, quale è l'essenza divina, rappresenterà distintamente tutto senza ricorrere a diverse relazioni in rapporto ad essi³⁵¹.

cognoscendi se non requirit respectum rationis ad se, quia actum rectum non praecedit comparativus et reflexus. Consequentia probatur, quia limitatum et illimitatum non differunt nisi secundum praecisionem et non praecisionem. Sicut enim limitatum ad unum praecise determinatur ad unum repraesentandum, ita illimitatum ad plura non determinatur praecise ad unum, sed illimitate repraesentat hoc et illud et quodlibet. Ablatio enim praecisionis ab eo quod illimitate repraesentat, cum sit perfectionis in eo, non tollit ab eo quin aequae perfecte sit ratio cognoscendi illa ad quae est illimitatum - sicut illud quod tantum repraesentat unum est ratio cognoscendi illud. Ergo sicut limitatum ad unum repraesentat praecise illud sine omni respectu rationis ad illud, ita illimitatum ad plura vel omnia, cuiusmodi est essentia divina, perfecte repraesentat omnia sine quocumque respectu rationis determinante ipsam ad illa." Giovanni Duns Scoto, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio 1-A*, vol. II, Lib. I d. 36 p. I q. 1, a cura di A. Wolter e O. Bychkov, Franciscan Institute, New York, 2008 pp. 395. Si veda anche *Reportatio I-B*, molto simile su questo passo: Id., *Reportata Parisiensia. Liber Primus. Dist. I-XLVIII- Liber secundus. Lib. I d. 36. q. 2*, in *Opera Omnia*, t. XXII, a cura di L. Vivès, Parigi 1891 p. 439.

³⁵¹ "Pro ista conclusione, videlicet quod ad hoc quod creature distincte cognoscantur non

Inoltre Baconthorpe, sempre riprendendo e sintetizzando l'argomentazione scotiana³⁵², osserva che una causa equivoca, com'è il caso di Dio, è una *ratio cognoscendi* dell'effetto più perfetta rispetto ad una causa univoca, qual è il caso della creatura, poiché la prima è causa di un'intera specie mentre la seconda lo è di un solo individuo. Ora, se una causa univoca, come un agente naturale, può essere una *ratio distinte cognoscendi* del suo effetto senza alcuna relazione di quest'ultimo al primo (infatti tale causa rappresenta il suo effetto immediatamente senza ulteriori relazioni ad esso), a maggior ragione, ciò accadrà per una causa equivoca che è più vera e perfetta della prima poiché la causa univoca non agisce se non in virtù della prima. Perciò, se una causa equivoca è principio di conoscenza di tutte le cose

*preexiguntur diverse idee probant quidam, Scotus libro I, distinctione 33, quia per illud per quod obiectum limitatum extra representatur potest ipsum obiectum limitatum extra cognosci distincte sine omni respectu preintellecto in tali representativo limitato. Igitur si illud per quod obiectum extra representatur sit illimitatum, potest etiam illimitatum extra cognosci distincte sine hoc quod illud illimitatum preintelligatur diversimode imitabile sive sub diverso respectu ad creaturas. Probant antecedens: quando enim cognosco albedinem per speciem albedinis non oportet prius intelligi speciem albedinis referri ad albedinem antequam cognoscam illam albedinem, quia tunc numquam cognoscerem albedinem nisi prius compararem speciem eius ad ipsam et tunc semper reflexus precederet rectum. Probat consequentia, quia illimitatum et limitatum non differunt nisi per precisionem et non precisionem. Limitatum enim representat hoc precise et nihil aliud. Illimitatum autem hoc et quodlibet aliud. Sed ablatio precisionis ab eo quod illimitate representat cum sit perfectionis non tollit ab eo quin eque perfecte representat ea ad que est illimitatum, sicut illud quod tantum representat unum, ipsum unum perfecte representat, sicut igitur unum limitatum representans perfecte ipsum limitatum representat sine respectu preintellecto in eo ad ipsum sic illimitatum representans et perfecte representabit distincta representata sine diversis respectibus cointellectis ad illa.” Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica.p. 736. Il riferimento alla distinzione trentatré è sicuramente un errore di stampa.*

³⁵² “Secundo probatur eadem consequentia sic: causa non solum univoca sed aequivoca est ratio cognoscendi effectum, et verior et perfectior quam causa univoca, quia causa aequivoca est causa totius speciei: causa univoca est causa solius individui, et ideo non est proprie causa respectu effectus, quia ordo causarum est essentialis, et perfectio univarsi est in speciebus et non in individuis. Sed causa univoca potest esse ratio distinte cognoscendi suum effectum sine aliquo respectu determinante ergo multo magis causa aequivoca, quae est verior et perfectior, quia cum causa univoca non agat nisi in virtute eius, ideo causa aequivoca erit principium cognoscendi omnia sine respectu determinante.” Scoto, *The Examined Report..* d. 36. p. I q. 1 p. 395. Si veda anche la *Reportatio I-B: Id., Reportata..* d. 36. q. 2 p. 439.

senza bisogno di relazioni, Dio non ha bisogno di idee per conoscere le creature³⁵³.

Infine Baconthorpe, sempre riassumendo il testo di Scoto³⁵⁴, osserva che ciò che contiene una pluralità di cose può rappresentare quest'ultime distintamente solo mediante una pluralità di concetti a causa della potenzialità e confusione delle cose stesse. Tale è appunto il caso della conoscenza universale che, contenendo oggetti conosciuti in potenza, non può trovarsi nell'essenza divina che invece contiene ogni cosa in modo attualissimo: dunque essa può in modo distintissimo rappresentare ogni cosa senza concetti intermedi fra essa e le cose³⁵⁵.

³⁵³ *“Item, causa equivoca ex parte sui est perfectior ratio cognoscendi effectum suum quam univoca, quia causa equivoca est causa totius speciei, causa univoca est causa solius individui et non est proprie causa repectu effectus, quia ordo causarum est essentialis et ordo causarum essentialis et perfectio universi consistit in specie non in individuis, sed causa univoca perfecte cognita potest esse distincte ratio cognoscendi suum effectum sine aliquo respectu preintellecto eius ad ipsum, quia ex natura rei ipsa representat suum effectum et ideo statim cum eius natura cognoscitur perfecte, statim sine ulteriori negotiatione intellectus effectus eius cognoscitur.”* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q.unica.p. 736.

³⁵⁴ *“Quarto probatur haec consequentia sic: quod aliquid non possit perfecte repraesentare plura sine determinationibus ad illa, hoc non est nisi vel propter potentialitatem eius in se, secundum Philosophum in IX Metaphysicae, ultimo cap.30 aut propter confusionem eius, quia confuse illa continet. Sed neutrum istorum est in essentia divina, quia de se est actualissima et distinctissima, et ita omnia continet. Ergo sine omni respectu rei vel rationis potest distincte ut primum obiectum intellectus sui omnia suo intellectui repraesentare; et causa omnium istorum est illa quae tacta est distinctione septima, scilicet indeterminatio potentiae activae eius, quae non est ad contradictoria, sed ad disparata. Et haec indifferentia non requirit aliquod determinans ad unum vel aliud, quia indeterminatio activa suae causalitatis ad unum istorum non tollit causalitatem eius respectu alterius disparati, sed tollit praecisionem eius ad illud, et ita potest utrumque aequae ponere in effectum et in esse repraesentato ex illimitatione sua sicut unum illorum”.* Scoto, *The Examined Report..* d. 36. p. 1 p. 397. Si veda anche la *Reportatio I-B: Id., Reportata..* d. 36. q. 2 p. 440.

³⁵⁵ *“Item, quod aliquid continens plura non potest illa distincte representare fine pluribus in eo determinabilibus vel saltem intellectis circa ipsum hoc est propter eius potentialitatem et confusionem. Hec enim est ratio quare in Deo non est, quia scientia universalis continet sua scita in potentia, ut vult Commentator, XII Metaphysice, commento 51. Sed essentia divina continet omnia actualissime, ergo distinctissime potest omnia representare sine determinationibus quibuscumque in eo aut*

In conclusione, Baconthorpe si serve delle argomentazioni scotiane per provare che Dio non abbia bisogno, per conoscere le creature in modo distinto, di ricorrere a relazioni ideali, quali le idee, potendo la divinità rappresentare immediatamente tutte le cose in forza della sua essenza infinita, diversamente da quello che hanno sostenuto teologi come Enrico di Gand.

La distinzione delle idee divine

Baconthorpe ha dunque escluso la necessità di porre relazioni ideali preesistenti per conoscere distintamente le cose: tale posizione, a parere del teologo carmelitano, può essere dimostrata non solo ricorrendo alle posizioni dei maestri di teologia ma anche filosoficamente.

Infatti, secondo Baconthorpe, anche Averroè avrebbe respinto la posizione dei sostenitori di una pluralità di idee intermedie fra l'intelletto divino e le creature conosciute: per il filosofo arabo Dio conoscerebbe sé stesso e tutte le cose sarebbero conosciute in lui in modo consecutivo e distinto senza bisogno di ricorrere a tali idee intermedie³⁵⁶. In altri termini, data l'unità di tutte le idee nell'intelletto divino, quando Dio comprende sé stesso, di conseguenza conosce ogni cosa distintamente in forza della perfezione del suo atto di comprensione senza necessità di presupporre alcuna relazione fra l'intelletto divino e le cose³⁵⁷.

intellectis circa ipsum." Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica p. 737.

³⁵⁶ *Ad hoc enim quod creature distincte cognoscantur preexiguntur modo quo communiter ponuntur distincte idee representative earum, quia ponentes ideas distinctas preexactas, sive ponant eas rationes sive obiecta cognita, ponunt illas mediare inter intellectum divinum distincte cognitum et creaturas distincte cognititas secundum esse suum quod habent extra. Sed opinio ista Commentatoris ponit ex hoc quod Deus intelligit se et omnia adunate et consecutive in intellectu divino sunt creature secundum quodlibet esse sui in esse cognito distincto sine talibus ideis mediantibus inter intellectum divinum et creaturas et in hoc fundatur tota intentio Commentatoris supra, in primo articulo.*" Ivi d. 39 q. unica p. 761.

³⁵⁷ *[...] quod pluralitas idearum non requiritur necessario ad distincte producendum distinctas creaturas et hoc ex parte Dei producentis, quia ut dictum est, stante unitate omnibus modis ex parte*

Inoltre per il teologo carmelitano, come tale pluralità di idee non va presupposta nella mente divina per conoscere in modo distinto le creature poiché basta a Dio la comprensione della sua essenza, così quest'ultima è del tutto adeguata e sufficiente per la produzione delle cose nella realtà³⁵⁸. Infatti, Baconthorpe osserva che, dato che la divinità, comprendendo sé stessa e ogni cosa presso di sé, causa la distinzione delle idee, allora, allo stesso modo, essa può produrre le creature nella realtà³⁵⁹.

Ciò si potrà comprendere anche esaminando quale genere di agente è la divinità. Infatti Baconthorpe osserva che gli agenti virtuali (naturali o intellettuali) possono causare una pluralità di effetti grazie alle potenze passive corrispondenti alla propria causalità agente, a prescindere da ogni differenza presente in sé stessi. Ora, Dio è un agente virtuale intellettuale, dunque in quanto conosce sé stesso e le creature presso di lui, produce le cose mediante distinte potenze a sé corrispondenti senza ricorrere a ragioni ad esso preesistenti. Ma che cosa sono queste potenze passive che “corrispondono” alla produzione creatrice di Dio? Esse sono creature, in quanto hanno dall'eternità una possibilità di esistere che può essere creata da Dio dal nulla: per usare un termine tecnico usato da Baconthorpe, esse posseggono una potenza obbedienziale, ovvero hanno una capacità passiva di essere create dalla potenza divina³⁶⁰.

obiecti intellectus divini, quando se intelligit et omnia adunate ex perfectione istius actus intelligendi qua omnia intelligit adunate consecutive in intellectu divino, causatur distincta cognitio creaturarum et distincte idee.” Ibidem

³⁵⁸*“Secundum quod dico est quod propter productionem earum non requiritur pluralitas, sicut enim Deo ad distincte cognoscendum et representandum quodlibet esse creature sufficit comprehensio sue essentie, ita sibi sufficit illa comprehensio ad distincte producendum. Hoc probatur distinctione 39 articulo 2, conclusione 5.” Ivi d. 36 q. unica p. 737.*

³⁵⁹*“[...] apud Deum eadem potentia que sufficit ad producendum aliqua in esse distincto secundum rationem, sufficit etiam ad producendum illa in esse reali, igitur Deus quantum est ex parte potentie sue productive creaturarum, sicut ex hoc quod intelligit se et omnia adunate causat distinctionem idearum, ita intelligendo se et omnia adunate posset ducere creaturas extra.” Ivi d. 39 q. unica p. 761.*

³⁶⁰*“Uterius dico quod distincta pluralitas non necessario requiritur ad hoc quod distincta producantur in esse distincto. Sicut enim agens virtuale naturale potest diversos naturales effectus producere*

Baconthorpe ha provato che esistono una pluralità di idee ma nello stesso tempo ha negato che esse abbiano qualche utilità nella produzione e nella conoscenza divina delle creature: dunque perché esse esistono? Per il teologo carmelitano, sebbene la pluralità delle idee non sia richiesta dal punto di vista di Dio che conosce e che produce, lo è a causa della condizione degli oggetti rappresentati, conosciuti e prodotti da Dio. Per spiegare la propria posizione, Baconthorpe esamina i vari tipi di agente: agente naturale, agente intellettuale creato e agente intellettuale divino ovvero Dio. Nel primo caso, ovvero l'agente naturale, l'effetto è contenuto in esso virtualmente, come nella causa equivoca, oppure in un certo modo formalmente, come avviene per la causa univoca. Invece nel secondo caso, quello dell'agente intellettuale creato, ovvero l'agente che produce artificialmente, non basta che l'effetto sia contenuto nella sua potenza attiva ma è necessario che ciò che deve essere causato mediante un'arte sia precedentemente presente, come modello, nell'intelletto dell'artefice, affinché il simile sia fatto dal simile come la casa che è nella realtà è fatta sul modello della casa presente nell'anima dell'artefice. Dunque in tali agenti è necessario porre una pluralità di idee in funzione della produzione delle cose. Tuttavia tale evidente imperfezione che caratterizza la potenza intellettiva degli agenti creati, che hanno bisogno di una pluralità di modelli distinti, non può essere presente nel terzo tipo di agente ovvero la potenza divina che è perfetta e da cui bisogna rimuovere tutte le imperfezioni creaturali. Dunque non dobbiamo dunque pensare che Dio abbia in sé necessità di una pluralità di idee per creare o produrre ma questo non significa che Baconthorpe neghi tale pluralità quanto piuttosto che quest'ultima vada, a suo parere, posta solamente a motivo

propter distinctas potentias in quas agit precisa a quacumque alia differentia ex parte producentium, sicut patet de sole respectu luti quem congelat quod unica actione dissolvit glaciem et constringit lutum precise propter distinctam rationem passivam in luto congelato, ita agens virtuale intellectuale potest diversos effectus intellectuales artificiales producere et hoc propter distinctas potentias passivas sibi correspondentes, precisa omni differentia ex parte producentis. Sed Deus non est agens virtuale intellectuale quod est secundum quod intelligit se et omnia adunate habet distinctas potentias sibi correspondentes; ab eterno enim habuit lapis posse esse proprium quo sibi non repugnabat creari ex nihilo et asinus similiter et sic de singulis et iste sunt potentie correspondentes productioni Dei ad extra. Igitur isti effectus distincti possunt a Deo produci et distincte solum propter suas distinctas potentias obedientiales precisa quacumque distinctione in rationibus suis idealibus quas habent apud Deum.” Ivi d. 36 q. unica p. 738.

delle creature che, essendo imperfette, hanno bisogno di *rationes* come modelli per produrre e per conoscere³⁶¹.

Infatti, affermare, come fa Agostino, che gli enti contingenti hanno bisogno di modelli eterni ed immutabili sulla base dei quali essi, nella loro distinzione, sono creati e appresi mediante distinte ragioni significa parlare dal punto di vista della condizione delle creature conosciute e prodotte, non dal punto di vista di Dio, conclusione condivisa anche da Ockham e da Francesco di Marchia³⁶².

³⁶¹*“Tertium quod dico est quod licet non requirat idearum pluralitas ex parte Dei cognoscentis, tamen requiritur propter conditionem cognitorum a Deo et representatorum et productorum, ubi est intelligendum quod in agente per intellectum et artificialiter est aliter quam in agente per naturam. In naturali enim agente sufficit quod suus effectus contineatur in eo virtualiter sicut in causa equivoca vel quodammodo formaliter sicut in causa univoca, ita quod illa continentia formalis attendatur penes unitatem specificam, ut sic simile ex simili generetur; in agente vero artificiali non sufficit quod effectus quodammodo contineatur in potentia activa artificis nec habet ex se unde unicum effectum producat et ideo est necessarium quod res producenda per artem sit prius apud intellectum artificis in sua similitudine ut sit simile ex simili ut domus extra fiat a simili domo in anima. Hec patent VII Metaphysice textu commenti, et forte in agente creato propter indeterminationem et imperfectionem potentie intellective requiruntur tales distincte artes tam ex parte ipsius potentie intellective quam ex parte ipsorum productorum artificialiter seu intellectualiter, sed quicquid est imperfectionis in creaturis debemus amovere a Deo; igitur non debemus ponere quod in Deo precedat distincta representatio seu distincta cognitio creaturarum aliquam necessitatem que se teneat ex parte Dei cognoscentis, representantis et producentis, sed solum propter conditionem creaturarum cognitarum representatarum seu productarum a Deo artificialiter seu rationaliter.”* Ivi p. 739.

³⁶²*“Et hec est imaginatio beati Augustini 83 Questionum, questione 49 vel 72 per aliam cognitionem ubi diffinit quid sunt idee sic dicens: sunt namque idee principales forme vel rationes etc. Et postea subdit ad quid ponuntur subdens que divina intelligentia continentur et secundum eas formari dicitur omne quod oriri et interiri potest et omne quod oritur et incipit, nota propter formari et oriri ponuntur etc., sed formari et oriri se tenent ex parte productorum; igitur ponuntur propter conditionem productorum. Item, hoc patet per rationem Augustini. Probat enim quod necesse est ponere ideas, quia nullus audet negare Deum omnia rationaliter condidisse. Sed absurdum est ut dicit existimare quod eadem ratione condita sit hominum natura qua equus. Singula igitur propriis creata sunt rationibus. Ecce expresse quod ut nature sint create et condite rationaliter propter hoc ponit Augustinus ideas.”* Ibidem.

Questa posizione, oltre ad essere in linea, come abbiamo visto, con quella espressa da Francesco di Marchia (infra p. 200), è condivisa anche da Ockham: “*Sed per prima propositionem «quod Deus intelligit essentiam suam causa est intelligendi illud quod est post essentiam suam», igitur hic est*

Per Baconthorpe, la condizione delle creature prodotte e conosciute richiede una pluralità di idee distinte nella causa che le produce: infatti, dato che l'ideato si dice rispetto all'idea, se l'universale si dice in rapporto all'universale e il particolare al particolare, le creature in quanto partecipano delle idee, ovvero gli *ideata*, saranno fatte per essere rappresentate non solo secondo una ragione universale ma secondo le loro speciali ragioni, dovendosi conoscere come distinte dato che sono tali nella realtà. Perciò occorre che l'essenza divina che conosce le cose non rappresenti tale rapporto solo secondo una ragione illimitata e indistinta ma anche secondo ragioni distinte per specie³⁶³.

Baconthorpe aggiunge che le idee non forniscono a Dio una qualche *ratio producendi* ma sono cause in quanto regole per le creature prodotte e conosciute. Per spiegare come ciò avvenga, Baconthorpe fa un esempio: si può dire che le immagini dipinte su una pergamena siano cause in rapporto alle immagini dipinte dal pittore a loro somiglianza sulla parete ma esse non hanno alcuna causalità in rapporto all'opera in sé poiché sono solo richieste a motivo della stessa cosa dipinta e non a motivo di chi le dipinge³⁶⁴.

aliqua pluralitas. Sed hic non est pluralitas ex parte intellectionis, nec ex parte intellectus, nec ex parte essentiae, igitur ex parte obiecti est pluralitas." Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, Lib. I d. 35 q. 4, a cura di G. J. Etzkorn e F. E. Kelley, Franciscan Institute, New York, 1979 p. 466.

³⁶³ *"Item, hinc est quod epilogando concludit idearum participatione sic ut sit quicquid est aut quo modo est. Ecce propter fieri ponuntur et quare talis conditio artificialiter productorum arguat tales ideas distinctas in producente. Ratio est quia in habitudine omnium qua relativum dicitur ad aliud sive sit relatio secundum rem sive secundum rationem, oportet eius terminum terminare illam relationem in eadem habitudine. Unde II Physicorum vult Philosophus textu commenti 39 quod universale dicitur respectu universalis et particulare respectu particularis, sed representata extra que sunt ideata non solum nata sunt representari secundum rationem illimitatam et indistinctam, puta entis, sed sub rationibus speciebus propriis et tota causa quare oportet ipsa sic distincta cognosci est, quia in essendo extra habent esse distinctum; ergo oportet essentiam representantem tunc non solum representare istam habitudinem sub ratione illimitata et indistincta in representando, sed sub rationibus specie distinctis, ita quod tota ratio illius distincte representationis accipiantur ex parte ideatorum extra "*. Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica p. 740.

³⁶⁴ *"Dico quod nullo modo requiruntur ex parte Dei propter dare sibi aliquam rationem producendi, sed pro tanto dicit Augustinus quod sunt factrices quia sunt regule iuxta quas ordinatur quicquid*

In conclusione, le idee, pur non servendo per la conoscenza e la produzione divina in quanto Dio, essendo perfetto, non ha bisogno di idee, sono da porre nella mente divina in quanto esse sono necessarie per la produzione e per l'intellezione delle creature che, essendo imperfette, hanno bisogno di modelli per operare.

Distinzione di ragione o reale?

Avendo dimostrato che una pluralità di idee va posta solo dal punto di vista delle creature, Baconthorpe passa ad interrogarsi se le idee siano di per sé distinte *ex natura rei* le une dalle altre o lo diventino mediante un atto di comprensione divina cioè mediante una distinzione di ragione. A tale scopo il teologo carmelitano esamina le posizioni dei maestri che sostengono le due posizioni.

Coloro che sostengono che le idee divine siano distinte *ex natura rei*, argomentano che l'essenza divina, in quanto è infinita, o può rappresentare ogni creabile distintamente oppure essa è un modello comune che, in quanto tale, non include le ragioni proprie delle cose creabili. Quest'ultima possibilità comporterebbe tuttavia che l'essenza divina non rappresenti i creabili distintamente, conclusione che appare evidentemente inaccettabile al teologo carmelitano. Dunque non rimane che affermare che l'essenza divina rappresenta ogni singola cosa creabile in quanto tale e dunque Dio, per la sua infinitezza, rappresenta le cose secondo le loro ragioni distinte *ex natura rei*³⁶⁵.

ordinatur, sicut possem dicere quod imagines depicte in pargameno sunt factrices respectu imaginum ad earum similitudinem formatarum in pariete et ligno quando pictor depingit et tamen nullam causalitatem habent respectu operis precise, sed solum requiruntur propter ipsa depicte in pariete et nullo modo propter depingentem, sicut in proposito.” lvi d. 38. q. unica p. 745.

³⁶⁵*“Item, si essentia divina ex illimitatione sua potest representare omnia creabilia distincte aut hoc inquantum ex illimitatione sua est exemplar commune inquantum commune non includo rationes proprias creabilium inquantum proprie et tunc cum commune inquantum commune, non includendo proprium inquantum proprium, non representet proprium, quia in ista ratione commune inquantum commune ut distinguitur contra proprium non representat ipsum; igitur ut sic essentia divina non representat creabilia distincte, hoc est inquantum ex illimitatione sua est sic exemplar commune quod representat proprium inquantum proprium et tunc habetur proprium, scilicet quod essentia*

Inoltre i sostenitori della distinzione reale osservano che la definizione riguardando le cose note per prime, è più perfetta della conoscenza confusa poiché essa concerne cose maggiormente distinte. Perciò la conoscenza definitoria che Dio ha delle singole creature, essendo perfetta (non va infatti dall'imperfetto al perfetto) non può che essere distinta. Ora, tale distinta conoscenza divina non può essere causata da una distinzione nelle stesse creature poiché nulla può essere causato nella scienza divina poiché ciò provocherebbe un cambiamento in Dio. Ora, tale distinzione che procede in chi conosce prima di quella che si può ricavare dalla distinzione degli oggetti, deve essere fondata su ragioni oggettive e rappresentative che precedano naturalmente gli atti distinti di intellesione. Dunque tale distinzione è naturalmente posseduta *ex natura rei* nello stesso conoscente divino: infatti gli spetta per la sua perfezione poiché gli ripugnerebbe ricevere tale distinzione da altro da sé stesso³⁶⁶.

Infine, costoro osservano che si ammette che Dio conosca dall'eternità creature distinte cogliendole in sé stesso. Dunque si possono dare due possibilità: in base alla prima, la pluralità delle idee deriva dell'essenza divina in quanto essa è illimitata e infinita. Perciò, poiché il modo di conoscere segue il modo di rappresentazione, allora Dio conobbe dall'eternità le creature soltanto in modo indistinto ma questa conclusione risulta naturalmente inaccettabile. In base alla seconda possibilità, invece, le idee sono contenute nell'essenza divina che, mediante il suo atto di intellesione, è compresa come comparata in modi diversi a seconda della diversa

divina ex illimitatione representat res distincte et ita ex natura rei est distincta representatio per representationes proprias in quantum proprie et hoc est quod vocamus tales ideas formaliter distingui ex natura rei. “ Ivi p. 742.

³⁶⁶*“Item, illa cognitio que est diffinitio et que est circa prius nota est perfectior cognitione confusa, quia est circa distincta magis, ut habetur I Physicorum, textu commenti 3; igitur cognitio quam Deus habet de asino, quia est perfecta non vadens de imperfecto ad perfectum est distincta et ultra ista distincti in cognitione divina non potest causari a distinctione in ipsis creaturis, quia nihil est causatum in scientia divina a creatura, quia tunc Deus mutaretur, sed illa distinctio que procedit in cognoscente ante illam distinctione que inferri potest ex distinctione obiectorum non potest esse nisi rationibus obiectivis representativis que naturaliter precedunt distinctos actus; igitur ipsa distinctio est naturaliter prehabita ex natura rei in ipso cognoscente et hoc dico competit sibi ex sua perfectione, quia aliunde illam distinctionem accipere sibi repugnat.” Ibidem*

imitabilità che essa ha in rapporto alle creature. Perciò, come l'essere è presupposto per la comparazione, così l'essere distinto lo è per una *distinta comparatio*. Infatti, come l'essenza divina non fonderebbe mai in sé diverse relazioni reali personali se non fosse un ente, così in essa l'essere personale distinto non sarebbe comparato o relativo se non fossero presupposte distinte relazioni. Dunque questi teologi concludono che tale essere nell'essere intellegibile si presuppone distinto *ex natura rei* in vista della comparazione fatta mediante l'intelletto divino³⁶⁷.

Altri teologi, come, secondo Baconthorpe, Enrico di Gand³⁶⁸, rigettano questa posizione ed affermano che fra le idee sussista solo una distinzione di ragione. Si dice che ogni atto che presupponga un oggetto dipenda da esso: ad esempio, una conoscenza che richieda un oggetto secondario, non potrà pensarsi senza quest'ultimo. Dunque, se la creatura, in quanto oggetto, è presupposta per la conoscenza divina, necessariamente seguirà che la conoscenza divina sarà in rapporto di dipendenza dall'oggetto secondario. Ma questo è impossibile poiché Dio non può dipendere da una creatura né presupporla in alcun modo salvo compromettere la perfezione della propria intellezione. Dunque, se l'atto di comprensione divina non può presupporre la creatura, ne consegue che l'intelletto divino porrà i propri oggetti distinguendo gli uni dagli altri mediante una distinzione di ragione³⁶⁹.

³⁶⁷ *“Deus ab eterno per distinctas ideas cognovit creaturas et hoc in se intuendo. Aut igitur ista pluralitas idearum fuit ex parte essentie divine inquantum, scilicet illimitata et infinita, etiam tunc cum modus cognoscendi est secundum modum representandi, igitur Deus tantum cognovit creaturas ab eterno illimitate et indistincte et non distincte. Aut ex parte essentie divine est talis continentia ut actu intelligitur diversimode comparata in diversa imitabilitate et tunc cum sicut esse presupponitur comparationi, ita distinctum distincte comparationi, sicut enim essentia divina numquam fundaret in se diversos respectus reales personales, nisi esset ens, ita numquam in essentia distinctum esse personale comparatum seu relativum nisi presupposita alia distinctione in relationibus. Igitur sequitur quod tale esse in esse intelligibili distinctum presupponitur comparationi facte per intellectum divinum.* “ Ivi p. 741.

³⁶⁸ Gli argomenti non sono stati rintracciati nell'opera di Enrico di Gand.

³⁶⁹ *“Item, omnis actus presupponens obiectum dependet ab obiecto, igitur quod presupponit obiectum secundarium dependet ab obiecto secundario; igitur si obiectum quod est creatura presupponitur cognitioni divine, necessario sequitur quod cognitio divina dependebit ab obiecto secundario.”* Ivi p.

Inoltre, se si considera ciò che non ha l'essere da sé stesso, ne consegue che, se esso è posto in un qualunque essere, esso lo sarà necessariamente mediante un atto di una qualche potenza propria. Ora, la creatura si trova in tale situazione poiché, se è posta nell'essere intellegibile, lo è a causa dell'operazione dell'intelletto divino: ne consegue dunque che le idee sono distinte dall'intelletto divino in modo logico³⁷⁰.

Di fronte a queste posizioni alternative, Baconthorpe, per trattare il problema della distinzione delle idee divine, si serve del concetto di relazione di ragione ma lo fonda *ex natura rei*, operazione che aveva già compiuto per affrontare il problema della distinzione degli attributi divini. In tale luogo, utilizzando la distinzione virtuale teorizzata da Tommaso d'Aquino³⁷¹, il teologo carmelitano sostiene che, sebbene attributi come la saggezza, la bontà, la verità siano una cosa sola in Dio differendo in quest'ultimo solo di ragione e non realmente, la loro *ratio* non dipende solo dal ragionamento del soggetto che li concepisce ma sia legata anche alle proprietà stessa della cosa concepita ovvero, in questo caso, di Dio. Infatti la perfezione

743.

³⁷⁰*“Secundus articulus, ubi dicunt quidam, Henricus, quod idee distinguuntur per intellectum et hoc sic: illud quod nullum esse habet de se in quocumque esse ponitur, necessario ponitur in illo esse mediante aliquo actu alicuius potentie proprie, sed creatura de se est huiusmodi; igitur si ponatur in esse intelligibili hoc est intellectus.” Ibidem*

³⁷¹*“Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. “Tommaso d'Aquino, *Super libros Sententiarum*.. Lib. I d. 2 q. 1 a. 3 co.*

Per Tommaso la distinzione fra gli attributi non esprime una distinzione in Dio ma solo fra le ragioni o i modelli di conoscenza impiegati dall'essere umano per descrivere la divinità e perciò essa è di ragione. L' essere umano, avendo una conoscenza limitata, può conoscere Dio, che è infinito, solo mediante l'analogia ovvero tramite la creazione: ora, pur essendo ogni concetto che l'uomo ricava dalla creazione insufficiente per conoscere Dio, esso esprime comunque un aspetto della perfezione divina dato che le perfezioni creaturali derivano dalla divinità. Hoenen, *Divine Knowledge*.. p. 36.

divina comporta che ciascuno di questi nomi di cui parliamo di Dio in rapporto ai suoi effetti creaturali, si dica veramente della divinità a condizione che non si ponga alcuna diversità o molteplicità nella stessa realtà divina. In altri termini, tale pluralità di nomi con cui parliamo di Dio indica che ci sono ragioni formali distinte che corrispondono a distinte rappresentazioni non solo nella nostra mente ma anche nella perfezione divina. Tale soluzione proposta presenta due vantaggi: da una parte, tale distinzione *in esse rappresentativo et respectivo* non compromette la semplicità di Dio, dall'altra il fatto che sia *ex natura rei*, pur assicurando un'oggettività a questi concetti, non toglie che tale distinzione sia di ragione poiché è in rapporto all'intelletto dal quale gli attributi sono rappresentati³⁷².

Alla luce di ciò, il teologo carmelitano, esaminando il problema della distinzione delle idee divine, afferma che quest'ultime sono distinte nello stesso atto di intellesione divina ovvero mediante una distinzione che, pur essendo fondata *ex natura rei*, è di ragione. Infatti Baconthorpe ritiene che una relazione, per essere reale, non solo

³⁷²*"Hec opinio, et quoad distinctionem in esse representativo ex natura rei et in ordine ad intellectum creatum, videtur esse Sancti Thome I Sententiarum, distinctione 2, questione 1, articulo 4 versus finem, ubi postquam est locutus quomodo intellectus noster multas conceptiones facit circa Deum et multa ei nomina imponit et hoc in respectu ad suos effectus eo quod intellectus noster est assuefactus ad creaturas, tamen, ut dicit, si Deus nullam creaturam fecisset vel facturum esset ipse in se esset talis ut possit vere considerari secundum omnes istas conceptiones quas nunc habet intellectus noster ipsum considerando. Ecce, ex parte rei est in ordine ad intellectum nostrum quod Deus vere possit concipi secundum diversos conceptus, et subdit: et sic patet quartum, scilicet quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, sed ex parte ipsius Dei. Ex plena enim perfectione divina convenit quod quodlibet istorum nominum signantium istas conceptiones de Deo vere et proprie dicitur: hoc salvo quod non sit diversitas aut multiplicitas re que Deus est. Ecce, ipse vult hoc salvo quod multiplicitas attributorum non facit in ipsa re Deitatis diversitatem, sed solum dicat ex parte rei distinctas rationes formales signatas correspondentes distinctis conceptibus, sed ista pluralitas non est tantum ex parte intellectus nostri formantis eas, sed ex parte Dei et vere et proprie. De hoc distinctione 34, articulo 4. Ad declarationem huius vie duo sunt declaranda: primum quod distinctio in esse representativo et respectivo in ordine ad intellectum pulchre salvat divinam simplicitatem; secundo, talis distinctio representativa ex natura rei non arguit quod sit relatio realis. Quoad primum, salvatur divina simplicitas, quia multitudo respectiva non tollit simplicitatem, hec est huiusmodi. Quod autem possint esse respectus et tamen ex natura rei et non reales."* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum..* Lib. I d. 2 q. 2 q. unica pp. 157-158.

debba essere fondata *ex natura rei* ma anche *in re*, in quanto la cosa è. Perciò non è necessario che la relazione, che è fondata nella cosa solo in quanto è conoscibile e non in quanto è, sia reale poiché l'essere delle idee è un essere rappresentativo e conoscibile delle creature in Dio³⁷³.

Inoltre, come abbiamo visto, per Baconthorpe le relazioni ideali non vanno poste in Dio, in quanto mediante esse sarebbero prodotte le creature poiché l'essenza divina è da sé stessa principio produttivo sufficiente ma solamente a causa degli stessi oggetti prodotti poiché gli oggetti distintamente rappresentati richiedono necessariamente distinte ragioni rappresentanti che sono quasi loro immagini nel rappresentare e nel misurare³⁷⁴. Infatti, se le idee sono distinte *ex natura rei* fra di loro, ciò accade solo a motivo delle creature pensate e prodotte che, essendo nell'agente intellettuale, sono realmente prima nell'essere intellegibile che in quello prodotto o producibile. Tuttavia, posto che Dio in sé conosce quelle cose in modo consecutivo e distintamente con una comprensione distintissima della sua essenza, allora tutte creature sono presupposte distinte per la loro conoscenza e produzione e dunque si distinguono per ragione³⁷⁵.

³⁷³*“Tertius articulus, ubi est sciendum quod relatio non est realis ex hoc quod fundatur super rem ex natura rei, sed ex hoc quod fundatur in re ut res est ut paternitas super potentiam et similitudo super albedinem. Si autem fundetur in re non ut res est sed ut cognoscibilis, non oportet quod sit realis, hoc probatur distinctione 2 questione 2 articulo 4, sic in proposito, quia esse tale ideale in Deo non est nisi quoddam esse representativum et esse cognoscibile creaturarum.”* lvi d. 38 q. unica p. 744.

³⁷⁴*“Vel posset aliter dici quod illi respectus ideales non ponuntur ibi ut illis mediantebus constituatur essentia formale principium producendi hanc vel hanc creaturam, immo essentia divina ex se ipsa est sufficiens principium productivum, sed solum ponitur, ut obiectum est, propter ipsa producta, quoniam distincta representata necessario requirunt distinctas rationes representantes que sunt quasi imagines earum in representando et in mensurando ut taliter res intelligatur qualiter in tali imagine vel idea representatur et tante perfectionis cognoscatur quante representetur in illa idea, de hoc distinctione 36 articulo 3”. Ibidem*

³⁷⁵*Ex hoc nota rationem quare non possunt distingui a natura rei que inter ceteras hec ratio bona est, quia, ut supra dictum est, si distinguerentur a natura rei hoc esset precise propter conditionem creaturarum cognitarum vel producendarum, que realiter ut apud producentem per intellectum prius sint apud eum in esse intelligibili quam facto vel factibili, sed posita veritate que probatur proxima questione sequente quod Deus in se cognoscit illa in illa comprehensione distinctissime, sed consecutive seu relative ut ita loquar, tunc expresse omnes creature huiusmodi sunt presupposite*

Baconthorpe passa poi a discutere le obiezioni dei critici: ad esempio a chi, dissentendo dalla teoria della distinzione di ragione *cum fundamento in re*, ribatte che la relazione che seguisse una cosa *ex natura rei* sarebbe reale, Baconthorpe replica che ciò sarebbe vero solo se la distinzione delle idee fosse analoga al rapporto fondato mediante il modo attivo e il modo passivo poiché in tal caso avremmo una relazione reale. Se invece la relazione è fondata *ex natura rei* come avviene nel caso del rapporto della misura a ciò che è misurato, allora si avrebbe una relazione di ragione e non reale³⁷⁶.

Per capire che cosa intenda affermare il teologo carmelitano, bisogna premettere che si può parlare di una relazione fondata in modo reale in due modi, o dalla parte del fondante o da quella del fondato. Nel primo modo, ovvero dalla parte del fondante, il fondamento è realmente tale nel caso della sapienza che formalmente in Dio è realmente sapienza e non solo secondo il nostro modo di comprendere mentre nel secondo, dalla parte del rapporto del fondato, quest'ultimo è reale nel rapporto di ciò che riscalda al calore³⁷⁷. Ora, il teologo carmelitano sostiene che sia reale la relazione che è fondata non solo dalla parte del fondante ma anche in rapporto al fondato. Ma il rapporto della misura a ciò che è misurato non è fondato in modo reale in rapporto al fondato e dunque esso risulta di ragione³⁷⁸. Infatti la

distincte representationi et cognitione et productioni earum; igitur." lvi pp. 745-746.

³⁷⁶"*Tunc ad formam dubitationis: quando dicitur quod relatio que sequitur rem ex natura rei est realis, verum est si sequeretur tamquam respectus fundati per modum activi et passivi, contrarium cuius dictum est esse in proposito. Si autem fundatur in re per modum measure ad mensuratum, tunc licet ex natura rei est quod intellectus potest intelligere a parte measure quendam respectum ad mensuratum, tamen iste respectus non est realis relatio, sed rationis tantum et sic est ibi respectus ex natura rei non tamen realis.*" lvi pp. 744-745.

³⁷⁷"*Secundo, ex instantia respondeo sic quod relatio potest fundari modo reali dupliciter: uno modo ex parte fundantis, videlicet quod fundamentum est realiter tale, ut puta sapientia, que formaliter in Deo est realiter sapientia, non secundum nostrum modum intelligendi solum et mensura realiter mensurat et non secundum nostrum modum intelligendi solum; alio modo ex parte respectus fundati sicut respectus calefactivi fundatur super calorem, ut infra magis declarabitur.*" lvi d. 2 q. 2 q. p. 160.

³⁷⁸"*Tunc ad formam argumenti, quando dicitur quod 'si isti respectus fundarentur modo reali quod essent reales', dico quod si fundarentur modo reali, non solum quantum est ex parte fundantis, sed inquantum est etiam ex parte respectus fundati, tunc essent reales, sed in proposito respectus*

misura è formalmente tale per il fatto che è qualcosa di semplice ed indivisibile nel genere della quantità ed essa, per il fatto che si dice relativamente ad un misurato, è di per sé fatta per essere concepita dall'intelletto in rapporto ad un oggetto misurato. Dunque, essa non esprime un relativo reale ma solo di ragione³⁷⁹.

Ben diversa è invece la relazione fra ciò che è attivo e ciò che è passivo. Ciò che è attivo, per il fatto che è tale, comporta una relazione intrinseca al passivo, a prescindere dal rapporto con un intelletto e quindi abbiamo a che fare con una relazione reale. Infatti i due termini sono fra di loro correlati implicandosi a vicenda senza necessità di una valutazione dell'intelletto, analogamente ai casi di "padre" e di "figlio". In altri termini, mentre la relazione fra attivo e passivo o fra padre e figlio è reale in quanto essa sussiste senza un rapporto all'intelletto che la comprende, ciò non accade per la relazione fra misura e misurato, che, essendo fondata sull'essere intellegibile in rapporto all'intelletto, è solo una relazione di ragione³⁸⁰.

Insomma, per Baconthorpe si deve concludere che la relazione fra il conoscente e il conosciuto, essendo analoga a quella fra la misura e il misurato, è una relazione di ragione poiché il rapporto rappresentativo non è fondato in modo reale in rapporto

representativum non fundantur in attributis modo reali quantum est ex parte respectuum fundatorum sicut nec relatio modo measure super mensuram nec attributa ut nata sunt cadere sub apprehensione intellectus." Ibidem

³⁷⁹*"Et ut clare videatur quomodo, est notandum quod mensura est formaliter mensura per hoc quod est quid simplex et indivisibile in genere quantitatis; hoc declaratur distinctione 30, questione 1, articulo 1. Sed mensura ex hoc dicitur relative ad mensuratum, quia ex hoc quod realiter mensurat quantum est ex parte sui nata est, vel saltem possibilis est, concipi ab intellectu in ordine ad mensuratum."* Ivi p. 161.

³⁸⁰*"Et hoc imaginatur quando activum refertur ad passivum vel unum simile ad aliud. Unde hic sunt duo consideranda. Primum est quod activum ex hoc quod est activum importat habitudinem ad passivum intrinsecus ortam. Secundum est quod ex hoc quod est activum natum est, vel saltem possibile est, ipsum intelligi in ordine ad passivum et idem dico de relatione similitudinis et aliis relationibus realibus. Hic manifestum est quod retento primo et preciso secundo inter activum et passivum erit relatio realis. Ad propositum de relatione measure est contrarium quia retento eo per quod mensura est formaliter mensura, scilicet per hoc quod est quid simplex in genere quantitatis, ipsum ut sic non erit vere relativum reale. Ergo erit primo relativum propter intelligibilitatem quam importat in ordine ad mensuratum."* Ibidem

ad un fondato poiché non soddisfa i requisiti per poter parlare di una relazione reale visto che, tolto il rapporto con l'intelletto, nulla rimane della relazione³⁸¹.

Dunque, provato che la relazione fra le idee in quanto ragioni rappresentative e la mente divina segue il modo della misura e del misurato e non quello dell'attivo e del passivo, si conclude che essa, per quanto sia *ex natura rei*, è di ragione e non reale³⁸².

Ci si potrebbe poi chiedere come sia possibile che un essere rappresentativo, o come dice Baconthorpe, "effigiale", quale quello delle idee divine, sia nella divinità, quando Dio ha un essere reale. Il teologo carmelitano ribatte che, se l'essere che

³⁸¹*"Et quia Aristoteles vidit in aliis relationibus quod precisa sua intelligibilitate in ordine ad oppositum nihilominus remanent relativa realia et intelligibilitas in eis nihil faciebat ad relationem realem, ideo habuit pro maxima quod respectus qui fundantur super esse intelligibile in ordine ad intellectum non sunt relationes reales et ex hac maxima concludit quod quia relatio mensurae precise fundatur super esse intelligibile ideo non est realis. Et ex eadem maxima concludo ego principale propositum, scilicet quod respectus attributales ut constituunt distinctum esse representativum sive intelligibile non sunt relationes reales nec universaliter relationes secundum dici orte ex natura rei sunt reales, quia ex prima significatione relativa secundum dici non important relationem, sed solum quia ex natura rei unum eorum natum est intelligi in ordine ad aliud et illud intelligi vocat Aristotelem dici per intellectum."* Ibidem

³⁸²Allo stesso modo, se un rapporto è fondato per il modo dell'unità dove quest'ultima si basi sull'essere rappresentativo della cosa, così che tale esemplarità sia esclusivamente richiesta nel soggetto conoscente in relazione all'oggetto compreso a motivo dell'essere conosciuto, allora non abbiamo una relazione reale e questo è il caso delle idee divine. Infatti, se invece per conoscere una pietra, fosse necessario che la pietra fosse fisicamente nell'anima, allora fra il conoscente e il conosciuto, sarebbe necessaria una relazione reale come unità. Se invece la pietra è solamente in Dio nell'essere rappresentativo, come corrisponde a verità, non avremmo una relazione reale ma solo di ragione:

"Similiter, si ille respectus fundatur per talem modum unius ubi unitas illa fundetur super esse representativo rei ita quod precise requiratur talis exemplaritas in intelligente respectu intellecti propter cognosci, tunc non est relatio realis. Hec sunt ut dictum est exemplum. Si enim ad hoc quod cognosceremus lapidem oportet lapidem realiter cadere in compositione anime, ut quidam antiqui posuerunt I De anima, textu commenti 25 et 26, tunc inter cognoscentem et cognitum esset relatio realis modo unius; igitur ex opposito, si lapis sit solum in Deo in esse representativo non facit relationem realem." Ivi d. 38 q. unica p. 745.

ha la creatura in Dio, cioè il suo essere ideale, è considerato in quanto è identico con l'essenza divina, esso ha un essere reale, non effigiale. Se invece si considera esclusivamente in quanto è la ragione rappresentativa della creatura, allora il suo essere è solo effigiale, non reale, come l'immagine che appare nello specchio³⁸³.

Infine, Baconthorpe si chiede mediante quale genere di intelletto siano distinte le idee, ovvero tramite un intelletto comparativo, cioè che intende sé stesso in rapporto alle altre cose, oppure mediante uno assoluto che prescinde da esse. I sostenitori dell'intelletto comparativo, come Tommaso d'Aquino³⁸⁴, affermano che l'intelletto divino per prima cosa conosce l'essenza divina per sé stessa, poi la comprende come imitabile dalle creature e infine nel suo intelletto sono distinte le idee ma questa posizione non può essere accettata dal teologo carmelitano che non può accettare che la conoscenza divina dipenda dalle creature. Come Baconthorpe dice nei *Quodlibeta*, le idee sono distinte per mezzo dell'intelletto assoluto dato che, se Dio conosce sé stesso e non si confronta con altro né come oggetto movente né terminante, risulta consecutivamente nella sua intelligenza una distinzione di tutte le cause nell'essere conosciuto. Dunque quest'atto, che sta presso di sé e mediante cui sono distinte le idee, è assoluto mentre le idee che sono distinte sono relative e dunque esse sono distinte senza alcun atto comparativo che preveda o che causi

³⁸³ *“Ad quod dico statim quod si esse quod creatura habet In Deo, scilicet suum esse ideale consideratur quantum ad illud quod est idem identice cum essentia divina sic habet esse reale non effigiale. Si autem consideratur precise in quantum est representativa ratio eius, sic non dicit esse reale, sed effigiale. Verbi gratia: proposito enim quod species lapidis in anima esset realiter essentia anime, se tamen consideratur precise ut ratio representativa lapidem, sic solum habet esse effigiale sicut imago in speculo sic in proposito idee solum in Deo ponuntur propter representare.”* Ibidem.

³⁸⁴ *“Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.”* Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a q. 15 a. 2 co.

la loro distinzione³⁸⁵.

Dunque Baconthorpe respinge una distinzione reale fra le idee affermando che quest'ultime sono distinte, in quanto ragioni rappresentative, dall'intelletto divino che comprende sé stesso e tale distinzione, pur essendo fondata sulla cosa, non è reale ma di ragione sul modello della relazione fra misura e misurato che non può esistere senza il rapporto con un intelletto che la rappresenta. Tale distinzione, che avviene mediante un atto assoluto e non tramite uno che metta in rapporto le creature con l'essenza divina, tuttavia non si dà dalla parte dell'essenza divina che rappresenta le cose come avviene in noi ma solo a motivo delle creature prodotte e conosciute dalla divinità³⁸⁶.

Le natura delle idee

Infine Baconthorpe si chiede se le essenze delle creature abbiano preceduto dall'eternità la loro creazione in modo distinto. Alcuni sostengono che nulla può

³⁸⁵“*Secunda quaestio est qualiter distinguuntur, an per intellectum negotiativum an comparativum, idest per intellectum quo intelligit seipsum in comparatione ad alia a sé. Respondeo quod nec sic nec sic sed per intellectum absolutum; quia ponentes intellectum comparativum aut negotiativum, dicunt quod intellectus divinus primo intellegit essentiam divinam, secundo intellegit se imitabilem a creaturis et tertio in intellectu suo distinguuntur ideae, sed ista positio ponit quod Deus intelligendo se et sistendo in seipso et non comparando se ad aliquid aliud neque aliud obiectum movens neque terminans statim consecutive resultat in intelligentia sua distinctio omnium causarum in esse cognito, huiusmodi autem actus quo in se et circa se sistit in quantum huiusmodi est absolutus, licet illud quod ad ipsum consequitur sit respectivum isto modo. Ergo actus, quo distinguuntur ipsae ideae est absolutus licet ideae ipsae quae sint relativae, ergo. Ideae distinguuntur sine omni actu comparativo praecedente vel causante earum distinctionem.*” Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales*.. Lib. I q. 9 p. 637.

³⁸⁶ “*Ad quartum concedo quod intellectus divinus posset eas distinguere, si non distinguerentur, sed ex perfectione sua iam distinguuntur; quare non oportet. Est tamen intelligendum volenti defendere [sic] hanc viam, ubi multi decipiuntur, quod ista distinctio non est necessario exacta ex parte essentiae representantis et intellectus divini intelligentis sicut est in nobis, sed propter conditionem representatorum; extra hoc probatur distinctione 36, articulo 3, dicto 3.*” Id, *Super quatuor Sententiarum*..., Lib. I d. 38 q. unica p. 744.

essere creato se non si presuppone un essere possibile e distinto prima di essere creato ovvero un essere di essenza mentre per altri la creazione avviene dal nulla.

I sostenitori della prima posizione, che riprende quella di Enrico di Gand, sostengono che Dio fu dall'eterno causa esemplare dell'essenza della creatura rappresentata in modo oggettivo. Ciò può essere provato poiché Dio dall'eterno fu causa esemplare ma un rapporto esemplare non può essere terminato al nulla poiché allora l'atto reale che compete a Dio come causa esemplare, cioè l'atto di comprensione, avrebbe il nulla come termine, cosa che è impossibile, dunque la creatura fu qualcosa dall'eternità³⁸⁷.

Secondo Baconthorpe, anche Riccardo di Conington afferma che ciascuna potenza ha una duplice operazione: una è in relazione a ciò di cui essa è potenza come la potenza di essere è detta in rapporto all'essere possibile, l'altra è in rapporto all'agente mediante il quale essa può essere tratta dalla potenza all'atto. Dunque la potenza mediante cui qualcosa è in sé ed in rapporto a sé è assoluta, mentre la potenza mediante cui è in potenza in rapporto all'agente è relazionale. Ora, l'assoluto è anteriore al relativo: dunque la creatura in sé stessa fu prima qualcosa di possibile nella potenza di Dio agente ma ciò che è possibile si ha dall'eterno, perciò la creatura fu in sé è qualcosa di eternamente possibile³⁸⁸.

Inoltre, secondo Giacomo da Ascoli, nulla detto sull'ente in sé e sul nulla in sé si dice di maggior univocità di quella che troviamo nel genere o nella specie poiché non può esserci una ragione sostanziale unica ed identica per l'ente in sé e il non ente in sé. Ora, c'è una maggiore univocità fra la pietra nell'eternità e quella creata nel tempo e dunque la prima ha qualche realtà. Infatti ciò che si dice secondo

³⁸⁷Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor*.. vol. I Lib. II d. 1 q. 4 pp. 435-436.,

³⁸⁸*Item. Ad hoc arguunt alii, scilicet Conington. Potentia duplicem habet operationem. Unam ad illud, cuius est potentia, sicut potentia essendi dicitur respectu eius; quod est ens possibile; Aliam habet in comparatione ad agens, secundum quam per agens potest deduci de potentia ad actum. Haec distinctio a Avicenna 5 Metaphy. capitulo de potentia, ex qua sic potest argumentari: potentia, qua aliquid est, in se et ad se, est potentia absoluta, potentia qua est in potentia respectu agentis est potentia respectiva: sed absolutum est prius respectivo: ergo creatura in se ipsa primo fuit aliquid possibile, quam fuit possibile in potentia Dei agentis: sed illud possibile habuit ab aeterno: ergo in se fuit aliquid possibile ab aeterno." Ivi p. 436.*

un'unità numerale è di maggiore univocità rispetto a quella del genere o della specie avendo un'unità maggiore ma la pietra conosciuta eternamente e quella prodotta nel tempo si identificano poiché altrimenti la pietra prodotta nel tempo non sarebbe conosciuta dall'eterno³⁸⁹.

Al contrario, secondo Baconthorpe, altri come Goffredo di Fontaines³⁹⁰ contestano queste posizioni affermando che la creazione è dal nulla. Ad esempio si osserva che tale *esse essentiae* che fu eterno debba essere stato prodotto dal nulla poiché non ebbe tale essere formalmente da sé stesso né si identifica con Dio. Essendo tale essere eterno, non ebbe qualcosa prima di sé da cui poter essere generato e così necessariamente fu fatto dal nulla in modo tale che il non essere precedette il suo essere. Ma è impossibile che qualcosa sia creato dal nulla senza una causa agente: dunque questa essenza fu prodotta dall'eterno o almeno avrebbe potuto esserlo, cosa che i sostenitori di questa tesi naturalmente negano. Ciò può essere dimostrato: come Dio può porre qualcosa secondo l'essere di esistenza secondo la ragione della causa agente così egli può porre qualcosa secondo l'essere di essenza mediante la ragione della causa esemplare non avendo l'essenza alcuna ripugnanza all'essere. Dunque la creatura poté essere fatta dall'eterno dal nulla nonostante l'opinione dei sostenitori della tesi precedente³⁹¹. Inoltre se le essenze

³⁸⁹ *“Alii sic, scilicet Iacobus Minor: Nihil dictum de ente in se et totaliter non ente in se dicitur maiori univocatione, quam sit univocatio generis vel speciei, quia entis in se et totaliter non entis in se non potest esse ratio substantialis una et eadem; sed lapis dictus de lapide producto in tempore dicitur maiori univocatione, quam sit generis vel speciei: ergo habuit aliquam entitatem in se. Probatio minoris: quia illud, quod dicitur de aliquo secundum unitatem numeralem dicitur maiori univocationem quam sit generis, vel speciei, quia haec est maior unitas; sed lapis ab aeterno cognitus et in tempore productus est idem numero, quia aliter lapis ille, qui est in tempore productus non esset ab aeterno cognitus: ergo maior est univocatio, quam et c.”* Ibidem

³⁹⁰ La prima argomentazione citata nell'articolo da Baconthorpe (Ivi p. 439) sembrerebbe effettivamente tratta da Goffredo di Fontaines. Si veda *Les Quodlibet Huit, Neuf, Dix*, a cura di J. Hoffmans, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovanio, 1924-1931 p. 193.

³⁹¹ *“Illud esse essentiae, quod habuit ab aeterno fuit factum ex nihilo, quia illam entitatem non habuit ipsa formaliter ex se, nec illa entitas est Deus, et cum sit aeterna, non habuit aliquid prius se, ex quo potuit fieri et necessario sic habuit esse, quod fuit facta ex nihilo, ita quod suum non esse precessit eius esse. Et nunc sequuntur duo contra istam opinionem. Primo, quia cum impossibile sit aliquid*

fossero dall'eterno e l'esistenza fosse nel tempo, allora l'essere di essenza sarebbe prima dell'esistenza: ora, la conseguenza è falsa poiché l'essere di essenza è astratto dagli individui esistenti come fosse qualcosa di comune, altrimenti sarebbero poste le idee in senso platonico. Ora, quello che è astratto da altro, non è precedente ad esso, dunque nemmeno l'essere di essenza³⁹².

Baconthorpe passa a fornire la propria risposta al problema che va nella direzione della posizione di Enrico di Gand ma senza ammettere alcuna realtà alla creatura come possibile. Infatti, per il maestro carmelitano, la stessa creatura che è stata prodotta nel tempo, fu conosciuta dall'eterno. Ora, essa fu prodotta nel tempo distinta da Dio e dunque fu conosciuta dalla divinità come tale, poiché la potenza direttiva (l'intelletto divino) e quella esecutiva (la creazione divina) hanno lo stesso oggetto³⁹³. Inoltre qualunque potenza rappresentante si ponga, è posto anche un rappresentato, almeno nell'essere intellegibile poiché il rappresentante implica una relazione al rappresentato mentre i relativi sono contemporaneamente per mezzo dell'intelletto. Ora, l'essenza divina fu dall'eterno rappresentativa della creatura, dunque quest'ultima fu eternamente nell'essere rappresentato o nell'essere intellegibile. Considerando che tutti i relativi hanno una distinzione poiché la relazione è un'opposizione, allora la creatura non è solo qualcosa di intellegibile *ab*

produci in esse post quam fuit nihil, nec efficiente, sequitur quod ista essentia aeterna fuit producta ab aeterno, cuius contrarium isti dicunt; vel saltem, quod potuit fuisse producta ab aeterno, cuius contrarium isti dicant. Probatio hujus, quia non minus potest Deus constituere aliquid secundum esse existentiae per rationem causae efficientis, quam constituit aliquid secundum esse essentiae per rationem causae exemplaris; nec ex parte creaturae est repugnantia, quare esse essentiae non compatiatur secum esse existentiae, quia essentia nullam habet repugnantiam ad existere: ergo creatura potuit existere in effectu ab aeterno, non obstante quod fuit facta ex nihilo, cuius contrarium dicunt isti." Baconthorpe, *Quaestiones in quatuor.* vol. I Lib. II d. 1 q. 4 p. 439.

³⁹² Ibidem.

³⁹³ "Secundus articulus: Quomodo creaturae habuerunt esse distinctum a Deo ab aeterno? Ubi probo propositum sic: iste idem lapis, qui est in tempore productus, fuit ab aeterno cognitus; sed iste lapis in tempore productus est aliud a Deo, in esse cognito saltem, ergo iste lapis ab aeterno cognitus fuit aliquid aliud a Deo, in esse cognitum saltem. Probatior maior, quia potentia directiva et executiva terminatur ad idem, sicut patet de architecta et domificativa; sed potentia dispositiva, qua Deus disposuit res ab aeterno est intellectus, executiva autem est creativa: ergo ad istum eundem lapidem, ad quem in tempore terminatur creatio, ab aeterno terminabatur Dei cognitio." Ivi p. 440.

aeterno, ma anche qualcosa di distinto da Dio nell'essere intellegibile o rappresentativo. Essa deve essere altro da Dio poiché ciò che formalmente finito e limitato come la creatura in quanto pensata è impossibile che si identifichi con ciò che è formalmente illimitato ovvero Dio, altrimenti limitato e illimitato si convertirebbero a vicenda. Inoltre, se la creatura fosse conosciuta del tutto identica alla stessa conoscenza, seguirebbe che l'intelletto beato non potrebbe vedere la stessa conoscenza divina se non vedesse anche tutti gli stessi oggetti conoscibili a cui essa è destinata ad essere terminata. Analogamente, se la creatura in quanto ha un essere intellegibile nell'essenza divina, non è altro dall'essenza divina in cui è rappresentata, chiunque vedesse l'essenza divina, necessariamente vedrebbe tutte le cose che splendono in essa, cosa che non è sostenuta comunemente³⁹⁴.

Dunque la creatura ha *ab aeterno* un certo essere intellegibile e rappresentativo che è distinto da Dio. Tuttavia tale essere non è né qualcosa di essenziale come ritiene Enrico di Gand né di puramente mentale come la chimera. Per il maestro carmelitano la creatura è dall'eterno qualcosa nell'essere conoscibile e rappresentativo sebbene non abbia alcun essere reale secondo la sua essenza. Infatti le creature furono eternamente nell'essere intellegibile in quanto le idee o le ragioni rappresentative furono in Dio distinte *ab aeterno*. Ciò può essere così spiegato: per poter conoscere le cose in modo distinto, non è richiesto che ci siano diverse cose né da sé a vicenda né da un terzo ma basta la diversità di chi rappresenta, com'è chiaro nel caso del vero, dell'uno e dell'ente che, pur avendo ragioni diverse in cui sono conosciute, non significano diverse cose ma la stessa, seppur in modi diversi. Dunque, affinché le creature siano conosciute in diversi modi da Dio, non è necessario che sia una pluralità reale di cose ed è sufficiente che siano rappresentate in diversi modi nella mente divina³⁹⁵.

Infine Baconthorpe si chiede in che modo le creature poterono avere un essere intellegibile e possibile dall'eterno e spiega che questa non incompatibilità ad esistere è fondata su qualcosa di positivo ovvero sulla possibilità logica data dalla definizione nominale a cui non corrisponde una cosa reale. Dunque per Baconthorpe basta la mera definizione nominale (o possibilità concettuale) per

³⁹⁴ Ibidem

³⁹⁵ Ivi pp. 440-441.

fondare la non incompatibilità di qualcosa ad essere generato. Come il nostro intelletto può produrre un ente di ragione come la proposizione “il nulla è nulla” a cui non corrisponde niente di reale ma solo una definizione nominale e una possibilità dei termini mentre esso non può produrre una proposizione come “il nulla non è nulla” poiché c'è una incompatibilità concettuale, essendo contraddittoria, così Dio può produrre nell'essere conosciuto una creatura che, per quanto non sia possibile in sé stessa, lo è per la possibilità dei termini³⁹⁶.

Conclusioni

In conclusione, possiamo ricapitolare la nostra interpretazione della teoria baconiana sulla conoscenza divina delle idee nelle posizioni fondamentali che sono state esaminate in questo capitolo.

Prima di tutto, per elaborare la propria posizione, il teologo carmelitano parte dal commento di Averroè al dodicesimo libro della Metafisica che sembrerebbe secondo molti contemporanei negare la conoscenza divina delle creature. Baconthorpe dissente da questa interpretazione e ritiene che, anche partendo dai principi averroistici, in base ai quali Dio ha la sua essenza come unico oggetto conosciuto, si possa dimostrare che la divinità conosca anche le cose in sé stesse. Infatti Baconthorpe, in dialogo con la posizione di Averroè che è reinterpretata in modo cristianamente accettabile, ritiene che Dio, per conoscere le creature, non passi dalla conoscenza della sua essenza a quella delle cose ma, conoscendo solamente sé stesso in modo terminativo, colga tutte le realtà create nell'essere conosciuto in modo consecutivo e concomitante in quanto la divinità contiene virtualmente e perfezionalmente il loro essere, nella loro individualità e singolarità³⁹⁷.

Peraltro va osservato che Baconthorpe sembri dare scarsa importanza al problema della conoscenza divina degli individui: il teologo la afferma in forza della

³⁹⁶Ivi p. 442.

³⁹⁷ Come abbiamo visto, questa soluzione è utilizzata da Baconthorpe anche per spiegare la conoscenza, da parte delle sostanze separate, degli enti ad esse inferiori. Infra p. 69.

conoscenza che Dio ha della propria essenza ma non si preoccupa di dimostrarla, al contrario di ciò che aveva fatto Pierre Auriol.

Inoltre, in polemica con i modelli emanazionisti neoplatonici e con la posizione di altri maestri come il confratello Gerardo da Bologna, Baconthorpe non pensa che nella mente divina ci sia un'unica idea come modello di tutte le cose poiché, dato il loro carattere relazionale, tante sono le idee quante le creature rappresentate dalle esse. Tuttavia, anche ammessa tale pluralità di idee, il teologo carmelitano nega che Dio, preso in sé stesso, dato che è perfetto, abbia bisogno di tali ragioni per produrre o conoscere. Infatti, per dimostrare che non ci sia alcuna necessità di porre relazioni ideali per conoscere le creature, Baconthorpe utilizza la posizione scotiana secondo cui un oggetto può essere conosciuto da Dio in modo distinto senza necessità di porre alcuna relazione di imitabilità, come invece avevano insegnato Enrico di Gand e Tommaso d'Aquino.

Pur non servendo per la conoscenza e la produzione divina, a parere del teologo carmelitano, le idee sono tuttavia da porre nella mente divina in quanto esse sono necessarie per la produzione e per l'intellezione delle cose create che, essendo imperfette, hanno bisogno di modelli e regole per operare e conoscere. Quanto alla domanda se le idee siano distinte in modo reale o solo logico, Baconthorpe ritiene, servendosi della tommasiana distinzione virtuale, che la loro distinzione, pur essendo fondata *ex natura rei*, sia di ragione in modo analogo alla relazione fra la misura e il misurato che non può sussistere senza un rapporto con un intelletto che la concepisca.

Infine Baconthorpe ritiene che la creatura sia stata conosciuta come possibile dall'eterno come distinta prima della sua creazione: tale creatura non è meramente di ragione né dotata di una sua realtà ontologica poiché essa si fonda mera definizione nominale (o possibilità concettuale) per fondare la non incompatibilità di qualcosa ad essere generato.

5. Baconthorpe e i teologi precedenti

Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand

In questo capitolo vogliamo esaminare in dettaglio il rapporto di John Baconthorpe con i più importanti maestri precedenti come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand, Duns Scoto e Pierre Auriol. A tale scopo, prenderemo in esame la conoscenza e la valutazione da parte del teologo carmelitano delle posizioni di questi teologi sul problema della conoscenza divina delle creature. Naturalmente l'utilizzo di quest'ultime da parte del maestro carmelitano non è mai neutro o disinteressato ma sempre funzionale alla polemica fra maestri oppure a rafforzare le argomentazioni a sostegno della propria posizione e non a caso frequentemente Baconthorpe ascrive ai maestri argomentazioni che non risultano nelle opere di quest'ultimi.

Abbiamo già incontrato questi teologi durante la nostra esposizione della posizione di Baconthorpe ma non ci siamo dedicati a esaminare il loro ruolo nel pensiero baconiano, a meno che non fosse strettamente necessario per la trattazione della teoria del maestro carmelitano. Tuttavia, adesso è utile studiare ed approfondire il rapporto di Baconthorpe con questi maestri in modo più accurato ed esaustivo.

Partendo da Tommaso d'Aquino, Baconthorpe sembra servirsi frequentemente di argomentazioni tratte da testi tommasiani per rafforzare le proprie argomentazioni in materia di idee divine. Ad esempio, nella distinzione trentacinque del primo libro del commento alle Sentenze, Baconthorpe, per provare averroisticamente che Dio conosca altro da sé, utilizza le argomentazioni della *Summa contra Gentiles* integrandole con riferimenti ad Averroè³⁹⁸.

³⁹⁸ "Secundus articulus, ubi ex propositionibus concessis ab eis probatur contrarium et per consequens eis imponitur falsum et tangit rationes Thome, libro primo Contra gentiles capitulo 50,

Ad esempio Baconthorpe, parafrasando un'argomentazione di Tommaso ³⁹⁹, afferma che, partendo dal concetto generale di causa, si può sostenere che, se Dio è causa di tutto secondo Aristotele e Averroè, allora conoscendo perfettamente sé stesso come causa, conoscerà perfettamente tutti i suoi effetti poiché essi dipendono dalla divinità come causa secondo il loro essere. Ora, Dio conosce perfettamente sé stesso come afferma lo stesso Averroè, dunque conosce ogni causa *quo ad totum suum esse*, cioè comune, specifico e distinto⁴⁰⁰.

Inoltre, sempre seguendo un'argomentazione tommasiana ⁴⁰¹, partendo dal concetto speciale di causa, si può affermare che ogni agente che causa mediante l'intelletto conosce ciò che può agire o produrre *quantum ad eius propria* poiché la

nec dico has demonstrare, sed probare quod Commentator tenet contrarium". Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica p. 716.

³⁹⁹ "Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra dictis aliquatenus patet, et infra plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est. Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae." Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, Lib. 1 cap. 50 n. 2.

⁴⁰⁰ "Primo sic: ex generali ratione cause Deus est causa omnium secundum Philosophum et Commentatorem, tunc sic perfecte cognita causa perfecta cognoscuntur omnes eius effectus quantum ad totum quod in eis est, quia effectus dependet a causa sua perfecta secundum totum esse suum, sed Deus perfecte cognoscit se, ut etiam vult Commentator, ergo cognoscit omnes causas quo ad totum suum esse, scilicet commune et proprium et ita distincte." Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica p. 716.

⁴⁰¹ "Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit in quantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis." Tommaso d'Aquino, *Summa Contra...* Lib. 1 cap. 50 n. 3.

conoscenza di chi conosce determina la forma propria del conosciuto. Ma Dio è causa delle creature mediante l'intelletto coincidendo in esso il suo essere e il suo conoscere come afferma Averroè⁴⁰².

Particolarmente significativo è poi il ricorso, alla fine della distinzione, ad un'argomentazione di Tommaso per spiegare come possa Dio conoscere le creature in modo consecutivo. Il teologo carmelitano afferma di condividere la posizione tommasiana⁴⁰³ secondo cui le creature sono conosciute mediante la comprensione della propria causa perfezionale. Infatti chi conosce la causa perfezionale che contiene in modo intrinseco ogni perfezione, con lo stesso atto conosce distintamente ogni cosa in modo perfezionale (e non formale né efficiente né finale né formale) tanto particolare che universale altrimenti non potrebbe dire di conoscere tale causa⁴⁰⁴.

⁴⁰² *“Item, ex speciali ratione cause, omne causans per intellectum habet cognitionem rei agibilis vel factibilis quantum ad eius propria, quia cognitio cognoscentis determinat formam propriam cogniti. Sed Deus est causa creaturarum per intellectum, cum suum esse sit suum intelligere, ut etiam vult Commentator hic; ergo etc. quod autem moveat per intellectum, Commentator dicit 12 commento 37.”* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica p. 716.

⁴⁰³ *“Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.”* Tommaso d'Aquino, *Summa..* I q. 14 a. 6 co.

⁴⁰⁴ *“Hic non pono propriam opinionem, sed infra, distinctione 39, articulo 1, ubi dicitur quod cognoscit creaturas sicut secundaria obiecta, sed non terminative sed consecutive et hoc infra, articulo 2, conclusione 3, quod non cognoscit eas per diversar rationes exemplares, ut dixit ultima opinio, et sic reliquitur sola opinio Thome que ponit quod cognoscuntur comprehensione sue cause et hoc potest stare mecum accipiendo non efficientem vel finalem aut formalem aut materialem, sed perfectionalem que omnes istas continet. Probo: comprehendens enim causam perfectionalem continentem perfectionaliter omnem perfectionem eodem actu cognoscit omnia perfectionaliter contenta secundum quodlibet esse suum tam particolare quam universale, aliter enim non comprehenderet causam perfectionaliter continentem. Da enim quod cognoscat se solum se ad se et absolute, velut pelagus in se infinitum et non ordine ad contenta secundum quodlibet sui esse, tunc non sequitur comprehendit immo aliquid restat appropriandum. Si ergo Deus cognoscat se ut*

Passando alla distinzione trentasei, Baconthorpe dopo aver spiegato, in polemica con Gerardo da Bologna, che le idee non si identificano con l'essenza divina ma sono le stesse creature conosciute consecutivamente, cita la questione quindici articolo primo della prima parte della *Summa Theologiae* per affermare che esse sono oggetti conosciuti dalla mente divina⁴⁰⁵. Il maestro carmelitano sembra riferirsi, un po' forzatamente, all'affermazione di Tommaso secondo cui l'idea di un'opera compiuta o da compiere si trova nella mente di chi la produce come oggetto conosciuto⁴⁰⁶. Baconthorpe dimostra ciò: le idee sono da porre nell'anima come ragioni rappresentative solo in quanto l'oggetto non può essere nell'anima e risulta quindi assente. Ora, nessuna creatura è assente da Dio quanto alla sua ragione rappresentativa poiché l'essenza divina rappresenta ogni cosa. Dunque le idee sono da porre in Dio non come ragioni rappresentative delle cose ma come *obiecta cognita* che corrispondono a distinti enti esterni⁴⁰⁷.

causam perfectionalem, sequitur quod distincte cognoscit omnia. Hec declaratur distinctione 39. Hoc verbo solvuntur argumenta facta contra Thomam, quando dicitur quod ad cognitionem rei requiritur cognitio causarum intrinsecarum, verum est vel in se vel in comprehensione cause sue perfectionaliter causas intrinsecas continentes. Ad aliud, quando dicitur in causa perfectionali solum cognoscit unitum, non est verum quando causa comprehenditur, quia causa comprehensa cognoscitur in habitudine ad causata secundum quodlibet suum esse et participant ab ea et eadem habitudine qua cognoscitur unum relativorum et reliquum; ergo et causata cognoscuntur secundum quodlibet esse suum." Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica pp. 727-728.

⁴⁰⁵ *"Hec est opinio Thome I parte, questione 15 articulo 1, quod idee sunt obiecta cognita. Ivi d. 36 q. unica p. 731.*

⁴⁰⁶ *"Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu."* Tommaso d'Aquino, *Summa..* I q. 15 a. 2.

Anche se in realtà la posizione secondo cui le idee sono oggetti conosciuti dall'intellezione divina è molto più vicina a quella di Scoto che a quella di Tommaso.

⁴⁰⁷ *"Et probatur ratione sic: idee ut sunt rationes representative non sunt ponende sicut nec species nisi propter absentiam obiecti. Patet III De anima textu commenti 30, quia non potest esse in anima, ideo ponitur species, sed nulla creatura est absens Deo quantum ad suam rationem representativam, etiam per istos, quia essentia representat omnia; igitur non sunt idee ponende ut sunt in Deo rationes*

Conclusa la dimostrazione, Baconthorpe torna a citare Tommaso ⁴⁰⁸ per provare che le idee sono oggetti conosciuti e non solo ragioni rappresentative. Infatti, conoscendo la propria essenza, Dio la conosce obbiettivamente in modo perfetto in sé ed in ogni modo nel quale è conoscibile ma lo stesso conoscibile non è solo in sé ma anche secondo ciò che è imitabile e partecipabile in base ai diversi modi dalle creature, dunque Dio non conosce solo la sua essenza obbiettivamente com'è in sé stessa ma obbiettivamente la coglie come imitabile in diversi modi dalle creature e così le idee stesse sono oggetti conosciuti e non solo ragioni del conoscere. Curiosamente Baconthorpe non sembra preoccupato di essere ricorso alla definizione tommasiana di idea come relazione di imitabilità, in modo del tutto incoerente con la propria teoria della conoscenza divina, quasi fosse più importante in questo caso provare che le idee siano gli stessi oggetti conosciuti⁴⁰⁹.

Nonostante il ricorso a numerose citazioni tommasiane (spesso peraltro fittizie o

representative creaturarum, sed creature in Deo non possunt habere nisi duplex esse in intelligentia divina, scilicet vel per modum representativarum rationum, vel per modum obiectorum cognitorum. Sequitur quod sunt obiecta cognita, quod autem sit dare huiusmodi distincta cognita esse correspondentia distinctis entitatibus extra probatur distinctione 39 articulo 1." Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica p. 731.

⁴⁰⁸ *"Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae."* Tommaso d'Aquino, *Summa..* I q. 15 a. 2 co.

⁴⁰⁹ *"Item, principale propositum probat Thomam ibidem sic: cognoscendo essentiam cognoscit obiective eam perfecte in se et omni modo quod cognoscibilis est, sed ipsa cognoscibilis est non solum ut in se, sed secundum quod imitabilis et participabilis secundum diversos modos a creaturis; igitur non solum cognoscit essentiam suam obiective ut in se est, sed etiam obiective cognoscit eam imitabilem diversimode a creaturis et ita ipsa esse imitabilia que sunt idee sunt obiective cognita et non rationes cognoscendi tantum."* Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 36 q. unica p. 731.

non rintracciabili⁴¹⁰), bisogna però osservare che la teoria di Baconthorpe sulle idee divine, negando ogni ruolo alle relazioni di imitabilità, è del tutto incompatibile con quella di Tommaso. Infatti per il teologo carmelitano Dio può conoscere direttamente le creature senza bisogno di relazioni di imitabilità quali sono le idee per Tommaso d'Aquino. In altri termini, per quanto le argomentazioni tommasiane siano presenti nel ragionamento di Baconthorpe, esse giocano un ruolo assai limitato e talvolta decisamente forzato, tutt'al più di mera conferma delle posizioni del maestro carmelitano. Tuttavia esiste una significativa eccezione ovvero il concetto di distinzione logica ma fondata *ex natura rei* che Baconthorpe applica alla distinzione delle idee divine traendola dal commento alle Sentenze di Tommaso dove viene utilizzata per fondare la distinzione degli attributi divini: essa permette al teologo carmelitano di individuare una via intermedia fra una distinzione reale ed una meramente di ragione.

Passando infine ad Enrico di Gand, autore trattato in modo molto limitato, il rapporto di Baconthorpe appare decisamente più polemico. Pur condividendo con il maestro secolare il rifiuto di una distinzione reale fra le idee divine e, pur ammettendo la necessità di porre una creatura pensata come possibile *ab aeterno* da Dio, il maestro carmelitano non può condividere il forte statuto ontologico che Enrico di Gand attribuirebbe alle idee poiché esso conduce inevitabilmente ad una visione necessitarista della creazione. Se per il maestro secolare occorre porre le idee come essenze eterne, dato che esse sono conosciute eternamente da Dio in quanto la conoscenza divina deve terminare a qualcosa, Baconthorpe replica che questo argomento non convince poiché le creature non sono oggetto di una conoscenza terminativa: la conoscenza divina infatti termina solo a sé stesso *ab aeterno* e le creature sono conosciute solo in modo consecutivo e non terminativo⁴¹¹

⁴¹⁰ Come ad esempio nella distinzione trentacinque all'articolo secondo. Ivi pp. 716-717.

⁴¹¹ *“Quarta conclusio est ista: quod non oportet ponere essentias eternas. Ponuntur enim ab Henrico propter hoc quod ab eterno fuerunt cognite a Deo, sed cognitio Dei non terminabatur ad nihil, sed ista ratio non cogit, quia sicut supra dictum est conclusione prima principali Commentatoris, Deus non sic intelligit creaturas quod speculetur eas in se ipsis, ita quod actus suus terminetur ad illas sicut ad per se speculata, sed intelligit se tantum per creaturas consecutive solum; igitur propter eorum cognosci ab eterno non oportet eas ponere eternas, sed sufficit quod ipse Deus se ipso*

Duns Scoto

Passiamo adesso ad esaminare la valutazione data da Baconthorpe della posizione di Duns Scoto. Come abbiamo già visto, Baconthorpe condivide la visione scotiana secondo cui le idee sono oggetti dell'intellezione divina e apprezza il rifiuto, da parte del teologo francescano, delle relazioni di imitabilità al fine di conoscere le creature in modo distinto. Peraltro bisogna osservare che, per quanto Baconthorpe non lo dichiara esplicitamente, la sua visione della creatura come realtà né di ragione né essenziale ma fondata su una possibilità concettuale ad essere generata secondo la definizione nominale potrebbe avvicinarsi all'esse *diminutum* di Scoto che deve essere *formabile* per poter essere creato da Dio.

Inoltre Baconthorpe dedica particolare attenzione all'esame della posizione scotiana secondo cui Dio avrebbe una conoscenza secondaria delle creature. Riportando la posizione del teologo francescano sul tema, Baconthorpe premette che per Scoto e i suoi seguaci esistono due tipi di relazione di un oggetto conosciuto nei confronti della potenza conoscente: in ragione della causa motrice ed in ragione di ciò che termina l'atto. Ora, la creatura non può essere oggetto dell'intelletto divino né muoverlo in ragione della causa motrice in quanto Dio è più nobile della realtà creata⁴¹². Inoltre, nemmeno in ragione di ciò che termina l'atto, la creatura può essere per sé l'oggetto primario dell'intelletto divino in modo tale che la cosa conosciuta non solo termini l'atto divino ma sia anche richiesta necessariamente per esso, dato che solo l'essenza divina è necessaria per la conoscenza di Dio. Dunque nessuna creatura è necessaria per l'atto di un intelletto infinito poiché, se essa fosse richiesta dall'intelletto divino, quest'ultimo non sarebbe essenzialmente infinito. Baconthorpe tuttavia osserva che Scoto afferma che la creatura può terminare la conoscenza divina come oggetto secondario terminante poiché essa non è necessaria per l'intellezione divina mentre l'oggetto primario è richiesto precisamente per l'atto dell'intelletto divino, è l'unità di misura di quest'ultimo e da

intellegerit ab eterno." Ivi d. 39 q. unica p. 761.

⁴¹² Ivi d. 35 q. unica p. 710.

esso consegue lo stesso oggetto secondario⁴¹³.

Tuttavia Baconthorpe rifiuta che in senso proprio si possa affermare che la conoscenza divina termini realmente (e non metaforicamente) in senso secondario alla creatura. Per Baconthorpe la creatura non può essere in alcun modo l'oggetto che termina l'atto di comprensione divina poiché essa non è richiesta necessariamente per tale atto nemmeno in modo secondario. Se essa infatti fosse richiesta come oggetto terminante, ne seguirebbe che l'essenza divina avrebbe l'essere da sola, cosa assurda poiché, se così fosse, ponendosi due cause dello stesso effetto, una sarebbe superflua e inoltre l'essenza divina non sarebbe

⁴¹³ “*Nec secundo modo potest esse per se obiectum intellectus divini ita quod sit eius primum obiectum et per se primum terminans eius actum, quia obiectum primo terminans actum alicuius potentie necessario exigitur ad actum illum, visio enim et quelibet actio requirit necessario aliquid ad quod terminetur, nulla autem creatura necessario requiritur ad actum intellectus infiniti, quia si aliquid aliud a se requireret, ipsum ex se non esset essentialiter infinitum. Et addit: tamen intelligendum est quod aliquid creatum potest terminare actum intellectus divini tamquam obiectum secundarium terminans, quia obiectum secundarium non necessario coexigitur propter actum, quia non mensurat, sed primum precise exigitur propter actum et ad primum sequitur secundarium et primum solum mensurat actum. Sed ista sunt inconvenientia que sequerentur si creatura terminaret actum intellectus divini, scilicet quod creatura necessario exigeretur ad actum intellectus divini et quod finiret ipsum et mensuraret; igitur etc*”. Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica p. 720.

“*Si vero quaestio intelligatur secundo modo, utrum aliquid aliud a Deo posset terminare actum divinum ut obiectum primo terminans illum actum, dico quod non, quia obiectum quod primo terminat actum alicuius potentiae necessario exigitur ad illum actum, quia visio in visu a quocumque causaretur, etiam Deo adhuc necessario coexigeret aliquid in ratione primi terminantis actum visionis. Nullum autem creatum vel finitum necessario coexigitur ad actum infinitum, quia tunc non esset infinitum sed potentiale sine illo. Ergo nullum finitum est primo terminans actum infinitum. Sed si quaestio intelligatur, utrum aliquid creatum posset terminare actum divini intellectus tamquam obiectum secundario terminans illum actum, quia includitur eminenter in primo terminante illum actum et terminat ratione et virtute primi obiecti primo terminantis actum divinum, sic dico quod potest. Quia tale obiectum non necessario coexigitur ad actum sed magis sequitur et dependet ab actu; non enim se habet huiusmodi obiectum ad actum intellectus divini ut mensura ad mensuratum eius sed e converso*”. Scoto, *The Examined Report...* d. 36 q. 2 pp. 384-385. Si veda anche *Si veda anche Reportatio I-B*, molto simile su questo passo: Id., *Reportata Parisiensia. Liber Primus. Dist. I-XLVIII-Liber secundus*. Lib. I d. 36. q. 2, in *Opera Omnia*, t. XXII, a cura di L. Vivès, Parigi 1891 p. 439.

l'oggetto adeguato della propria intellesione⁴¹⁴.

Per il maestro carmelitano Scoto ha solo dimostrato che Dio conosce le creature ma non prova che esse siano l'oggetto terminante della sua conoscenza. Peraltro, riprendendo Averroè, come abbiamo visto, se Dio conoscesse le creature come termine dell'intellezione, anche solo secondario, il suo intelletto ne sarebbe umiliato dalla conoscenza di oggetti tanto infimi come le creature⁴¹⁵. Per Baconthorpe, invece non si richiede, come oggetto conosciuto terminante, alcuna creatura per la conoscenza divina poiché l'essenza divina è l'oggetto adeguato dell'intellezione divino da cui segue la conoscenza delle altre cose in modo risultativo in quanto nell'essenza divina sono contenute le perfezioni di tutte le cose: ciò comporta il venir meno della possibilità di una conoscenza secondaria delle creature⁴¹⁶.

⁴¹⁴ *“Preterea, falsitas huius apparet ex ratione qua ipsemet doctor inducit. Dicit enim quod creatura non est primum obiectum terminans intellectum, quia non necessario requiritur propter actum intellectus divini; ergo quod nec modo requiritur propter actum intellectus divini nullo modo terminat actum intellectus divini et per consequens non secundario, loquendo semper de rerum terminare et proprie. Sed creatura nullo modo requiritur propter etc. ergo etc. Probatio huius primo, quia Deus eque cognoscit non entia sicut entia. Secundo, quia si aliquo modo creatura exigetur ut obiectum terminans vere, sequitur quod essentia divina illum modum propter quem exigetur creatura non habet ex se, quia da quod sic erunt due cause eiusdem effectus quarum altera in res veritate superfluit, sed quod essentia divina illud modum non habeat ex se est impossibile, quia non esset obiectum adequatum respectus sui intellectus; ergo etc.” Baconthorpe, Super quatuor Sententiarum... d. 35 q. unica p. 723-724.*

⁴¹⁵ *“Ad argumenta sua dico quod probant quod Deus cognoscit creaturas et non probant quod in illa cognitione creatura est obiectum terminans secundario, ut prefigit in cognitione probandum, ideo sunt insufficientia. Preterea, iste rationes non excludunt responsionem Commentatoris proterviendo enim semper diceret quod etsi cognosceret ea que sunt extra tamquam obiecta secundaria dum modo tamen faciunt aliquid ad intellectionem eius, puta quod sicut terminus intellectionis sequitur quod saltem secundario vilesceret eius intellectus quod magnum est inconveniens, licet non ita magnum sicut primum qualiter cognoscit creaturas, cum tamen non acquirit notitiam ab eis,” Ivi p. 725*

⁴¹⁶ *“Ex istis tribus potest formari una ratio sic: illud nullo modo requiritur in ratione obiecti cogniti vere terminantis actum quod potest eque cognosci si non sit sicut si sit et quo non posito adhuc habetur aliud obiectum terminans adequatum. Ad cuius cognitionem consecutive aliorum cognitip resultat cognitio et per quandam sequelam, sed sive creatura sit sive non sit, ipsa est cognita et ipsa non posita adhuc habet Deus essentiam tamquam obiectum adequatum ad cuius cognitionem resultat*

In conclusione, il rapporto di Baconthorpe con il teologo francescano è complesso: il maestro carmelitano, da una parte, ha una visione simile della realtà delle idee, oltre a respingere con Scoto la teoria dell'imitabilità ma, dall'altra, rifiuta la conoscenza secondaria delle cose in quanto renderebbe l'intellezione divina dipendente dalle creature in quanto oggetti secondari.

Pierre Auriol

Veniamo ora alla posizione di Pierre Auriol che rappresenta per Baconthorpe un interlocutore particolarmente significativo: non solo il francescano è più vicino cronologicamente al carmelitano rispetto ai maestri precedenti, essendo attivo a Parigi durante gli studi del carmelitano ma non si deve nemmeno dimenticare che anche Auriol aveva avuto un significativo interesse per la posizione averroistica sul problema della conoscenza divina, interesse che potrebbe aver spinto Baconthorpe ad approfondire la posizione di Averroè.

Baconthorpe riassume in modo corretto la posizione di Auriol anche riportando di prima mano sezioni della seconda questione della distinzione trentacinque del primo libro del commento del maestro francescano. Baconthorpe, sintetizzando le posizioni del maestro francescano, afferma che per quest'ultimo Dio non conosce le creature con un atto apprensivo che giunga ad esse ma solo in modo denominativo: infatti Dio, in cui ogni cosa esiste in modo eminente, conosce solo sé stesso e da tale conoscenza sono denominati gli enti partecipati che sono compresi senza diventare oggetti terminanti l'intellezione divina. Infatti per Auriol l'intelletto si dice terminare ad una pietra quando esso ha di quest'ultima un concetto intenzionale mediante cui viene compresa la pietra che esiste nella realtà. Ora, posto che la pietra presa in sé stessa non ha un tale essere intenzionale nell'anima ma solo uno reale in senso eminente, ne consegue che, se essa è compresa dall'intelletto, allora ogni particolare pietra esistente è conosciuta in modo

cognitio creaturarum in intellectu divino, consecutive, ut deductum est, sequitur ergo quod creatura nullo modo, et per consequens non secundario, est obiectum terminans cognitionem divinam, lvi p. 724-725.

denominativo e non terminativo. Infatti, dato che quest'essere intenzionale non si trova nella mente divina, se le creature non fossero conosciute in modo denominativo, esse non sarebbero affatto conosciute nel loro essere ⁴¹⁷. In altri termini, l'intelletto divino non considera le cose come sono in sé stesse ma le vede nella stessa essenza divina come in un'immagine che è più nobile delle cose medesime dato che esse sono in Dio, che è tutto l'essere in modo eminente⁴¹⁸.

⁴¹⁷ *"In ista via videtur Aureolus concordare mecum, distinctione 35, questione 2, articulo 2, sed tamen in re totaliter discordat. Negat enim Deum cognoscere creaturas terminative sicut et ego, sed vult per hoc quod Deus non intelligit eas aliquo actu apprehensivo quoquo modo attingente eas, sed solum dicuntur intelligi a Deo denominative, puta quod Deus apprehendendo se sui est tota entitas eminenter ab illa apprehensione denominantur entia participata fore intellecta et stat imaginatio sua in hoc quod lapis extra intelligitur terminative quando primo habet esse in anima secundum esse obiectivum seu prospectum seu intentionale et tunc mediante tali esse intellecto intellectus dicitur ad rem extra terminari. Posito ergo quod lapis simpliciter non haberet esse intentionale in anima, sed reale tantum, si tunc lapis simpliciter esse intellectus, omnes particulares lapides extra essent intellecti denominative, sed non terminative, immo ad istud exemplum sequitur quod non essent apprehensi nec cogniti secundum esse quod habent ins e ipsis. Ablato enim ab eis quod secundum esse intentionale non fuerunt in intellectu, sequitur patenter secundum ipsum quod non fuerunt intellecte nec cognite."* Ivi d. 39 q. unica p. 753

⁴¹⁸ *"Ponatur enim duplex genus oculi, unum quod videt res in se ipsis, aliud quod solum videt per imagines et per hoc illa quorum sunt imagines ille res, licet non cognoscerent res in se tamen cognoscentes equipollenter, immo etiam eminenter si ille imagines essent nobiliores rebus quarum sunt. Sic in proposito, cum intellectus Dei non aspicit res ut sunt in se ipsis, ut dictum est, sed in ipsa essentia divina tamquam in imagine que est nobilior ipsis rebus. Sequitur quod cognoscat eas eminenter et equipollenter et distincte, ut dicit questione sequente, articulo 2, in fine."* Ivi p. 754.

Per Auriol si veda: *"Tertia vero propositio est quod nulla creatura dici potest esse obiectum terminans intellectum divinum, quamvis aequipollenter, immo et eminenter, causatum quodlibet cognoscatur ab ipso. -tum est enim quod, si poneretur duplex genus oculi – unum quidem quod non posset nisi imagines in speculo contueri, et per hoc omnia quorum essent illae imagines aequipollenter cognoscere diceretur, immo et eminenter, si imagines illae nobiliores essent rebus; alterum vero quod ipsas res aspiceret in se ipsis – si sic utique poneretur, nullus [quod primum genus oculi, quod Vb] imagines cerneret, haberet pro obiecto res ipsas, sed potius aliquid aequipollens et eminens. Sed supra declaratum est quod divinus intuitus non aspicit res in se, sed aliquid aequipollens et plusquam aequipollens, videlicet suam essentiam. Igitur id quod prius."* *Scriptum super primum sententiarum*, d. 35, pars 2 p. 23, a cura di C. Paladini in <https://www.peterauriol.net/editions/electronicascriptum/contents/>.

Perciò, dato il rifiuto da parte di Auriol di ogni conoscenza terminativa delle creature, la conoscenza che Dio ha della creatura e di sé stesso si identificano sia logicamente che realmente non potendo la mente apprenderle come cose distinte né l'una senza l'altra. Baconthorpe concorda con Auriol sul rifiuto della posizione scotiana secondo cui la creatura sarebbe l'oggetto terminante in senso secondario dell'intellezione divina poiché altrimenti le creature sarebbero richieste nell'atto di intellesione divina e pone, come il maestro francescano, che Dio abbia solo la sua essenza come oggetto terminante.

Infatti, secondo Baconthorpe, Pierre Auriol avrebbe affermato che nessuna perfezione divina può dipendere da una creatura: ora, se l'intellezione divina terminasse in modo secondario a quest'ultima, dipenderebbe da essa. Infatti, dato che un atto di conoscenza in rapporto ad un oggetto non può permanere senza quest'ultimo, il primo dipende dal secondo. Al contrario, come afferma Aristotele, è necessario che ciò che è perfetto, ovvero Dio, non sia perfezionato da qualcosa di esterno ma ciò accadrebbe se una realtà al di fuori della divinità determinasse necessariamente la sua conoscenza.

Anche se l'argomentazione citata da Baconthorpe corrisponde all'inizio a quella presente in Auriol, essa presenta notevoli variazioni nella seconda parte come si può vedere nelle colonne. Auriol afferma che nessuna perfezione divina può dipendere da una creatura e che, se l'intellezione divina terminasse alle cose nell'essere rappresentativo, essa dipenderebbe da quest'ultime in tale essere. Infatti è impossibile che un'intellezione che termini ad un oggetto rimanga priva di quest'ultimo: dunque non vi è in Dio alcuna conoscenza che termini alle creature nell'essere rappresentativo. Ciò è confermato dato che ogni perfezione presente in Dio sarebbe ugualmente in Dio, anche indipendentemente da ogni essere creaturale, sia esso reale o intenzionale. Ma nessuna intenzione potrebbe rimanere in Dio se non ci fosse l'essere a cui essa termina come oggetto, dunque non ci può essere alcuna intellesione in Dio che termini ad un essere creato.

John Baconthorpe, <i>Super quatuor Sententiarum libros</i> Lib. I d. 39 q.	Pierre Auriol, <i>Scriptum super primum sententiarum</i>, d. 35, pars 2.
---	---

unica.

In primo articulo arguit. Ad hoc impossibile est perfectionis in Deo quod dependeat a non Deo quoquo modo, quia bonorum nostrorum non etc. Sed si intellectus divinus terminaretur ad creaturas secundo quoquo modo intellectio divina dependeret a non Deo; ergo. Probatio minoris: impossibile est enim intellectionem ad aliquod obiectum manere sine illo obiecto et per consequens ab eo dependet et dicit quod hec est demonstratio Aristotelis quod sic possit formari. Primum est necessarium perfectum quod non perficitur per aliquid extra se nec efficienter nec formaliter nec coexigenter, sed hoc esset si aliquid extra se necessario determinaret eius intellectionem. Probo, quia illud aliquod coexistens quoquo modo faciet ad intellectionem, sed intellectio est perfectio intelligibilitatis; ergo.⁴¹⁹

Primo quidem ex perfectione divina. Impossibile est enim aliquid quod sit perfectionis in Deo dependere a non Deo, quia bonorum nostrorum non indiget. Sed si intellectio divina terminaretur ad creaturas positas in esse prospecto, illa intellectio, cum sit quaedam Dei perfectio, dependeret a non Deo, quia ab ipsis creaturis positus in tali esse. Impossibile est enim intellectionem terminatam ad aliquod obiectum manere sine illo obiecto. Ergo nulla intellectio est in Deo quae terminetur ad creaturas positas in esse prospectu, aut ad aliquid aliud a Deo. Et confirmatur, quia omnis perfectio quae est in Deo esset aequae in eo, si circumscriberetur quodcumque esse creaturae, sive reale sive intentionale et diminutum. Cum igitur intellectio, si quae sit in Deo quae terminetur ad creaturas positas in esse intentionali non maneret aequae in eo, si tolleretur huiusmodi esse intentionale, manifeste patet quod nulla talis est in Deo.⁴²⁰

A prescindere da questo problema, ad ogni modo il maestro carmelitano ritiene che

⁴¹⁹ Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica p. 722.

⁴²⁰ Auriol, *Scriptum..* Lib. I d. 35, pars 2 p. 3.

la confutazione di Auriol sia insufficiente: infatti Scotus non sostiene, come crede Auriol, che la creatura termini l'intellezione divina in modo secondario in modo tale che la conoscenza divina dipenda da essa ma piuttosto che l'intelletto divino, in forza della conoscenza dell'essenza divina, passi a conoscere la creatura in modo secondario senza permanere in modo esclusivo presso la propria essenza, affermazione errata per Baconthorpe ma diversa da quella contro cui si scaglia Auriol. Né vale il riferimento di Auriol ad Aristotele poiché per Scotus l'oggetto secondario terminante non perfeziona, al contrario dell'oggetto primario in virtù del quale il *secundarium* è conosciuto. Né le cose create perfezionano l'intelletto poiché Scotus non vuole sostenere che l'intelletto divino termini a queste cose come oggetto primario ed in modo da dipendere da esse nel processo conoscitivo poiché tutta la conoscenza divina è acquisita in rapporto all'oggetto primo e solo in forza di esso, in relazione alle creature⁴²¹. In altre parole, Baconthorpe, pur rigettando la posizione scotiana in quanto ritiene che la creatura non vada ritenuta necessaria per il realizzarsi dell'intellezione divina (infatti l'essenza divina è il suo unico oggetto adeguato a essa) pensa che le argomentazioni di Auriol contro Scotus non siano convincenti.

Tuttavia la critica di Baconthorpe a Auriol non si limita a questo: infatti il carmelitano attacca globalmente la posizione del francescano sulla scienza divina come insostenibile. Tale insostenibilità, per quanto emerga sotto molteplici punti di vista nel testo di Baconthorpe, può essere ricondotta ad un'unica fondamentale critica. Auriol, nel non voler concedere giustamente nulla alla posizione scotiana secondo

⁴²¹ *“Ista reprobatio deficit. Primo, quia nihil probat contra opinantem; opinans enim non vult quod creatura terminet intellectionem divinam; secundario sic quod Dei cognitio dependeat a creatura et pro tanto terminaret secundario, quia intellectus divinus in virtute primi obiecto transit usque ad cognitionem creature et non penitus ultimate sistit circa primum obiectum, sed iste reprobat primum intellectum et non illud secundum, licet sit reprobabile ut patebit distinctione 39; ergo insufficienter. Item, nec valet confirmatio Aristotelis, quia secundarium terminans non perficit, immo solum primum in cuius virtute cognoscitur secundarium, nec movent alia, quia diceret Scotus quod non sequitur si intellectus divinus terminetur ad ista quod propter hoc acquireret scientiam ab iis nisi terminaretur ad ista quod propter hoc acquireret scientiam ab iis nisi terminaretur ad ea sicut ad primum obiectum, quia tota notitia Dei acquireretur respectu obiecti et in virtute eius ab eterno respectu aliorum. “ Baconthorpe, *Super quatuor Sententiarum...* Lib. I d. 35 q. unica p. 723.*

cui l'intellezione divina terminerebbe alle creature come oggetti secondari, ha tuttavia finito, affermando il carattere indiviso della conoscenza divina delle creature, per compromettere la stessa capacità di Dio di conoscere in modo adeguato le stesse creature. Infatti nell'interpretazione di Baconthorpe, il Dio di Auriol non giunge a conoscere davvero le cose in sé stesse poiché ha di esse una conoscenza solo estrinseca e denominativa. E ciò non solo è teologicamente errato ma è anche sacrilego poiché Auriol negherebbe che le creature abbiano nell'intelligenza divina un loro distinto essere intenzionale intaccando così un fondamento della teologia cristiana ovvero la completa conoscenza divina delle creature. Al contrario, Baconthorpe pensa che Dio debba conoscere in modo apprensivo le creature avendo ciascuna creatura eternamente nell'intelligenza divina il suo essere formalmente conosciuto e distinto che corrisponde all'ente in atto nella realtà o solo in potenza. Infatti non è sufficiente, per fondare una piena conoscenza divina delle creature, una mera conoscenza denominativa delle cose in forza della conoscenza di Dio come *tota entitas eminenter*⁴²². Ciò può essere dimostrato: si ponga infatti per assurdo che la nostra anima sia in modo eminente ogni cosa così che essa possa conoscere tutto. Ora, se essa conoscesse sé stessa, ne conseguirebbe che potrebbe conoscere tutte le cose in modo eminente come Auriol sostiene che accada a Dio. Tuttavia, anche in tal caso, occorrerebbe che ogni oggetto conosciuto fosse conosciuto in modo proprio e formale *in esse cognito* così che esso possa essere formalmente denominato come conosciuto secondo l'essere che ha nella

⁴²² *"In ista via videtur Aureolus concordare mecum, distinctione 35, questione 2, articulo 2, sed tamen in re totaliter discordat. Negat enim Deum cognoscere creaturas terminative sicut et ego, sed vult per hoc quod Deus non intelligit eas aliquo actu apprehensivo quoquo modo attingente eas, sed solum dicuntur intelligi a Deo denominative, puta quod Deus apprehendendo se sui est tota entitas eminenter ab illa apprehensione dominantur entia participata fore intellecta et stat imaginatio sua in hoc quod lapis extra intelligitur terminative quando primo habet esse in anima secundum esse obiectivum seu prospectum seu intentionale et tunc mediante tali esse intellecto intellectus dicitur ad rem extra terminari. Posito ergo quod lapis simpliciter non haberet esse intentionale in anima, sed reale tantum, si tunc lapis simpliciter esse intellectus, omnes particulares lapides extra essent intellecti denominative, sed non terminative, immo ad istud exemplum sequitur quod non essent apprehensi nec cogniti secundum esse quod habent ins e ipsis. ab eis quod secundum esse intentionale non fuerunt in intellectu, sequitur patenter secundum ipsum quod non fuerunt intellecte nec cognite."* Ivi d. 39 q. unica p. 753.

realtà. In caso contrario, tale conoscenza delle creature da parte dell'anima sarebbe imperfetta in quanto rimarrebbe qualcosa di sconosciuto ad essa. Ora, ciò che comporta un'imperfezione nella nostra conoscenza non può certamente essere posto in Dio poiché in esso non può esserci alcun spazio per l'ignoranza. Dunque, per Baconthorpe, non è accettabile porre una conoscenza solo eminente delle creature ma è necessario che in Dio ci sia anche una apprensione formale *in esse cognito* della creatura⁴²³.

Porre una conoscenza solo denominativa delle creature comporterebbe infatti una serie di conseguenze estremamente problematiche per la teologia cristiana. Ad esempio è pericoloso negare a Dio una perfezione del nostro intelletto quando invece bisognerebbe fare il contrario ovvero attribuire, rimossa l'imperfezione, le nostre perfezioni intellettuali alla divinità. Ora, è proprio della perfezione del nostro intelletto distinguere nell'essere intenzionale le cose che sono realmente unite e mediante tale essere intenzionale le cose che sono nella realtà sono denominate come conosciute formalmente e non solo in modo eminente. Baconthorpe qui si sta riferendo alle parti della definizione che, per quanto siano unite nel nome, sono poste dall'intelletto mediante l'atto di definizione come distinte nell'essere

⁴²³ *“Propter quod teneo, ut primo probavi, quod Deus vere cognoscit apprehensive creaturas. Secundo teneo quod unumquodque creatum habet in intelligentia divina suum esse cognitum formaliter, ita quod lapis ab eterno habuit esse cognitum et intentionale proprium et formale et distinctum in intelligentia divina secundum quod dicebatur cognita secundum esse suum extra actuale seu aptitudinale et sic de aliis et non solum dicebatur cognita denominative ab illa cognitione qua cognovit se tantum, ut est tota entitas eminenter. Probatio huius, quia posito quod anima nostra esset eminenter omnia ad hoc ut omnia extra cognosceret, ut imaginabantur philosophi, tamen etsi anima cognosceret ipsa, posset dici cognoscere alia eminenter nihilominus ulterius oporteret quod singula cognita essent cognita unumquodque suo proprio modo et formalis in esse cognito, ut sic singula denominatur formaliter cognita secundum esse quod habent extra, alioquin illa cognitio esset imperfecta, immo remaneret aliquod esse creature ab anima non scitum, sed illud quod infert imperfectionem in cognitione nostra et ignorantiam, periculum est ponere in Deo, immo est contra sanctis et philosophos, quia etiam Commentator per totum commentum libri arguit Deum non acquirere scientiam ab extra sicut noster intellectus, quia nolunt concedere quod imperfectio, que inest cognitioni nostre sit in Deo. Et ibidem 37, non vult concedere quod Deus ignoret ea que sunt hic, sed dicit quod est inconveniens; igitur cognitio respectu creaturarum non est solum ponenda in Deo eminens et equipollens, sed formalis in esse cognito.”* Ivi p. 755

intenzionale che denomina formalmente e distintamente le parti della cosa che esistono nella realtà. In altri termini, Baconthorpe accusa Auriol di negare a Dio una capacità propria dell'intelletto umano, cioè quella di distinguere nell'essere intenzionale le cose unite nella realtà: insomma il maestro francescano negherebbe che in Dio ci sia una distinta conoscenza intenzionale corrispondente alla creatura esistente nella realtà, con il paradossale risultato di rendere l'intelletto umano più potente di quello divino⁴²⁴.

Altra conclusione altrettanto inaccettabile, secondo il maestro carmelitano, è affermare che le creature non sono apprese realmente e distintamente da Dio ma che ciò avvenga solo secondo il nostro modo di comprendere. Infatti, se le cose non hanno in Dio il loro distinto essere intenzionale che denomina le cose che sono conosciute formalmente nella realtà, allora si dovrebbe concludere che esse sarebbero conosciute solo in modo eminente mediante denominazione estrinseca, essendo prive di una ragione formale in base alla quale siano apprese e denominate. Si tratterebbe quindi di una relazione puramente estrinseca come quella di destra e di sinistra, non fondata sulla realtà delle cose. Inoltre la posizione di Auriol sembra compromettere la stessa conoscenza di ciò che Dio crea dato che, secondo la Scrittura, le cose furono create da Dio in creazioni distinte e formali⁴²⁵. Si ponga che

⁴²⁴ *Item, periculosum est negare a Deo quod est perfectionis in anima, immo contrarium, ut etiam vult Anselmus, Monologion, capitulo 19, quod quicquid est perfectionis in nobis etc., sed hoc competit perfectioni intellectus nostri quod ea que sunt unita in esse potest sua intelligentia seu intellectione distinguere et ponere ea in esse intentionali seu in esse cognita distincta in suo prospectu, mediante quo distincto esse intentionali seu prospecto ea que sunt extra denominantur cognita formaliter et per consequens secundum eos non eminenter tantum; igitur. Minor patet, licet enim in nomine partes diffinitionis sint unite cum intellectus per actum diffinitionis ponit partes diffinitionis in esse prospectu distinctas in esse intentionali cognito et certum est quod partes diffinitionis ut distinguuntur in anima in esse intentionali et prospecto seu cognito denominant formaliter partes res distincte extra intellectum. Item, patet per alia exempla in I Physicorum, textu commentii 45 de cognitione totius quando sit resolutio in partes et de puero qui primo omnes vocat patrem et post distinguit.* “Ivi p. 756.

⁴²⁵ *Item, periculosum est dicere quod creature non sunt apprehense a Deo in rei veritate nec in rei veritate sunt apprehense distincte, sed solum secundum nostrum modum intelligendi; sed si non habent singula suum distinctum esse cognitum formale in mente divina dominante ea formaliter cognita ut extra, sed solum dicantur cognita eminenter denominatione extrinseca hec sequuntur; ergo. Primum patet de dextro in columna; columna enim in rei veritate non est apprehensa dextra,*

Dio produca cose distinte ed esistenti nella realtà conoscendole in modo eminente: o tale conoscenza eminente di Dio le denomina come formalmente distinte nella realtà oppure non lo fa. In quest'ultimo caso, dato che le creature, a parere di Auriol, sono conosciute da Dio mediante tale conoscenza eminente e denominante, esse non sarebbero apprese dalla divinità nella distinzione formale che hanno in sé stesse: cosa inaccettabile poiché allora Dio ignorerebbe qualcosa dell'essere creaturale: dunque bisogna porre che la divinità denomini le cose come formalmente distinte e non solo denominativamente ⁴²⁶.

Infine, non solo la conoscenza di ciò che Dio ha creato verrebbe intaccato da una conoscenza denominativa delle creature ma anche la stessa dottrina della predestinazione. Poniamo che Dio voglia salvare un certo essere umano: ora, se la divinità conosce quest'ultimo solo in modo denominativo e non apprensivo, ciò non potrà avvenire poiché la volontà divina si porta sempre su ciò che è conosciuto apprensivamente. Ora, se Dio ignora un essere umano avendone una conoscenza inadeguata in quanto estrinseca, non può certamente salvarlo poiché l'atto di predestinazione richiede la collaborazione di conoscenza e prassi⁴²⁷.

immo hoc est falsum. Solum enim est apprehensa dextra secundum nostrum modum intelligendi et causa est, quia non habet formalem rationem per quam nata sit apprehendi et denominandi dextra, sed solum habet illam denominationem extrinsece. Et etiam secundum patet: dextrum enim et sinistrum non apprehenditur in columna distingui in rei veritate, quia non habent formales tales denominationes in rei veritate." Ibidem.

⁴²⁶ "Item, non est tutum negare quod sacra Scriptura ponit Gen. 1, ubi dicitur quod res erat create distinctis et formalibus corporalibus creationibus per 5 dies hoc non oportet negare nisi habuerunt distinctum esse et apprehensum, sic quod distincte et formaliter sic apprehense fuerint et non solum denominative apprehense eminenter; ergo. Probo minorem, nam quando Deus producit eas in distincto esse extra cognoscendo eas eminenter et equipollenter aut cognitio illa eminens denominabat illa fore formaliter distincta extra sicut distincta cognitio lapidis et rose denominat rosam et lapidem forma distincta formaliter extra aut non. Si non, cum per te non sunt cognita a Deo nisi precise per talem cognitionem eminentem denominantem, igitur non cognoscuntur a Deo quantum ad formalem distinctionem quam in se habent, quod falsum est, quia tunc Deus ignoraret penitus aliquod esse creature." lvi p. 757.

⁴²⁷Item, Deus vult me salvandum, sed si solum cognitus sum ab eo denominative, non apprehensive, hoc non erit, quia voluntas ferretur in apprehensum. Confirmatur, quia quod apprehenditur, ut Deus, non est volitum salvari, immo quod apprehenditur, ut non Deus est volitum salvari. Sed Deus non est

Dunque, anche se Baconthorpe è d'accordo con Auriol che l'essenza divina sia l'unico oggetto terminante dell'intellezione divina e che essa sia tutto l'essere in modo eminente, egli non ritiene adeguato parlare di una conoscenza denominativa o connotativa delle creature. In altri termini, per quanto Baconthorpe condivide diverse posizioni con il francescano come il rifiuto di considerare le creature oggetti che terminano la conoscenza divina, l'unicità dell'atto di intellesione divino e il ritenere l'essenza divina come l'unico oggetto terminante, egli rifiuta la sua fondamentale dottrina della conoscenza denominativa delle creature ritenendola non solo erronea ma anche pericolosa per la fede in quanto comprometterebbe un'effettiva conoscenza divina delle creature.

natus simul habere tales contradictorias apprehensiones et tales contradictorias volitiones de quibus hic sit mentio; igitur alia apprehensio hic inde. Assumptum probatur, quia ad hoc quod aliquid fit volitum salvari, oportet iudicari ut salvandum, iudicium enim est in apprehensione, sed Deus non iudicatur salvando, sed aliud; igitur. Confirmatur, quia velle salvari pertinet ad praxim, quia est circa factibile, sed ad praxim currit apprehensio cum velle III De anima, textu commenti 4, 4 libro et questiones de praxim articuli. " Ivi p. 754-755.

6. Il confronto con gli altri maestri parigini

Introduzione

Fino ad ora abbiamo esaminato la posizione di Baconthorpe per come essa emerge prevalentemente nel commento alle Sentenze dove il maestro carmelitano ebbe modo di delineare con chiarezza le proprie posizioni, confrontandosi sia con il testo averroistico sia con le posizioni dei maestri precedenti.

Nelle prime due questioni quodlibetali, discusse fra 1323 e 1325 (la prima fra il 1323 e il 1324 e la seconda fra 1324 e 1325) e dedicate al problema della scienza divina, lo scenario cambia. Baconthorpe non si confronta più con le posizioni dei maestri precedenti ma dibatte con i dottori della sua epoca che sembrano essere fisicamente presenti alle sue questioni. In quest'ultime, il confronto fra Baconthorpe e i suoi interlocutori diventa serrato e difficile da seguire nei dettagli: di conseguenza, l'esposizione del maestro carmelitano perde gran parte della sistematicità che caratterizzava il commento alle Sentenze abbondando ripetizioni e farraginosità.

Non pretendiamo in questo capitolo di riuscire a seguire minuziosamente il dibattito fra il nostro maestro e i suoi interlocutori ma proveremo, più modestamente, a delineare sia alcune significative argomentazioni di quest'ultimi sia le risposte ad esse fornite da Baconthorpe. Nonostante queste difficoltà (o proprio a causa di esse), questi testi testimoniano, quasi in presa diretta⁴²⁸, la straordinaria vivacità dei

⁴²⁸Le questioni potrebbero essere state comunque oggetto di una revisione successione come si potrebbe intuire da un passo del primo quodlibeto: *“Nota, quod volens contrariari alteri debet intrare ad difficultates, quas proponit illi adversarius, et in principalibus et in annexis, et non vacillare hinc*

dibattiti intellettuali della Parigi degli anni '20 e costituiscono una miniera di informazioni per ricostruire il contesto culturale in cui Baconthorpe si muoveva e dibatteva⁴²⁹. Anche in queste questioni naturalmente non dobbiamo aspettarci che Baconthorpe stia presentando un quadro in alcun modo oggettivo delle posizioni dei maestri con cui discute quanto piuttosto utilizzi strumentalmente le obiezioni provenienti dai suoi avversari per definire e riaffermare la propria teoria.

In difesa della conoscenza consecutiva

Nelle questioni decima, undicesima e dodicesima del primo quodlibet⁴³⁰ Baconthorpe si trova a fronteggiare numerose critiche alla propria teoria sulla conoscenza divina delle creature secondo cui Dio conoscerebbe ciò che altro da sé in modo resultativo e non terminativo. Tali critiche sembrerebbero provenire, in prevalenza, da un unico dottore anonimo⁴³¹ che, prima di tutto, vuole negare che

inde. Sed proposui illi multas graves huiusmodi difficultates in studio Parisiensi reportatas. Igitur intret ad eas ut proficiamus, qui est finis replicationis Theologorum." Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales..* Lib. I q. 11. p. 646.

⁴²⁹ Non si può escludere inoltre che queste questioni possano inglobare materiale contenuto nei *principia* che negli stessi anni stavano prendendo progressivamente il posto delle questioni quodlibetali e che erano contrassegnati da accesi dibattiti fra i baccellieri sulle posizioni più in voga in quel momento.

⁴³⁰ Per l'esame delle questioni quodlibetali si seguirà l'edizione di Marasca del 1618: si ricordi che l'editore inverte, rispetto al manoscritto, le questioni undici e dodici. Inoltre alcune brevi sequenze di queste questioni sono rimaste fuori posto. Anche in questo caso un'edizione critica potrebbe, sia pure in misura minore rispetto al commento alle Sentenze, aiutare a chiarire alcuni punti particolarmente complessi. Schabel, *Carmelite Quodlibeta..* p. 530 e pp. 540-541.

⁴³¹ Il maestro carmelitano inizia la q. 10 (Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales..* Lib. I q. 10 p. 639) affermando che alcuni negano che Dio conosca le cose in modo consecutivo e non terminativo e conclude discutendo con un "*iste doctor*" che sostiene che la conoscenza consecutiva comporti quella consecutiva (Ibidem e Ivi p. 644), tesi che viene discussa in tutta la questione. All'inizio della q. 12 (nel manoscritto q. 11) Baconthorpe parla poi di un maestro che rigetta la conoscenza consecutiva sostenendo che l'intelletto divino termini alle creature come oggetti secondari, che la sua posizione corrisponda con quella del carmelitano, che le sue argomentazioni non siano state

sia sufficiente parlare di una conoscenza consecutiva delle creature poiché, a suo parere, essa implicherebbe anche una conoscenza terminativa di quest'ultime.

Ad esempio, se Dio conosce la creatura in modo consecutivo come afferma Baconthorpe, allora la divinità coglie la cosa anche in modo terminativo poiché, come chi conosce è in rapporto intrinseco ad un atto del conoscere, così un'essenza conosciuta al terminare. Ma se Dio, conoscendo in forza della perfezione della conoscenza della propria essenza, conosce in modo resultativo le creature, allora, grazie alla perfezione dell'atto che termina all'essenza divina, la sua intellesione non potrà che terminare ad esse. In altri termini, anche la teoria di Baconthorpe sulla conoscenza consecutiva delle creature implica il terminare ad un oggetto conosciuto⁴³².

Inoltre si pone che l'atto di terminare avvenga in forza di un'intrinseca *ratio* dell'oggetto: perciò o la conoscenza divina è terminata alle creature, e si è raggiunto ciò che si voleva provare, o come ritiene Baconthorpe, solo all'essenza divina. Ora, la posizione di Baconthorpe appare insostenibile in quanto ciò che termina all'essenza divina produce beatitudine ma la conoscenza con cui Dio conosce le creature non può certamente produrla perché la divinità non è beata in forza delle creature ma della contemplazione di sé stessa. Si deve dunque concludere che è necessario porre anche una conoscenza terminativa delle creature da parte di Dio⁴³³.

confutate facendo anche riferimento ad alcune difficoltà sul concetto di assoluto affrontate nella questione decima (Ivi p. 651). Ancora nella questione undicesima (la dodicesima nel manoscritto) Baconthorpe fa riferimento ad "*noviter idem Doctor*" che contesta le sue posizioni attaccando la conoscenza consecutiva (Ivi p. 645). È quindi verosimile pensare che si tratti dello stesso maestro in tutte e tre le questioni.

⁴³² "*Sequitur de secundo articulo, ubi probatur quod Deus cognoscit creaturas resultative; ergo terminative: quia sicut se habet cognoscens ad cognoscere, sic essentia cognita ad terminare. Sed Deus, ut cognoscens ex perfectione cognitionis essentiae resultative cognoscit creaturas: ergo ex perfectione terminationis ad essentiam terminabitur ad illas.*" Ivi q. 10 p. 639.

⁴³³ "*Item terminare est ex intrinseca ratione obiecti. Arguo, aut cognitio Dei terminatur ad creaturas: et habetur propositum, aut ad essentiam divinam, hoc est falsum, quia quae ad essentiam divinam terminatur est beatifica: sed cognitio, qua Deus cognoscit creaturas, non est beatifica* 5

Inoltre la conoscenza consecutiva delle creature differisce dalla conoscenza di ciò da cui essa risulta o a ciò da cui segue ovvero dall'intellezione dell'essenza divina. Ora, se per Baconthorpe la conoscenza delle creature consegue dalla conoscenza dell'essenza divina, allora la prima deve essere distinta dalla seconda. Dunque la conoscenza delle creature e quella dell'essenza divina vanno poste come distinte mentre Baconthorpe sostiene che esse siano colte con un atto unitario in Dio⁴³⁴.

Si osserva poi che Baconthorpe sostiene che la conoscenza delle creature consegua dalla perfezione dell'atto divino che riguarda l'essenza divina ma ciò appare discutibile. Infatti, se si intende con ciò una conoscenza resultativa riferita alla conoscenza divina in relazione alle creature, ciò è chiaramente falso poiché ogni relativo richiede simultaneamente il proprio correlativo: dunque, se la conoscenza divina (così come l'essenza divina) fosse eterna, allora anche le creature lo sarebbero, conclusione chiaramente inaccettabile. Oppure, qualora si voglia dire che tale conoscenza delle creature risulti non come un relativo ma come un assoluto, ovvero qualcosa di dotato di autosufficienza, ciò appare falso poiché dall'assoluto non risulta un assoluto se non mediante una produzione⁴³⁵.

Per Baconthorpe, se si dà un fondamento prodotto, ovvero un accidente non relazionale che fonda una relazione, allora quest'ultima risulta mediante un'azione che termina esclusivamente al suddetto fondamento senza spostarsi sul termine. Allo stesso modo la conoscenza divina termina all'essenza e non si trasferisce sulle creature come oggetti conosciuti, conoscendo consecutivamente quest'ultimi in forza della conoscenza dell'essenza divina. Tuttavia il maestro replica che la

Confessionum, non propter illa sed propter te solum beatus." Ibidem

⁴³⁴ "*Secundo probantur argumenta sua, quod conclusio mea est falsa: quia cognitio resultativa differt ab eo, a quo resultat, seu ab eo, ad quod consequitur, sicut relatio a fundamento per me: sed cognitio creaturarum resultat ex cognitione essentiae: ergo differt: et ita est alia Dei cognitio creaturarum, et alia essentiae.*" Ivi p. 640.

⁴³⁵ "*Item cum dicis, quod ex perfectione actus, qui est circa essentiam divinam, resultat cognitio creaturarum, aut accipis resultationem respectu istius cognitionis divinae in ordine ad creaturam: et hoc est falsum; quia omne relativum coexigit suum correlative: cum igitur cognitio divina sicut essentia sit aeterna, igitur creaturae essent aeternae. Aut resultat ut absolutum, quod non est: quia ab absoluto non resultat absolutum, nisi mediante productione.*" Ibidem

situazione è diversa poiché è differente il caso del relativo e dell'assoluto, cioè della creatura: sebbene infatti il primo risulti perfettamente al fondamento, il secondo non lo fa ed in più richiede una produzione mediante quale sia prodotto nel fondamento. Dunque, essendo la conoscenza delle creature qualcosa di assoluto, essa non può darsi solo mediante una conseguenza: perciò Dio non può conoscere le creature solo in modo conseguente⁴³⁶.

Nella ricostruzione di Baconthorpe, il maestro anonimo non si accontenta di confutare la posizione del maestro carmelitano ma sembra anche a sostenere che Averroè abbia ritenuto che la conoscenza divina sia terminativa in rapporto alle creature: dunque il maestro carmelitano avrebbe frainteso l'intenzione del filosofo arabo traendo da esso un'erronea teoria della conoscenza consecutiva delle creature. In realtà, il tentativo ermeneutico del maestro anonimo, ammesso che Baconthorpe abbia riportato correttamente la posizione, appare assai meno raffinato di quello del maestro carmelitano.

Per il maestro anonimo, Averroè avrebbe sostenuto che le creature sono conosciute da Dio come oggetti della sua arte produttiva: ora, dato che ogni artefice conosce i prodotti che egli realizza, ciò sembrerebbe comportare una conoscenza terminativa delle creature da parte dell'artefice divino. Inoltre la creatura è conosciuta mediante la scienza divina, dunque per mezzo dell'atto intellettuale di Dio. Ora, se la scienza divina è una causa terminata, come dice Averroè nel commento alla Metafisica, allora il filosofo arabo sta sostenendo che le creature siano oggetti di una conoscenza terminativa da parte di Dio⁴³⁷.

⁴³⁶ "Tertio ad illud, quod induxi pro simili, quod sicut producto fundamento resultat ratio actione agentis praecise terminata ad fundamentum et non transeunte super relationem sicut super terminum; sic in proposito cognitio Dei terminatur ad essentiam, et non transit super creaturam, sicut super per se cognitum: immo ex perfectione comprehensionis essentiae resultat cognitio creaturarum. Respondet quod non est simile; quia secus est de absoluto et respectu, licet enim respectus resultet perfecte, fundamentum tamen absolutum non, sed requiritur ulterius productio, qua producat in fundamento, cum igitur cognitio sit aliquid absolutum, non est in rerum natura per resultationem solam. Ideo dicit conditionem negativam, scilicet quod Deus non cognoscit creaturas resultative solum; dicit tamen quod Deus cognoscit creaturas, quae sunt extra se." Ibidem.

⁴³⁷ "Et probat hoc fuisse de intentione Commentatoris, quod scilicet Deus habet creaturas istas

In conclusione, il maestro anonimo, polemizzando con la posizione di Baconthorpe che ammette una conoscenza solo consecutiva delle creature, ritiene non solo che si debba porre un'intellezione terminativa delle cose da parte di Dio affinché quest'ultimo possa conoscerle ma anche che la stessa conoscenza consecutiva implichi quella terminativa.

Abbiamo elencato alcune critiche che il maestro anonimo avrebbe fatto alla posizione di Baconthorpe ma rimane da chiederci quale sia la sua reale identità. Per quanto non appaia facile identificare questa figura, ammesso che Baconthorpe riporti fedelmente le sue argomentazioni, si deve osservare che il maestro carmelitano si lasci sfuggire un dettaglio che potrebbe aiutarci a fare luce sulla sua identità. Baconthorpe afferma infatti che questo dottore ha come maestro un *doctor* che può essere identificato con Egidio Romano poiché egli fa riferimento ad una sua specifica dottrina angelica: dunque si può concludere che abbiamo a che fare con un maestro agostiniano⁴³⁸.

Restringendo il campo, possiamo fare alcune ipotesi senza pervenire ad una risposta definitiva. Sappiamo che i maestri agostiniani attivi a Parigi all'inizio degli anni '20 furono Giovanni Della Lana, Dionigi di Borgo San Sepolcro, Gerardo da Siena e Pagano da Mantova⁴³⁹. Il primo, già baccelliere nel 1316 a Parigi, potrebbe

tamquam quaedam obiecta in arte sua: dicit enim 12 Metaphysicae, Commento 37, quod Deus habet eas arti [sic] similia et 9 Metaphysicae, Commento 19 sed artifex cognoscit artificialia sua; ergo etc. Secundo quia creatura attingitur per scientiam Dei: ergo per intelligere Dei; antecedens patet, 12 Metaphysicae, Commento 51 vel 36 ubi dicit quod scientia Dei est causa terminata.” lvi p. 640.

⁴³⁸ *“Item arguit doctor reverendus istius doctoris: aliquis potest alteri loqui per signa; sed verus Angelus potest causare quosdam characteres res in caelo, quas alius potest videre; ergo Angeli loquuntur: et tamen non habetur in scriptura quod locutio Angelorum sit per figuras scriptas et characteres”.* lvi q. 12 p. 655.

Per l'attribuzione a Egidio Romano di questa posizione si veda: B. Roling, *Angelic Language and Communication* in *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, a cura di T. Hoffmann, Brill, Lovanio, 2012 pp. 239-240.

⁴³⁹Peraltro, come vedremo, Baconthorpe discuterà con quest'ultimo maestro nella prima questione del secondo quodlibeto.

aver conseguito il titolo dottorale fra il 1320 e il 1324⁴⁴⁰ mentre il secondo ottenne il titolo dottorale nel 1324⁴⁴¹. Quanto al terzo, Gerardo da Siena, è da escludere poiché egli lesse le sentenze a Parigi intorno al 1325 e conseguì il titolo solo nel 1330⁴⁴². Infine, quanto a Pagano da Mantova, di cui tuttavia non rimangono opere, sappiamo che ottenne il titolo dottorale da papa Giovanni XXII nel 1322: egli è probabilmente il candidato più verosimile, tenuto conto che sarà citato da Baconthorpe nel secondo libro delle questioni quodlibetalì⁴⁴³.

Di fronte alle critiche, Baconthorpe vuole difendere la validità del proprio modello di conoscenza divina e provare che la conoscenza consecutiva non implica quella terminativa ma che anzi esse sono due intellezioni distinte. Il maestro carmelitano osserva che tutti i maestri negano che Dio dipenda in alcun modo dalla creatura, concedendo solamente che in Dio ci siano relazioni nei confronti delle creature purché non segua alcuna dipendenza del creatore nei confronti di quest'ultime. Con tali premesse, Baconthorpe ha buon gioco a concludere che, se Dio conoscesse le creature come oggetti sui quali si sposterebbe il suo atto intellettuale ovvero in modo terminativo, allora la divinità dipenderebbe dalle cose. Se invece la conoscenza delle creature consegue dalla conoscenza che Dio ha di sé stesso, la divinità non dipenderà dalle creature: di conseguenza, la conoscenza consecutiva è l'unico modello di scienza divina che non comporti una dipendenza della divinità dalle creature⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰[https://www.treccani.it/enciclopedia/dionigi-da-borgo-sansepolcro_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/dionigi-da-borgo-sansepolcro_(Dizionario-Biografico)/)

⁴⁴¹C. Schabel e W. J. Courtenay, *Augustinian Quodlibeta after Giles of Rome in Theological quodlibeta..* p. 557.

⁴⁴² https://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-siena_%28Dizionario-Biografico%29/

⁴⁴³P. Bermon, *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*. Vrin, Parigi, 2007 p. 33.

⁴⁴⁴Su questo problema Baconthorpe osserva che, se qualche oggetto che è per sé infinito termina per sé l'atto infinito, allora è impossibile che qualche altro oggetto termini tale atto poiché se ciò per assurdo avvenisse, il primo non sarebbe infinito. È tuttavia possibile che un oggetto segua o risulti insieme con esso. Alla luce di ciò, il maestro carmelitano trae una importante conclusione: quando Dio conosce dall'eterno la sua essenza infinita, le ragioni di tutte le creature sono contenute nell'intelligenza divina. Ora, non può avvenire che quest'ultime siano conosciute in modo terminativo poiché, se così fosse, l'essenza divina non sarebbe oggetto infinito ed adeguato. Dunque le ragioni

Cerchiamo di comprendere meglio quest'ultimo punto: “dipendere” per la conoscenza divina significa che ciò da cui essa dipende è necessariamente richiesto per la sua esistenza. Ora, poniamo che la creatura termini la conoscenza divina: se quest'ultima non esistesse, allora la conoscenza divina non avrebbe luogo poiché l'atto non può aver luogo senza richiedere il proprio termine per sé. Al contrario, per la conoscenza divina “non dipendere” significa che la cosa da cui non si dipende non è necessariamente richiesta per la sua esistenza. Ora, che esista o meno nella realtà ciò che è conosciuto in modo consecutivo, nondimeno la conoscenza divina rimane in sé perfetta, ossia a prescindere dal fatto che la creatura conosciuta consecutivamente esista o meno, poiché Dio l'ha conosciuta dall'eternità almeno come possibile, conoscendo sé stesso⁴⁴⁵. Bisogna inoltre ricordare che non c'è alcuna ragione per cui la conoscenza divina termini all'oggetto secondario che non è richiesto per l'atto di intellezione divina⁴⁴⁶. L'oggetto primo, ovvero l'essenza divina, è infatti del tutto adeguato e non si dà un altro termine a

delle cose sono oggetti conosciuti in modo resultativo e consecutivo dall'intellezione divina. Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales*..”Lib. I q. 10 pp. 640-641.

⁴⁴⁵*“Sequitur ergo de tertio articulo, ubi primo probatur sic: Omnes negant Deum quomodo dependere a creatura, concedunt enim habitudines Dei ad creaturam, ubi non sequitur dependentia, sed si Deus cognoscit creaturas sic quod sint obiecta, super quae transit cognitio divina tamquam super per se speculata, Deus dependebit a creaturis; sed si cognitio creaturarum consequatur, aut resultet ex hoc quod Deus comprehendendo et sistendo in ista comprehensione sui cognoscit ea, non dependebit: ergo stant simul quod Deus cognoscit creaturas consecutive et non terminative. Probatio minoris: quia ab illo dependet aliquid, vocando dependere necessario coexigere, quo non existente ipsum non est; sed posito quod creatura terminet cognitionem divinam tamquam illud, super quod per se transit cognitio divina, et tamquam per se sistens cognitionem eius ea non existente cognitio Dei non erit; quia actus non potest esse, quin requirat suum per se terminum; et hoc concedit in secundo articulo, licet forte actus posset esse sine obiecto in ratione moventis: ergo et cetera. Probatio secunda partis minoris, per oppositum: Ab illo non dependet aliquid quo non existente nihilominus ipsum erit; sed existente vel non existente eo, quod cognoscitur resultative, nihilominus cognitio divina perfecta erit; sive enim creatura sit, sive non sit, Deus ab aeterno eam cognovit cognoscendo se: igitur et cetera.”* lvi p. 640.

⁴⁴⁶Né vale affermare, per sostenere una conoscenza terminativa delle creature che, se Dio vuole salvare i singoli individui, allora sua conoscenza debba davvero terminare ad essi: infatti Baconthorpe accetta senza problemi che la volontà divina abbia una pluralità di oggetti, a differenza dell'intellezione. lvi q. 12 p. 654.

cui la conoscenza divina termini per sé non essendo esso adeguato al suo atto⁴⁴⁷.

Infine Baconthorpe sostiene, contrariamente a ciò che ritiene il maestro anonimo, che la conoscenza consecutiva delle creature e la conoscenza terminativa dell'essenza divina siano due conoscenze distinte. Infatti i *Sancti* ritengono che Dio conosca sé stesso mediante la sua essenza e che conosca le altre cose per mezzo di ragioni ideali. Ad esempio, Agostino afferma che una è la *ratio* con cui è creato l'uomo, altra è quella con cui è generato il cavallo: ora le *rationes* con cui Dio conosce sé stesso e le creature possono essere logicamente distinte nella divinità e per lo stesso motivo lo sono anche gli atti che corrispondono a tali *rationes*⁴⁴⁸.

Le ambiguità della conoscenza secondaria

Sebbene Baconthorpe preferisca utilizzare il concetto di conoscenza consecutiva per parlare della conoscenza divina delle creature, egli non rifiuta, in modo assoluto, di parlare di una “conoscenza terminativa” per esse purché tale espressione venga disambiguata ed intesa correttamente in senso lato ed improprio.

Quest'ultimo è il caso del termine (cioè la creatura conosciuta) che è ultimo dopo la conclusione di un'azione (ovvero la conoscenza divina), anche se quest'ultima è già terminata a qualcosa di anteriore (ovvero all'essenza divina) da cui questo termine segue come conosciuto. Non è invece accettabile parlare, come fa Temistio, di conoscenza terminativa delle creature in senso proprio ovvero parlare della creatura come termine sul quale si sposta e si ferma l'azione dell'agente, com'è il caso della

⁴⁴⁷*Item ex hoc conceditur, quod primum obiectum per se terminat, quia necessario exigitur ad hoc, quod actus sit: tunc arguo, ex opposito illud nullo modo habet rationem proprie terminantis, quod nullo modo exigitur propter actum; quia ex quo entitas et veritas actus plenissime potest esse ipso non existente, frustra poneretur ad eius terminationem, ut sit, sed sive creatura secundario cognita sit, sive non, vere cognoscitur a Deo cognita essentia sua; ergo, etc. Item actu terminato ad obiectum vere adequatum non est dare alium terminum vere et proprie terminantem: quia da quod sic non esset vere adaequatum respectu illius actus; sed sic est de essentia divina respectu cognitionis suae; ergo nullum secundarium vere et proprie terminat.”* Ivi q. 11 p. 647.

⁴⁴⁸Ivi q. 10 p. 641.

generazione sostanziale o dell'alterazione. Questa distinzione è presente nella Fisica di Aristotele che parla di un fine preso come ultimo che non può essere definito propriamente fine. Ora, se il dottore parla dell'oggetto terminante in senso proprio, allora egli si sbaglia; se invece prende l'oggetto terminante in senso improprio, allora si può ammettere che la creatura sia oggetto terminante in senso resultativo, essendo l'ultima cosa che Dio conosce⁴⁴⁹.

Baconthorpe non si accontenta di difendere la teoria della conoscenza consecutiva ma osserva anche che parlare di una conoscenza in modo secondario delle creature significa parlare in modo equivoco mentre ciò non avviene per la conoscenza in modo resultativo. Infatti parlare di una conoscenza in modo secondario può essere inteso o in rapporto ad oggetto conosciuto in modo secondario, poiché l'intellezione divina si rivolge su di esso come oggetto per sé, o in quanto l'oggetto è conosciuto in quanto è appreso in forza di altro senza che il primo sia direttamente oggetto per sé dell'intellezione⁴⁵⁰.

A parere di Baconthorpe, non è sbagliato affermare che le creature siano oggetti secondari della conoscenza divina ma, per rispondere meglio alle difficoltà, è meglio

⁴⁴⁹ *“Propter solutionem argumentorum est intelligendum, quod terminus terminans vel finis finiens, quod pro eodem habeo, potest accipi dupliciter: uno modo per se et proprie, et sic vocatur finis vel terminus illud super quod transit actio agentis et in quo sistitur et finitur; sic vocatur terminus in generatione substantiali, forma substantialis, in alteratione qualitas, in augmentatione quantitas. Alio modo famose: et sic dicitur finis vel terminus illud, quod est ultimum post actionem finitam, etiam si actio terminetur ad aliquod aliud prius, ad quod ipsum ultimum consequitur. Et sic relatio potest dici terminus, quia producta forma per generationem, ultimum, quod sequitur, est relatio. Haec distinctio potest accipi a Phylosopho 2. Physica. textus commento. 23, ubi dicit quod finis accipitur pro ultimo et pro ultimo nobili, quod acquiritur et subdit, quod ultimum non dicitur finis proprie, nisi sit ultimum nobile. Et dicit quod dicere quod ultimum ut mors esse finem est sermo derisibilis. Sic in proposito, si iste Doctor loquitur de obiecto per se et proprie terminante et sistente sicut imaginabatur Themistius, quod Deus intelligendo se subito transit super creaturam tamquam super obiectum per se terminans, sic cum Commentatore nego, sicut et in precedenti quaestione negavi quod creatura sit obiectum terminans respectu intellectus divini. Si autem loquitur de obiecto terminante famose, sic videtur posse concedi quod creatura resultative cognita est obiectum terminans. Est enim ultimum quod cognoscit Deus; et haec conclusio, scilicet quod terminat resultative quod est improprie et derisorie terminare, sequitur recte inferendo conclusionem ex praemissis Doctoris.”* Ibidem.

⁴⁵⁰Ivi q. 11 pp. 647-648.

utilizzare il concetto di conoscenza consecutiva. In altri termini, parlare di conoscenza secondaria, per quanto non sia in sé sbagliato, espone a notevoli ambiguità ed incertezze ed è meglio servirsi di termini che risolvono molte difficoltà rispetto a ciò che può suscitare dubbi⁴⁵¹. A tale scopo, il maestro carmelitano fa una lunga serie di esempi, prendendo in esame i principali problemi che riguardano la scienza divina, per mostrare in che modo sia preferibile utilizzare il concetto di conoscenza consecutiva per evitare le equivocità e le ambiguità che connotano intrinsecamente l'utilizzo del concetto di conoscenza secondaria in questo campo.

Ad esempio, chiediamoci se la creatura abbia un'essenza eterna, tenuto conto che Dio conosce la prima dall'eternità e che l'intelletto divino debba necessariamente terminare ad un oggetto. Se si risponde che Dio la conosce in modo resultativo conoscendo solo sé stesso, si evita la difficoltà di dover porre delle essenze eterne poiché non segue che le creature debbano esistere necessariamente. Se invece le creature sono conosciute come oggetti secondari, può rimanere il dubbio se esse siano eterne o meno. Infatti, se esse sono conosciute come oggetti in modo secondario senza precisare il senso di secondario, la questione rimane dubbia per l'intelletto e si potrebbe pensare che essi siano da intendere come oggetti eterni a cui termina autonomamente l'intellezione divina⁴⁵².

⁴⁵¹“*Articulo tertio ostendo, quod creaturae sunt secundaria obiecta, tamen melius homo intelligit solutionem difficultatis qualiter Deus scit alia a se per cognosci resultative, vel consecutive, quam per cognosci secundario [...] Item melius est uti terminis, quibus plane solvuntur multae difficultates, quam sub quibus intellectus addiscentis manet dubius, sed sic est hic.*“ Ivi q. 12 p. 652.

⁴⁵²“*Probo: quia si quaeratur, cum Deus ab aeterno intellexerit creaturas, et intellectus suus non potuit terminari ad nihil: quia hoc repugnat omni actui, an creatura terminans fuerit aliqua essentia eterna excepto Deo. Si respondetur quod ab aeterno Deus intellexit creaturas consecutive per hoc, quod intellexit se tantum, vitatur difficultas quod essentiae creaturarum non sunt aeternae et si respondeatur quod sunt cognitae sicut obiecta secundaria: intellectus manet dubius an sint aeternae vel non. Probatio huius: si enim sint cognitae consecutive per cognitionem primae entis tantum, sequitur quod in se non sunt entia; si vero sunt cognitae sicut obiecta secundaria, cum obiectum secundarium sit commune secundum vocem saltem, non solum ad cognitum per cognitionem alterius, sed ad secundum cognitum, quod distinguetur contra primum, et tale secundum quando est cognitum est in rerum natura: ut patet de conclusione, quae est secundarium respectu principii, a quo deducit, et propria passio quando cognoscitur per subiectum, sic intellectus potest manere inter*“

Anche se ci si chiede in che modo l'intelletto divino distingue le idee, utilizzando il termine "resultativo", si evitano difficoltà che si verificherebbero se si usasse il concetto di conoscenza secondaria. Infatti se le idee si distinguono per il fatto che l'intelletto comprende sé stesso, allora esse hanno solamente un essere distinto che è conosciuto in modo consecutivo e perciò l'intelletto non è in dubbio perché è esso stesso a distinguerle. Se si parla invece di oggetti secondari, l'intelletto si può chiedere se essi siano distinti per la natura delle cose o mediante l'intelligenza divina⁴⁵³.

Analoga perplessità si dà se ci si domanda se le idee divine siano distinte mediante un tipo di intelletto che, per conoscere, si ponga in rapporto con altro da sé oppure uno che non ne abbia necessità, Baconthorpe risponde che, usando il concetto di conoscenza consecutiva, si evitano problemi. Infatti, in caso di conoscenza consecutiva, Dio comprende solo sé stesso e questa è un'intellezione semplice senza bisogno di alcuna *negotiatio*. Invece, se si parla di una conoscenza secondaria, si può immaginare erroneamente, come fanno i seguaci di Scoto, un intelletto che si metta in rapporto con altro: esso prima conoscerebbe sé stesso, poi la creatura, poi si paragonerebbe alla cosa conosciuta in modo secondario e da tale comparazione distinguerebbe le idee⁴⁵⁴.

duos sensus secundarii: ergo, etc." lvi pp. 652-653

⁴⁵³ *"Item si quaeratur, quomodo intellectus divinus distinguit ideas, quod dicit Augustinus si respondeatur per resultative, etc. vitatur difficultas: Probo quia si distinguuntur per hoc, quod intellectus divinus comprehendendo se, quod est totum ens, creaturam habent consecutive solum esse distinctum cognitum, non vacillat intellectus, quoniam intellectus distinguit: si dicatur quod sint objecta secundaria, intellectus vacillat an distinguantur per intelligentiam divinam, vel ex natura rei; quia si creaturae incorruptibiles fuissent aeternae, fuissent secundaria entia; et tamen secundum Commentatorem fuissent res aliae a Deo per dependentiam a causa finali."* lvi p. 653.

⁴⁵⁴ *"Item quaeratur an distinguantur per intellectum divinum negociativum, aut simplicem si respondeantur per resultative vitatur etc. Probo: quia distinguantur per hoc quod resultant in esse cognito: quia Deus comprehendit se tantum, haec est simplex intellectio, et nulla negotiatio, sed si respondeatur per secundarium, est negotiatio: quia tunc erit imaginatio quod in primo signo intelligit se, et in secundo creaturam, et in tertio comparat ista cognita adi advicem, et in quarto ex tali comparatione distinguuntur ideas, cum igitur plane certificatur intellectus, quando videt ideas distinguere in intellectione simplici, et magis quam multis circulationibus, videtur quod haec via sit*

Anche di fronte alla domanda se le idee siano richieste come ragioni precedenti e distinte di comprensione dalla parte dell'intelletto divino, cosa che comporterebbe un'imperfezione nella conoscenza divina, si evita ogni problema se si risponde adottando la prospettiva della conoscenza consecutiva delle creature. Infatti ciò che viene conosciuto in modo secondario, come l'accidente in rapporto alla sostanza secondo alcuni, potrebbe richiedere l'intermediazione delle specie rappresentative, conclusione inaccettabile che non si pone nel caso della conoscenza consecutiva⁴⁵⁵.

Infine, se ci domanda con Averroè se la conoscenza divina sia universale o particolare, utilizzare la categoria di resultativo permette di aggirare il problema. Infatti, in tale prospettiva, la conoscenza divina non è universale (sarebbe confusa) né particolare (sarebbe molteplice) ma consecutiva ovvero in forza della conoscenza del primo principio. Al contrario, una conoscenza delle creature intesa in modo secondario espone al rischio di ambiguità poiché il secondario, inteso genericamente, comporta di per sé una conoscenza universale: basti infatti pensare che le conclusioni sono secondarie rispetto ai principi⁴⁵⁶.

certior ed planior quam alia." Ibidem

⁴⁵⁵*"Item quaeratur an ideae requirantur tamquam distinctas rationes comprehendendi praeviae ex parte intellectus divini, quod videntur importare imperfectionem, si per resultative vitantur absurda. Probo: quia si cognoscantur resultative per cognitionem unius primi, patet quod non praexiguntur tamquam mediantes inter intelligentiam divinam et creaturas cognititas, sed si sint cognita secundaria, intelligentia nostra potest vacillare: quia sicut principia cognita habent proprias species representativas mediantes inter intelligentiam et obiectum, et precedentes actum, sic et secundario cognita: ut patet de substantia et accidente secundum alias opiniones, et de intelligentia, quae est habitus principiorum, et scientia, quae et habitus conclusionum, et sic in hoc casu intelligentia potest vacillare."* Ibidem

⁴⁵⁶*"Item si quaeratur an cognitio Dei sic universalis an particularis si respondeatur per resultative, tunc vitantur incommoda. Probo, quia si respondeatur per resultative est sensus quod distincte cognoscuntur per hoc quod Deus comprehendit se tantum, quod est totum ens eminenter, et sic excluditur quod non est cognitio universalis, quia distinte ponuntur cognosci et cognitio universalis est confusa et unica nec particularis, quia non sunt multa per se cognita, sed unum tantum et ideo est tertia species cognitionis inter universalem et particularem, scilicet distincte cogniti per comprehensionem illius, quod est totum ens; sed si respondeatur per secundarium, vacillat intellectus, quia secundarium, in communi acceptum, natum est habere cognitionem universalem,*

In conclusione, per quanto non sia errato parlare di una conoscenza “secondaria” delle creature, il suo utilizzo appare potenzialmente ambiguo ed equivoco: è quindi preferibile servirsi del concetto di una conoscenza consecutiva o resultativa poiché esso permette di districare i complessi problemi della conoscenza divina delle creature senza esporsi a rischi, come concepire le idee come realtà necessarie e dotate di uno statuto ontologico forte e, come tale, inaccettabile.

Interpretare Averroè

Baconthorpe discute anche l'interpretazione del testo averroistico fornita dal maestro anonimo e, dopo aver ricordato le tradizionali argomentazioni averroistiche contro la conoscenza delle creature passa a confutare l'interpretazione di Averroè da parte del suo critico. Date le premesse del maestro anonimo, il maestro carmelitano ricorda che per Averroè una conoscenza divina degli individui sarebbe incompatibile con la perfezione dell'intellezione divina. Inoltre per il filosofo arabo non c'è nulla di esterno alla conoscenza divina dato che l'oggetto conosciuto e il conoscente si identificano nella mente divina⁴⁵⁷.

Peraltro Baconthorpe osserva che il suo critico concorda con lui sulla conoscenza resultativa poiché ammette che Dio conosca le creature ma questo non può essere provato servendosi del testo averroistico nel modo compiuto dal maestro anonimo poiché le argomentazioni citate dal maestro non sono affatto persuasive. A parere di Baconthorpe, invece l'unico modo per salvare la conoscenza divina delle creature in una prospettiva averroista è ricorrere alle obiezioni del filosofo arabo contro Temistio e al passo del commento averroistico alla Metafisica dove Averroè afferma che Dio non ignora le creature ricorrendo al già citato esempio del calore in sé stesso e delle cose calde che partecipano di esso. Infatti conoscere in modo resultativo è conoscere soltanto sé stesso e mediante quest'ultimo conoscere le

sicut patet quaedam conclusiones sunt universales, sicut quaedam principia et accidentium genera sunt universalia, sicut secundae substantiae.“ Ibidem

⁴⁵⁷ Ivi q. 10 p. 644.

altre cose, così come avviene se si produce soltanto il fondamento della relazione da cui segue la relazione consecutiva⁴⁵⁸.

Di fronte alle perplessità del maestro anonimo che osserva che Averroè non sembra parlare mai espressamente di una conoscenza consecutiva o resultativa, il maestro carmelitano difende la legittimità dell'uso del concetto di conoscenza resultativa delle creature in Averroè: anche se questo termine non si trova *vocaliter* nel commento di Averroè, essa è *realiter* presente in quest'ultimo⁴⁵⁹. Baconthorpe ritiene che ciò possa essere dimostrato: infatti ciò che ha l'essere mediante altro ha un essere in modo resultativo, come concede anche il maestro anonimo, ma per Averroè la creatura ha l'essere conosciuto nell'intelletto divino per il fatto che Dio conosce sé stesso, dunque si conclude che le creature sono conosciute in modo resultativo da Dio⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ *“Ex his concludo, quod oportet eum incidere in cognitionem resultativam: quia concedit, quod Deus scit ea, quae sunt extra se: et hoc non habet a Commentatore, ut probatum est per istas auctoritates planas, quas adduxit, nec per alias, quas ponit Commentator defendendo Aristotelem, ut probatum est: sed per eas habetur totum contrarium: igitur qui vult per intentionem Commentatoris salvare propositum, oportet recurrere ad auctoritates Commentatoris altercativas; sed altercatio sua fuit specialiter contra Themistium, ut patet 12. Metaphysicae commento 51 post medium, ubi dicit contra eum primo quod Deus facit se, et nihil extrinsecum; et secundo dicit aliam propositionem quod Deus non dicitur ignorare ea, quae sunt hic, sicut si aliquis sciret calorem tantum, non dicitur ignorare calorem in reliquis calidis; sed scire illud tantum, et per se ipsum tantum scire alia, hoc vocatur resultative, sicut producere fundamentum tantum, et per praecisam productionem fundamenti relationem consequi, hoc est relationem resultative produci, ut concedit in responso ad exemplum meum: igitur ipse Doctor venit in opinionem meam de cognitione resultativa.” Ibidem*

⁴⁵⁹ *“Quinto quia impugnat istum terminum consecutive vel resultative dicens quod non habetur in commento; ostendam quod licet iste terminus consecutive vel resultative non habeatur in commento vocaliter, habetur tamen realiter.” Ivi q. 12 p. 651.*

⁴⁶⁰ *“Articolo quinto ostendo, quod bene utor isto termino resultative: licet non sit in commento, sic quandoque arguitur per maiorem per se notam, et minorem debite sumptam, et sic optime concluditur virtute minoris, sic est in proposito, haec est per se nota, ut Doctor concedit quod illud, quod habet esse per esse alterius est ens per resultationem; ut patet de relatione, et prima, et secunda, et quarta specie qualitatis; sed per Commentatorem creaturae habent esse cognitum in intellectu divino, ut supra dixi, probavi per hoc, quod Deus cognoscit se; ergo optime arguitur, et sequitur conclusio, quod resultative cognoscuntur virtute primi cogniti.” Ivi p. 654.*

Una ulteriore argomentazione di Baconthorpe riguarda Agostino che, osservando che, a causa della povertà del linguaggio umano, manca un nome comune per parlare della Trinità, ritiene legittimo usare un nome comune o generale e dunque si serve del concetto di "persona", sebbene la Bibbia non utilizzi mai questo termine. Ora, se questo ricorso ad un termine extra biblico viene giustificato con le necessità espositiva e dialettiche per trattare di temi teologici, a maggior ragione sarà legittimo utilizzare, per esprimere la posizione di Averroè e per chiarire dubbi ed ambiguità, un'espressione non presente nel commento averroistico, per quanto implicita in esso. Ora, dato che, come abbiamo visto, parlare di una conoscenza secondaria delle creature appare ambiguo e foriero di equivocità, allora è appropriato e preferibile usare il termine consecutivo per descrivere come Dio conosca le creature⁴⁶¹.

In conclusione, per quanto Averroè non parli mai di una conoscenza consecutiva delle creature né ne faccia alcun cenno, secondo Baconthorpe, questo concetto è implicitamente presente nel suo commento e può essere ricavato da quest'ultimo mediante il noto esempio del calore preso in sé e delle cose calde che partecipano di quest'ultimo.

Inoltre Baconthorpe non si accontenta di difendere la legittimità della sua interpretazione del commentatore: infatti non solo il maestro anonimo ha interpretato erroneamente Averroè ma la sua posizione sulla conoscenza terminativa delle creature sembra farlo cadere nell'errore di Temistio, secondo cui l'intellezione divina ha bisogno di terminare alle creature come oggetti presi in sé stessi, non bastando la conoscenza dell'essenza divina per conoscere ciò che è esterno ad esso, affermazione che era già condannata da Averroè e che è rigettata

⁴⁶¹*"Item posito, quod non est in commento; utendum est probabile, Augustinus 7. de Trinitate, cap. 4. dicit, quod quia non habemus commune nomen, per quod respondeamus ad quaestionem quidam tres, propter penuriam nominum conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen speciale vel generale et dicimus tres personae et hoc inquit loquendi et disputandi necessitate: licet scriptura nec una nec tres personas dicat: ergo sic in proposito, cum terminus iste secundarius sit aequivocus, ut dictum est et intelligi consecutive sit licitus ad intelligere unum in virtute alterius intelligi, quod proprium est, in proposito licite utendum est."* Ivi pp. 654-655.

da tutti i teologi cristiani⁴⁶².

Averroè aveva insegnato infatti che Dio, conoscendo perfettamente sé stesso, conosce in modo resultativo le cose nell'essere conosciuto mentre Temistio, sostenendo che la conoscenza di Dio, avendo conosciuto l'essenza divina, si dirige a conoscere le creature in sé stesse, accetta l'erronea distinzione fra una conoscenza primaria che ha come oggetto l'essenza divina e una conoscenza secondaria che concerne le creature. Dato che il maestro anonimo accetta questa distinzione, egli sembra cadere nell'errore di Temistio che conduce a porre una dipendenza dell'atto di intellesione divino in rapporto ad una molteplicità di oggetti conosciuti⁴⁶³.

Né è possibile alcuna complementarità fra la conoscenza consecutiva delle creature e quella secondaria (intesa in senso proprio), essendo quest'ultime irriducibilmente contraddittorie. Porre che la creatura termini in modo secondario la conoscenza divina così che vi sia una moltitudine di cose comprese per sé stesse come sostiene Temistio ed affermare che l'intellezione divina termini solo ad una cosa sola per sé e le creature risultino dalla sua conoscenza nell'essere conosciuto sono affermazioni fra loro contraddittorie e dunque il maestro deve scegliere: o la pensa come Temistio o come Baconthorpe⁴⁶⁴.

In altri termini, non è possibile una terza opzione fra Temistio e Averroè: o l'intellezione divina termina alle creature come oggetti per sé e dipende da esse come finisce per sostenere chi condivide la posizione di Temistio oppure Dio,

⁴⁶²*“Contra ista per ordinem pono quatuor conclusiones. Primo probo, quod si teneat opinionem mihi contrariam, quod incidit in opinione Themisti reprobata a Commentatore 12 Metaph.com. 51 quod Deus non cognosceret omnia cognoscendo essentiam suam; quod etiam reprobatur ab omnibus Theologis; quod etiam in ultima determinatione negat, et concedit idem: secundo sibi contradicit.”* Ivi q. 11 p. 645.

⁴⁶³ Ivi pp. 645-646.

⁴⁶⁴*“Item inter contradictoria non est medium; sed ponere creaturam secundario terminare intellectum divinum, sic quod ibi est multitudo intellectuum per se terminantium inter se ordinatorum, sicut posuit Themistius, et non ponere multitudinem, sed unum per se terminans, cuius cognitione alia resultant in esse cognito, quod voco cognosci resultative, sunt contradictoria: igitur incidit in opinionem meam, vel Themistii.”* Ivi p. 646

conoscendo solo sé stesso, conosce come conseguenza le creature senza dipendere da esse, come ritengono Averroè e Baconthorpe.

Il pericolo del necessitarismo

Altre osservazioni del maestro anonimo permettono al carmelitano di sviluppare in modo più approfondito la propria teoria definendo meglio lo statuto delle idee divine.

Ad esempio il maestro anonimo ritiene che la teoria di Baconthorpe conduca a porre nella mente divina delle essenze eterne delle creature che conseguirebbero eternamente dalla conoscenza divina con esiti necessaristi chiaramente inaccettabili. Infatti, dato che la conoscenza presuppone l'essere (che non può essere di ragione, poiché quest'ultimo è posteriore all'intelletto), allora le creature sono esistite prima di essere conosciute e dunque eternamente possedettero almeno l'*esse essentiae*. Baconthorpe ribalta la critica affermando che è piuttosto la posizione del suo critico ad implicare l'esistenza di essenze reali ed eterne. Poiché per il maestro anonimo la conoscenza divina richiede di terminare in modo proprio dall'eternità, e non potendo terminare al non essere, deve terminare a qualche cosa e perciò vanno poste essenze eterne a cui termini *ab aeterno* la conoscenza divina⁴⁶⁵. Questa è la posizione di Enrico di Gand sull'*esse essentiae* che, come sappiamo, è esclusa dalla teoria di Baconthorpe secondo cui l'intellezione divina ha esclusivamente l'essenza divina come oggetto a cui terminare⁴⁶⁶.

Affrontando direttamente l'obiezione sollevata dal suo critico, Baconthorpe dimostra

⁴⁶⁵“*Sequitur de secundo articulo, ubi dicit Doctor, quod ad positionem meam sequitur, quod essentiae fuissent aeterna per me: quia ab aeterno resultabant in esse cognito: sed prius habuerunt esse quam cognoscebantur: ergo ab aeterno habuerunt esse essentiae saltem. Probatio minoris; quia cognitio praesupponit esse; sed illud esse non potest esse rationis: quia esse rationis sequitur intellectum: ergo. Hic primo probo, quod ad positionem istius Doctoris sequitur creaturas habuisse essentias aeternas: quia iste Doctor ponit, quod vere, et proprie terminant intellectionem divinam ab aeterno; sed non ens et nihil non vere terminat: ergo sunt aliqua entitas; maior est sua.*” Ivi p. 648

⁴⁶⁶ Ibidem

che la propria posizione non comporta l'esistenza di esseri reali ed eterni poiché dall'esse *diminutum* che una cosa possiede in quanto è virtualmente in Dio non si può inferire che essa esista effettivamente. Per esempio, prendiamo una rosa che non esiste nella realtà: anche se essa può essere compresa per mezzo di un atto di comprensione o mediante una specie, non per questo consegue che esista effettivamente. Infatti, sebbene la creatura abbia un essere conoscibile *ex parte sui formaliter*, ha ciò solo in quanto è contenuta virtualmente nell'essenza divina: in altri termini, essa possiede in sé non un essere pieno ma piuttosto uno *diminutum*. Dunque, in conclusione, solo per il fatto che la cosa sia conosciuta eternamente da Dio, dato che quest'ultimo conosce la sua essenza dall'eternità, non ne consegue che la cosa esista realmente. Per comprendere meglio ciò, Baconthorpe osserva che, se due cose possono essere separate, allora esse sono fra di loro distinte. Ma avere un essere intellegibile può essere separato dall'avere l'essere in sé, dunque le due cose sono distinte. In altri termini, le creature possono essere virtualmente in Dio nel loro essere conosciuto senza che esse debbano esistere necessariamente: dall'altra parte una cosa può essere nell'anima ma questo non comporta che essa abbia un'esistenza reale⁴⁶⁷.

Ora posto ciò, Baconthorpe si chiede a motivo di che cosa la creatura possa essere pensata *ab aeterno* come possibile o come impossibile ad esistere. La ragione fondamentale per cui una creatura può essere prodotta (o non può essere prodotta) è la potenza della sua causa efficiente oppure la potenza di ciò che può essere creato? Baconthorpe ritiene che tale possibilità non sia fondata sulla potenza dell'agente ma sulla potenza della cosa che può essere prodotta, dato che la

⁴⁶⁷*“Probatur secundo sic, ex esse diminuto, quod res habet in se ex sola virtuali continentia, quam habet in suo continente non arguitur, quod illa res sit in sui essentia: verbi gratia nulla rosa existente rosa potest intelligi per actum intellegendi, vel per speciem, non curo: nec sequitur propter hoc, quod sit in rerum natura; sed creaturam habere esse cognitum, quantumcumque esse cognoscibile competat ex parte sui formaliter tamen hoc est ex virtuali continentia, quam habet in primo cognoscibili: et est esse diminutum respectu esse sui in rerum natura; ergo ex hoc, quod est cognita ab aeterno a Deo, quando cognoscit suam essentiam non sequitur quod sit. Confirmatur per primum principium, quae realiter possunt separari, unum non est aliud: sed res habere intelligibile esse potest separari ab habere esse in se: igitur etc. Probatio minoris, quia res potest esse in sua specie in anima sine suo esse reali in natura: ut dicitur 3 de anima.” Ibidem*

potenza della causa efficiente non è il motivo per cui qualcosa può essere o non può essere. Infatti, se esiste in qualcosa un'incompatibilità dei termini, ovvero un'impossibilità secondo la definizione nominale, com'è ad esempio il caso della chimera, ovvero di un qualcosa la cui stessa definizione preclude la possibilità che esista, nemmeno Dio lo può creare⁴⁶⁸. Dunque in ciò che può essere creato, sussiste una non incompatibilità dei termini che è fondata su ciò è "positivo" dalla parte del creabile, ma tale "positività" non va intesa *secundum quid rei* ma piuttosto secondo una possibilità concettuale in base alla definizione nominale (*quid nominis*) per evitare di trasformare le creature possibili in essenze reali ed eterne⁴⁶⁹. Tuttavia la posizione comune secondo cui la "positività" è fondata sull'agente non è del tutto disprezzabile in quanto l'essenza divina contiene virtualmente ed in modo perfezionale il *primum esse* di ogni creatura. Da ciò segue che, quando Dio conosce sé stesso, sono presenti in modo consecutivo nell'essere conosciuto tutte le creature come cose possibili poiché altrimenti l'essenza divina sarebbe *virtuale continens* rispetto all'impossibile, cosa che è chiaramente una contraddizione in termini. Dunque, la ragione remota per cui le creature sono possibili è la potenza dell'agente divino⁴⁷⁰ ma quella prossima e immediata è l'essere possibile che le potenze delle cose producibili hanno nella conoscenza divina⁴⁷¹.

⁴⁶⁸Baconthorpe osserva che il nostro intelletto può fare questa *compositio*: "nulla è nulla", poiché non c'è incompatibilità dei termini mentre non può fare la seguente "nulla non è nulla" poiché è contraddittoria. Ma quando Dio dall'eterno comprese questa proposizione "il mondo può essere creato", allora nell'intelletto divino non furono compresenti termini incompatibili poiché, se ci fosse stata un'incompatibilità, sarebbe stato impossibile che Dio creasse il mondo. Ivi p. 649.

⁴⁶⁹ A chi domanda in che modo la creatura possa essere compresa dalla divinità come possibile ad esistere non per una possibilità che ha in sé ma per una mera non incompatibilità ad essere, quando quest'ultima, essendo una mera negazione, sembra richiedere qualcosa di positivo su cui essere fondata, il maestro carmelitano ribatte che basta che il fondamento della non incompatibilità sia fondato sull'essere conosciuto nel quale la cosa è conosciuta dall'eternità come possibile, non secondo la sua essenza ma solo secondo la definizione nominale. Ivi pp. 648-649.

⁴⁷⁰ Infatti la possibilità di esistere per le creature è fondata in remoto sulla potenza dell'agente divino poiché la sua onnipotenza e la sua infinità garantiscono che non si tratti solo di una vuota possibilità: Dio è il garante del passaggio del passaggio dal formalmente possibile al realmente possibile.

⁴⁷¹ "*Secundum quomodo creatura intelligitur ab aeterno tamquam possibilis fieri possibilitate, ut dicis,*

Il maestro carmelitano prova ad articolare una dimostrazione per dimostrare che basti la possibilità concettuale (*possibilitas intellectuum*) a fondare la non repugnanza ad essere. Dio può, rispetto a tutto l'essere possibile, ciò che l'intelletto umano può rispetto all'ente logico, ma l'intelletto umano può produrre l'essere logico a cui non corrisponde alcuna possibilità soggettiva, ovvero nella realtà, ma solo una definizione nel concetto nominale e dunque, a maggior ragione, Dio potrà produrre l'ente possibile la cui possibilità è fondata sulla non incompatibilità dei suoi termini⁴⁷².

non qua est possibilis in se, sed possibilitate, quae est non repugnantia ad esse, quam habet in intellectu divino; quia unum, ut videtur, sequitur ex alio. Probo: quia illa non repugnantia est negatio: igitur requirit aliquid positivum, cui innitatur. [...] Respondetur communiter, quod illud positivum est, quia est aliquid in potentia facientis. Contra: illud, quod indifferenter se habet respectu entis et non entis, non potest esse causa huius diversitatis quare hoc erit et hoc non erit: sed potentia facientis eadem est respectu cuiuscumque, sive sit ens, sive non ens: ergo quod chimera est impossibilis fieri impossibilitate, quae est repugnantia, et lapis possibilis possibilitate non repugnantiae hoc non est ex potentia facientis sed hoc oportet accipi ex parte potentiarum factibilium. Item alterum contradictorium dicitur de quolibet lapidem ab aeterno fuisse omnino impossibilem ex parte sui, et fuisse aliquo modo possibile ex parte sui sunt contradictoria etc. Sed non fuit impossibilem ex parte sui saltem quantum ad quid nominis; quia si fuisset repugnantia terminorum, quod vocatur impossibile secundum quid nominis, vel impossibilitas intellectuum, sicut haec contradictoria non sunt simul producibilia, Deus numquam eam produxisset: ergo, etc. Dicendum ergo, quod illa non repugnantia fundatur super positivum ex parte creabilis, non quod dicat positivum secundum quid rei, sed dicit possibilitatem intellectuum, seu possibilitatem secundum quid nominis: verbi gratia, accepto lapide, qui modo est nihil, non repugnat creari; quia per nomen lapidis, qui modo est nihil, non importat repugnantia ad esse: si vero dicere quod Deus ex nihilo crearet lapidem, qui non esset lapis, hoc esset falsum: quia est repugnantia in quid nominis. Est tamen intelligendum, quod positio communis non est omnino frivola; ut enim est probatum, q. 9, art. 2, essentia divina est virtuale et perfectionale continens omnium creaturarum; et ita primum esse creaturarum est in essentia divina: sed ex hoc, quod divina essentia est virtuale et perfectionale continens creaturas, sequitur quod quando Deus comprehendit se, quod est virtuale, consecutive in esse cognito apud Deum sunt praesentes omnes creaturae tamquam possibles ab eo esse: quia aliter esset virtuale continens respectu impossibilis, quod est oppositum in adiecto. Et ita habemus quod primordialis ratio, quare sunt possibles fieri, est potentia facientis, sed proxima et immediata est esse possibile earum quod habent in cognitione divina. Et per illud esse possibile, quod habent in cognitione divina secundum quid nominis consecutive potest responderi ad omnia ista obiecta. “ Ivi pp. 648-649.

⁴⁷² *“Tertia conclusio est probare, quod sufficiat possibilitas intellectuum ad fundandum non repugnantiam ad esse, vel fieri; probo, hoc potest Deus respectu totius possibilis esse, quod potest*

Si potrebbe però osservare che, se la possibilità secondo la definizione bastasse per fondare tale possibilità ad essere prodotto, allora il nulla e il vuoto sarebbero creabili poiché anch'essi hanno una definizione nominale. Baconthorpe risponde che non è sufficiente la possibilità secondo la definizione nominale poiché qualcosa possa essere una cosa reale (poiché allora le negazioni e le privazioni potrebbero divenire cose) ma quando la possibilità di esistere è implicata dal nome, allora ciò basta affinché essa sia vera per le affermazioni⁴⁷³.

Si potrebbe obiettare che, se si accettasse la posizione di Baconthorpe, Dio vorrebbe tutto in modo necessario e nulla in modo contingente. Infatti, se la divinità conosce le cose in conseguenza della conoscenza della sua essenza, allora egli le vuole in conseguenza della volizione di quest'ultima. Ora, posto che la conoscenza delle creature segue necessariamente dalla conoscenza della sua essenza secondo tutti i teologi, allora anche la volizione delle creature risulta di necessità dalla volizione della sua essenza e dunque Dio vorrà ogni cosa in modo necessario e non in modo contingente⁴⁷⁴.

Baconthorpe concorda sul fatto che, come Dio conosce le creature in modo necessario, sia pure resultativo mediante la conoscenza della sua essenza, così vuole le cose allo stesso modo. Ora, anche se è vero che Dio conosce necessariamente le cose mediante la conoscenza della sua essenza, ciò avviene in base ad una necessità che è condizionale e non assoluta. Così Dio vorrà le creature necessariamente in modo condizionale e non assoluto: infatti la loro entità è contingente così come lo è la loro dipendenza da Dio permettendo così di salvare la contingenza della creazione⁴⁷⁵.

In ultima analisi, Baconthorpe ritiene che, sebbene la causa remota della possibilità delle creature sia l'essenza divina in quanto contiene virtualmente e

intellectus meus respectu entis secundum rationem; sed intellectus meus potest facere ens rationis, cui nulla possibilitas subiectiva cui non correspondet et subtracta, sed secundum quid nominis in conceptu nominis solum: ergo, etc “ Ivi p. 649

⁴⁷³ Ibidem

⁴⁷⁴ Ivi p. 650.

⁴⁷⁵ Ivi pp. 650-651.

perfezionalmente ogni cosa, la causa prossima non sia la sua essenza ma piuttosto la non incompatibilità dei termini della sua definizione nominale. Tale creatura possibile, che è dotata di un essere *diminutum*, è contingente essendo liberamente creabile da Dio. Ciò permette di evitare di concepire le creature che possono essere create come essenze eterne a cui terminerebbe l'intellezione divina con inevitabili ed inaccettabili conclusioni necessitaristiche.

Gli assoluti sono prodotti in modo resultativo

Prima di concludere l'esame del primo quodlibet, vogliamo esaminare un'ultima interessante obiezione del maestro anonimo secondo cui la conoscenza consecutiva, pur potendo dare luogo ad una relazione, non può produrre un assoluto, ovvero un ente in sé autonomo. Infatti il maestro, pur condividendo la posizione secondo cui la relazione è prodotta in modo resultativo mediante la produzione del fondamento, nega che ciò avvenga per la conoscenza delle creature poiché l'esser prodotto in modo resultativo conviene alla relazione, non all'assoluto che è dotato di realtà autonoma ed autosufficiente come le creature. In realtà Baconthorpe non dissente dal maestro: infatti egli non pone che la conoscenza delle creature risulti in Dio per il fatto che conosce sé stesso quasi la divinità fosse una cosa differente dalla propria intellesione ma piuttosto che tale conoscenza differisca mediante un rapporto di ragione che la conoscenza dell'essenza divina connota naturalmente in rapporto alla creatura. Ora a maggior ragione, se la relazione reale può seguire alla produzione del suo fondamento, anche la relazione di ragione che segue il fondamento risulta e ciò avviene a causa delle relazioni prodotte per mezzo dell'intelletto. È perciò chiaro che la relazione di ragione può seguire il fondamento: come la similitudine segue quest'ultimo senza alcuna produzione dell'intelletto così l'*habitus* dell'accidente in rapporto al soggetto segue la natura dell'accidente, pur essendo solo di ragione. Infatti, poiché la scienza si dice in rapporto al conoscente solo per ragione, allora in forza della natura della conoscenza divina con cui Dio si conosce, essa può fondare un *respectus* di ragione alla creatura. Inoltre, dato che il maestro nega che si possa dare qualcosa di assoluto come mera conseguenza, Baconthorpe si chiede, per discutere, se per Averroè la creatura possa essere

conosciuta solo in modo resultativo. Il maestro carmelitano osserva che Averroè poté intendere qualcosa di assoluto solo per conseguenza: infatti intendere l'essere per mezzo di una causa agente è comprenderlo per mezzo di una produzione propriamente detta ma intenderlo solamente in dipendenza di una causa finale implica comprendere l'essere in modo esclusivamente resultativo ovvero che, dato che c'è un fine, allora le cose seguono da esso. Ora, Averroè poté sostenere che ogni cosa incorruttibile, essendo assoluta, riceva eternamente l'essere solo da Dio come causa finale. Dunque, sebbene Averroè abbia detto il falso sul tema, tuttavia il maestro anonimo, ritenendo che l'intenzione del Commentatore sia che Dio conosca altro da sé, non deve negare che Dio possa conoscere altre cose da sé in modo resultativo anche se questa conoscenza fosse una cosa assoluta differente da Dio, come sostiene Baconthorpe⁴⁷⁶.

⁴⁷⁶ *“Sequitur de quinto articulo: Doctor respondet quod verum est, quod relatio producitur resultative productione fundamenti; sed cognitio creaturarum non, quia resultative produci convenit relationi, non absoluto. Contra probo quod concedit intentum: quia non pono, nec aliquis ponit quod cognitio creaturarum resultet in Deo per hoc quod cognoscit se tamquam rem differentem a cognitione; sed differt per respectum rationis, quem naturaliter cognitio sui connotat ad creaturam, sed a maiori, si relatio realis potest resultare ad productionem sui fundamenti, etiam relatio rationis, quae sequitur fundamentum resultat, quod dico propter relationes fabricatas per intellectum; et probatio huius, relatio enim etiam realis producitur solum resultative propter debilitatem sui, sed relatio rationis est debilior; ergo. Quod vero relatio rationis possit sequi fundamentum, patet; sicut enim similitudo sequitur fundamentum sine omni fabricatione intellectus, sic habitudo accidentis ad subiectum sequitur naturam accidentis; et tamen illa habitudo est rationis solum; ut probatur 5. Metaphysicae, tex. comm. 20 quod scientia non dicitur ad scientem nisi sola ratione; ergo ex natura cognitionis divinae, qua se cognoscit potest fundare respectum ad creaturam, qui sit respectus rationis. Secundo, contra hoc, quod negat absolutum posse habere esse per solam resultationem, et quia in hac quaestione disputamus de intentione Commentatoris, an posuerit creaturam conosci solum resultative et non disputamus de veritate, ideo disputabiliter arguo: Primo, probo quod Commentator posuit aliquod absolutum accipere esse solum per resultationem: quia accipere esse per causam agentem est accipere esse per productionem proprie dictam; sed accipere esse per dependentiam solum ad causam finalem hoc est accipere esse solum resultative: quia hoc nihil aliud est dicere, nisi eo quod finis est, ita consequuntur ad eius esse: sed Commentator posuit, quod ab aeterno omnia incorruptibilia, quae sunt absoluta accipiunt solum esse a Deo sicut a causa finali; ergo licet Commentator dixerit falsum, tamen iste Doctor, qui de intentione Commentatoris probant fuisse, quod Deus scit alia a se, non debet negare quin Deus possit scire alia a se resultative: etiam si ista*

La creatura, in quanto conosciuta, è l'idea

Concluso l'esame della conoscenza divina del primo quodlibet, passiamo al secondo e, immediatamente, nella prima questione, incontriamo il maestro agostiniano Pagano da Mantova⁴⁷⁷ che muove numerose critiche alla teoria di Baconthorpe sulle idee divine. Di tale maestro, di cui non ci rimangono opere, possediamo tuttavia diverse informazioni. Egli divenne baccelliere nel 1316, fu testimone della abiura di Jean de Pouilly nel 1321, ottenne il titolo dottorale da papa Giovanni XXII nel 1322, nel 1329 fu priore agostiniano per la Romagna e partecipò al capitolo di Parigi nello stesso anno⁴⁷⁸.

Secondo Baconthorpe, il maestro agostiniano attacca la posizione del carmelitano con cinque conclusioni in cui il maestro definisce la propria posizione sul problema delle idee divine. Nella prima conclusione Pagano afferma che le creature non risultano affatto come consecutive nell'essere intelligibile sulla base dell'essenza divina. Dato che Baconthorpe ha affermato che le creature hanno dall'eterno il loro essere intelligibile, il dottore osserva che ciò che precede l'atto dell'intelletto è un ente reale, dunque le creature avrebbero un essere reale dall'eterno, conclusione naturalmente inaccettabile⁴⁷⁹.

Nella seconda conclusione, il maestro agostiniano nega che dalla conoscenza

cognitio esset res absoluta differens a Deo." Ivi q. 10 p. 643.

⁴⁷⁷Ciò è evidente dato che nella questione seconda del secondo quodlibeto Baconthorpe afferma "*sicut respondi alias, quaestione I magistro Pagano.*" Ivi Lib. II q. 2 p. 673.

⁴⁷⁸<http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/individus/16760-paganusdemantua>

⁴⁷⁹ "*Prima conclusio sua est quod creaturae non resultat in esse intelligibili ab essentia; et hac ratio est contra me: quia posui quod creaturae ab aeterno habent proprium esse intelligibile; posui primo essentiam divinam omnia continere virtualiter, secundo creaturas resultantes in esse intelligibili secundum quid nominis, aliter esse virtualiter continens respectu impossibilis; ut dixi q. 10 tertio intelligit se, quarto resultant creaturae in esse cognito sibi et arguit contra me de illo esse intelligibili ab aeterno; quia quod prevenit actum intellectus est ens reale; igitur creaturae habuerunt esse reale ab aeterno.*" Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales...* Lib. II q. 1 p. 665.

dell'essenza divina segua la conoscenza delle creature. Infatti, come le creature sono contenute in Dio nell'essere virtuale, così lo sono anche nell'essere sostanziale. Ora, sebbene le creature siano contenute virtualmente, non per questo debbono risultare nell'essere virtuale né, essendo contenute in quello sostanziale, lo devono fare anche in quest'ultimo. Dunque, se nell'essenza divina le creature sono contenute secondo l'essere intellettuale, non a causa di ciò risulteranno nello stesso essere⁴⁸⁰.

Nella terza, il maestro agostiniano afferma che, pur concedendo che dalla conoscenza dell'essenza divina risulti la conoscenza delle creature, non per questo segue che tali creature siano le idee. Infatti per Agostino le idee sono nella mente divina come forme fondamentali e eterne mediante cui Dio è sapiente e beato. Ben altro è invece lo statuto ontologico delle creature conosciute che non sono forme principali poiché posseggono solo un essere ridotto né mediante esse Dio è sapiente né beatifico né il loro essere è nella divinità ma al di fuori di essa⁴⁸¹.

Inoltre, se si ammettesse una conoscenza consecutiva delle creature, le creature nell'essere conosciuto avrebbero un'efficacia causale su ciò che esiste dato che le idee sono modelli esemplari. Ora, la causa è più nobile dell'effetto, dunque le creature saranno più nobili nell'essere conosciuto che negli ideati, cosa falsa, essendo il primo solo un ente di ragione. Dunque le creature nell'essere conosciuto

⁴⁸⁰*“Secunda conclusio sua est quod ex cognitione divina essentia non resultat cognitio creaturarum. Probat sicut creaturae continentur in essentia divina in esse intelligibili et in esse virtuali, ita etiam in esse substantiali. Sed licet sic continentur, non tamen propter continentiam virtualem resultat in esse virtuale, nec quia substantialiter in esse substantiali: ergo per locum ab inductione sufficienti, si in essentia divina continentur secundum esse intellectuale, non propter hoc resultabunt in esse intellectivo et resultativo.” Ibidem*

⁴⁸¹*“Tertia conclusio sua est, quod dato quod sic, non sequitur quod creaturae in esse cognito sint ideae. Probo, quia per Augustinum sunt formae principales a se; quia non formantur, per eas Deus est sapiens et beatus: ad eas aspicit artifex, in producendo, sunt in Deo, non extra Deum creaturae in esse cognito non sunt formae principales, cum sint creaturae, et in esse diminuto ut sic, nec a se, quia formantur in tali esse diminuto ut sic: nec per creaturas est Deus sapiens: nec per eas beatificatur: nec per eas Deus operatur: nec eorum esse est in Deo, sed extra.” Ivi p. 666.*

non possono essere definite idee⁴⁸².

Nella quarta conclusione Pagano afferma che l'essenza divina, in quanto imitabile dalla creatura ed in quanto ragione esemplare, ha la *ratio* di idea poiché ad essa spettano tutte le caratteristiche propria dell'idea: ad esempio, in quanto imitabile, l'essenza divina può essere ragione principale non formata, che è una caratteristica propria delle idee, oppure, in quanto causa esemplare, Dio condivide un attributo proprio delle ragioni formali⁴⁸³.

Infine, nella quinta conclusione il maestro agostiniano afferma che l'idea, che è ragione di operazione per un artefice, è anche ragione di conoscenza per esso dato che l'agente, operando secondo *ratio* mediante l'intelletto agisce conoscendo. Inoltre è dimostrato che l'essenza, in quanto imitabile, è un'idea ma le cose sono conosciute dalla conoscenza dell'essenza divina come imitabile dalla creature, dunque l'idea è anche essa una ragione di conoscenza⁴⁸⁴.

In sintesi, l'agostiniano Pagano sostiene che l'essenza divina, considerata in quanto imitabile dalle creature, come ragione esemplare, è un'idea in quanto ad essa convergono tutte le caratteristiche mediante cui Agostino ha descritto le idee e nega che le creature nell'essere conosciuto, ammesso che risultino in esso dalla conoscenza che Dio ha di sé stesso, possano essere definite idee.

Baconthorpe utilizza le obiezioni sollevate dal maestro agostiniano per ribadire e sviluppare le proprie posizioni, in un confronto critico con quelle espresse dal suo collega. Prima di tutto, Baconthorpe nega che le idee abbiano un essere reale ed eterno sostenendo che ciò che è ente solo perché è contenuto nella potenza di un altro non è in sé stesso qualcosa di reale: esso, infatti, pur essendo intelligibile in

⁴⁸² Ibidem.

⁴⁸³ Ibidem.

⁴⁸⁴ "Quinta conclusio sua est, quod huiusmodi idea, quae est ratio operandi ipsi artificii, est ratio cognoscendi: in agentibus enim per intellectum agit cognoscendo: patet. 7. Metaph. de arca in mente artificis: sed idea est ratio agendi in agentibus rationabiliter secundum Aug. et probatur per Dionysium de div. nom. et per Commentatorem: et per Linconi super Dionysium. Item probatum est, quod essentia, ut imitabilis est idea: sed ex cognitione divina essentiae ut imitabilis a creatura cognoscuntur: ergo idea est ratio cognoscendi." Ibidem

quanto contenuto nell'essenza divina, è conoscibile solo in virtù di altro. Ora, poiché si pone che le creature furono enti possibili in futuro, allora esse non ebbero un essere reale in sé stesse (in caso contrario, esso sarebbe necessario) ma solo nella potenza dell'agente e dunque le creature non sono eterne. Ciò tuttavia non impedisce che, sebbene le creature abbiano solamente l'essere in virtù della potenza dell'agente e nessun essere reale in sé stesse, esse abbiano in sé un essere intelligibile quanto alla definizione nominale⁴⁸⁵.

Ciò è chiaro da un esempio che Baconthorpe fa: anche se nessuna statua di Ercole esistesse nel mondo, si potrebbe ugualmente affermare che Ercole sarebbe il modello delle sue statue e allo stesso modo, anche se non esistesse alcuna arte, tuttavia dal concetto di arte sarebbe implicato che l'arte esista affinché ci siano i suoi prodotti: quindi le statue sono conformi ad un modello *non secundum rem sed secundum intellectum*⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵“*Sequitur de secundo articulo, ubi contra quamlibet conclusionem per paucissima argumenta procedam; ut stemus in punctis, quae faciunt difficultem; contra primam conclusionem, in qua dicitur quod creaturae non resultant in esse intelligibili ab aeterno ab essentia divina: quia cum praecederent actum intelligendi essent res ab aeterno, probo non sequitur, quia quod est ens solum per hoc, quod continetur in potentia alterius, non est in se aliquid reale: licet habeat esse intelligibilem ratione, talis continentia, quod est habere esse intelligibile resultative, quia in virtute alterius cognoscibilis: Sed quia ponitur in proposito quod creaturae fuerunt possibles fore, sit quod nullum esse reale habuerunt in se, sed solum in potentia facientis; ergo, etc. Probatio maioris quia praedicatum includitur in subiecto; ex eo enim quod solum dicuntur entia in potentiam alterius, excluditur quod habeant esse reale in se, sed non excluditur quin habeant esse intelligibile, ex eo n. quod iam potest ea creare, sequitur quod habent esse potenziale, ut causentur; aliter esset productiva potentia respectu impossibilis; sed esse possibile includit possibile, saltem secundum quid nominis; sicut esse latissime acceptum includit esse intelligibile, ergo, a primo ad ultimum, licet habeant solum esse in potentiam facientis, et nullum esse reale in se, tamen habent esse intelligibile secundum se, quantum ad quid nominis.*” Ibidem

⁴⁸⁶“*Item hoc patet exemplo; posito enim, quod nulla statua Herculis sit in mundo, tamen verum est dicere, quod Hercules est exemplum ut fiant statuae: sicut posito quod nulla ars est in mundo, tamen per nomen artis importatur, quod ars est, ut fiant artificialia; sed eo ipso, quod Hercules est exemplar ut fiant statuae, tamen exemplar est relativum saltem connotatione per ipsum Doctorem; ergo statuae habent esse exemplificabile non secundum rem, sed secundum intellectum; ergo stant simul etc.*” Ibidem

Per Baconthorpe, le creature, pur avendo un essere intellegibile che risulta prima dell'atto di intellezione divina, non posseggono un essere reale dato che hanno solo un essere potenziale essendo contenute nella causa agente divina⁴⁸⁷.

Inoltre Baconthorpe spiega perché la creatura, in quanto conosciuta da Dio, sia un'idea. Infatti, secondo il teologo carmelitano, la creatura nell'essere conosciuto è una *similitudo* o un modello della stessa cosa che esiste nella realtà. Infatti, come prova Aristotele, la casa che esiste nella realtà è simile a quella della mente, derivando da essa, ma la similitudine (o modello) in rapporto a qualcosa di esterno è un'idea, che dunque si identifica con la creatura conosciuta⁴⁸⁸.

Baconthorpe, ricorrendo al commento di Eustrazio all'Etica Nicomachea⁴⁸⁹, ritiene, platonicamente, che le idee siano ragioni intellegibili nella mente divina in base alle quali sono e divengono tutti gli enti materiali ed esse, non essendo poste come ragioni intermedie fra l'intelletto divino che conosce e le creature conosciute e prodotte o producibili, si identificano con le creature nell'essere conosciuto. Per dimostrare ciò, il maestro carmelitano osserva che le ragioni intellegibili sono nell'anima o come specie o come abiti o come la stessa essenza dell'anima in quanto è imitabile dalle cose conosciute. Ma le specie o gli abiti o l'essenza dell'anima, in quanto è imitabile dalle cose, sono poste affinché siano ragioni mediatrici fra l'intelletto e il suo atto. Infatti le specie sono mediatrici fra l'intelletto e il suo atto primo che è il comprendere e allo stesso modo i filosofi antichi posero

⁴⁸⁷ *“Ad primum argumentum, quando dicitur, quod si creaturae resultantes praecesserunt actum intelligendi; ergo habuerunt esse reale; distinguo, quia aut praecesserunt in sui natura et tunc verum est, saltem accipiendo esse reale pro omni eo, quod est a natura rei, aut in alterius continentia precise: et tunc non est verum, ut patet per exemplum de statua et de vita.”* Ivi p. 667.

⁴⁸⁸ *“Contra tertiam conclusionem, quae dicit, quod ideae non sunt ipse creaturae cognite, probo contrarium, ubi premitto modum imaginandi conclusionem, quia est iste, quod Deus intelligendo essentiam suam comprehensive, ad hoc sequitur cognitio omnium creaturarum; Sed res in esse cognito est similitudo sui ipsius extra, sicut probat Arist. 7 Metaphy. tex. c. 29 quod in artificiatu simile sit ex simili; quia arca extra sit ex arca quae in mente. Sed imago, seu similitudo rei in anima respectu eius extra est idea.”* Ibidem

⁴⁸⁹ Per Eustrazio, che corregge sul tema Aristotele, secondo Platone le idee non sono sostanze separate come gli angeli o gli intelletti separati ma sostanze preesistenti nella mente di Dio e separate dai corpi. Ivi pp. 667-668.

l'anima come intermedia potendo essa imitare tutti gli enti in quanto essa comprende tutte le cose: per fare ciò essi affermarono che tale imitabilità mediasse fra sé e il suo atto mediante il quale comprende le altre cose. Analogamente, l'abito è posto mediare fra l'atto dell'anima cioè il conoscere o il considerare e l'anima stessa. Dunque è evidente che, dovendo escludere le specie o gli abiti o l'essenza dell'anima per il loro carattere mediatore, rimarrebbe solo che l'atto di intellesione preso da solo sia l'idea, cosa che nessuno afferma poiché l'idea in un certo modo include un rapporto di imitabilità o in modo connotativo o in altro modo mentre l'atto in quanto del tutto *precisus* non si dice *respectus* in alcun modo. Dunque, scartate le alternative, Baconthorpe conclude che le ragioni intellegibili sono le stesse creature nell'essere conosciuto⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰“ ..ex qua auctoritate accipio primo, quod ideae sunt rationes intelligibiles in mente divina, secundo, quod erant intelligibiles rationes, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri; et ideo erant rationes intelligibiles non positae a Platone mediantes inter intellectum divinum cognoscentem et creaturas; immo inter intellectum divinum creaturas cognoscentem et creaturas quantum ad suum esse, quod extra Deum habiturae erant mediantes: hoc est quod dicit, ad quas dicebant omnia fieri; sed positis ideis, seu talibus rationibus intellectualibus in mente divina excludendo, quod non sint mediantes inter cognoscentem et rem in esse cognito, immo sint mediantes inter cognoscentem et rem ipsam producentem extra, vel producibilem non possunt imaginari nisi ipsaemet creaturae in esse cognito: ergo ideae sunt creaturae in esse cognito. Probatio minoris. facta tali exclusione non remanent nisi res in esse cognito; quia rationes intelligibiles non ponuntur in anima nisi vel species, vel habitus, vel ipsa essentia animae imitabilis ab ipsis rebus intellectis; ut posuerunt aliqui Philosophi, quod anima est composita ex omnibus; ut sit similitudo repraesentans; et in simili ponit ipse Doctor essentiam divinam ideam, aut actum intelligendi praecisum, aut actum intelligendi ut in ipso in esse cognito splendet res cognita; sed species, aut habitus, vel essentia animae, ut imitabilis, vel similis rebus extra, vel eas repraesentans ad hoc ponuntur, ut sint rationes mediantes inter intellectum et actum suum: species enim ponitur inter intellectum et actum suum primum qui est intelligere et eodem modo antiqui posuerunt animam esse mediam propter actionem et consimilitudinem et imitabilitatem ab omnibus entibus: ut omnia intelligeret, posuerunt, quod illa imitabilitas medieret inter se et actum suum, quo alia intelligeret; habitus vero ponitur mediare inter actum suum, qui est scire vel considerare; patet igitur, quod ex aliis rationibus intelligibilibus mediantibus inter intellectum et actum suum, posito quod rationes intelligibiles sint ideae, solum remanet, quod actus intelligendi praecise sumptus sit idea, quod nullus ponit; quia idea aliquo modo includit respectum imitabilitatis vel connotative vel alio modo, secundum August. actus autem ut omnino praecisa nullo modo dicit respectum; igitur relinquitur, quod illae rationes intelligibiles sint ipsaemet creaturae in esse cognito. [...] Ex hac [di Eustrazio] auctoritate accipio quod ideae, quas vocavit Plato res ipsas sunt principales,

Tuttavia le creature, in quanto conosciute in modo resultativo da Dio, sono idee, ma non dalla parte di Dio in quanto agente e produttore (poiché i suoi modelli bastano), bensì dalla parte delle creature conosciute: infatti le creature nell'essere conosciuto sono il modello di ciò che esiste, poiché sono stabili, incorruttibili ed esemplari. Se il maestro agostiniano osserva che le creature nell'essere conosciuto non possono essere idee poiché esse sono formate e non eterne, Baconthorpe risponde che, sebbene, mettendo in rapporto l'essere conosciuto di qualunque creatura all'intelletto divino, esse sono formate almeno in modo consecutivo, tuttavia comparando il loro essere conosciuto alle creature reali esse sono, agostinianamente, forme principali, stabili e immutabili⁴⁹¹.

Dunque le creature, in quanto conosciute dall'eternità come possibili nella mente divina che le contiene virtualmente, non hanno un essere in sé stesse ma solamente uno in potenza nell'agente divino ed esso è intelligibile quanto alla definizione nominale. Tali creature, non essendo intermedie fra l'intelletto e le cose conosciute, si identificano con le idee che, seguendo Eustrazio e Platone, sono i modelli perfetti e immutabili per tutto ciò che è generato e che diviene nella realtà.

L'idea è la creatura conosciuta in quanto è la ragione dell'ideato

secundum quas formatur et oritur omne quod oritur etc. Sed in agente per intellectum res ipsae non dicuntur esse ratio formandi aut oriendi seipsas extra, nisi per suum esse intellectum, quod habent apud intelligentem; ergo ideae sunt ipsae res intellectae, ut sunt formae vel species, non rationes quibus mediantibus res extra producuntur." Ivi p. 668.

⁴⁹¹*"Per hoc ad argumenta in oppositum, immo haec omnia adduco ad meum propositum, quando dicitur primo, quod ideae sunt rationes principales; dico, quod verum est non ex parte Dei agentis et cognoscentis: quia exemplaria sua sufficiunt, sed ex parte creaturae cognitae; creaturae enim in esse cognito sunt respectu earum primae rationes et principales; quia stabiles et incommutabiles, seu exemplaria media, iuxta quae formantur extra. [...] Ad argumentum, quando dicitur; ideae sunt a se, quia non formatae, sed stabiles, non commutabiles etc. dico quod licet comparando esse cognitum cuiuslibet creaturae ad intellectum divinum, sunt formatae saltem consecutive, tamen comparando eius esse cognitum ad creaturas extra sunt formae principales, stabiles et incommutabiles."* Ibidem.

Nelle questioni seconda e terza del secondo quodlibeto Baconthorpe si trova a fronteggiare le critiche del maestro benedettino Pierre Roger che propone una teoria delle idee di stampo agostiniano di cui sono testimonianza le *Notule questionum Domini super secundo sententiarum* le cui posizioni sul tema furono esaminate da Anneliese Maier⁴⁹². Abbiamo inoltre diverse informazioni biografiche sul futuro papa: sappiamo che divenne baccelliere nel 1320, che lesse le Sentenze fra 1320 e 1321 e che diventò dottore in teologia nel 1323⁴⁹³.

Nella ricostruzione di Baconthorpe, Pierre Roger, attingendo da Agostino, da Seneca e dallo Pseudo Dionigi, sostiene che l'idea sia una forma esemplare rappresentativa e una ragione produttiva per l'agente che opera mediante l'intelletto⁴⁹⁴. Il maestro afferma che l'essenza divina, in quanto virtualmente contiene ogni cosa è l'idea poiché essa è ragione principale non formata in base alla quale tutte cose nascono e divengono⁴⁹⁵.

Sulla base di ciò, Pierre Roger discute la posizione di Baconthorpe e la respinge negando che le idee e le creature nell'essere conosciuto si identifichino. Vediamo alcune argomentazioni: ad esempio, se le idee sono le ragioni principali e modelli per ciò che esiste, esse devono essere enti reali ma le creature nell'essere conosciuto non sono tali. Dunque le idee e le creature nell'essere conosciuto sono realtà diverse⁴⁹⁶.

Inoltre, dato che l'idea è una forma esemplare, il maestro benedettino argomenta che, come la creatura nell'essere prodotto è ideata e formata, così la creatura conosciuta dall'eterno è producibile o formabile ma le idee non sono formate e

⁴⁹² A. Maier, *Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.)* in der Borghesiana Recherches de théologie ancienne et médiévale, 16 (1949), pp. 74-75.

⁴⁹³[http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/individus/12456-petrusrogerii\(cl%C3%A9mentvi\)](http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/individus/12456-petrusrogerii(cl%C3%A9mentvi))

⁴⁹⁴ *..idea est forma exemplaris repraesentativa, ratio factiva agentis per intellectum.* Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales...* Lib. II q. 2 p. 670.

⁴⁹⁵ *..essentia ut virtualiter continens omnia est idea; quia ut sic est est ratio principalis non formata, secundum quam oritur etc quae in divina intelligentia obiecta omnia continentur, sine quibus Deus est sapiens et beatus, ergo etc.* Ibidem

⁴⁹⁶Ibidem

dunque sono diverse dalla creatura nell'essere conosciuto. Infatti la cosa che in qualche essere è “*exemplabilis*” o “*exemplata*” non è una ragione principale ma solo formata. Ora, la creatura nell'essere conosciuto è “*exemplabilis*” o “*exemplata*”, dunque essa non è ragione principale dato che non è conosciuta per sé ma mediante altro, cioè mediante l'essenza divina⁴⁹⁷.

Infine, posto che l'idea è la ragione produttrice di ciò che viene creato da un agente intellettuale, Pierre Roger argomenta che l'ideato si riferisce necessariamente ad un'idea ma è impossibile che una causa prodotta mediante un'idea sia riferita alla creatura nell'essere conosciuto poiché nell'essere conosciuto non si ha un essere reale ma uno di ragione ma quest'ultimo non termina la relazione reale della causa efficiente. Dunque le creature in quanto conosciute da Dio non si identificano con le idee⁴⁹⁸.

Peraltro il maestro benedettino osserva che è proprio grazie alla visione delle idee che si è resi beati mentre ciò non può accadere grazie alla contemplazione della creatura nell'essere conosciuto, dato che in essa non sta alcuna beatitudine. Insomma la creatura nell'essere conosciuto e l'idea non possono essere identificate come invece crede Baconthorpe⁴⁹⁹.

Dunque possiamo dire che, secondo Baconthorpe, Pierre Roger ha sostenuto che l'essenza divina, contenendo ogni cosa, sia l'idea dato che essa è l'unica realtà che può corrispondere alla definizione di idea che troviamo nella tradizione, cosa che

⁴⁹⁷*Ex secunda conditione arguitur sic: sicut creatura in esse producta est ideata, et formata, sic creatura ab aeterno cognita est producibilis, et ideabilis, seu formabilis; sed ideae non sunt formatae: ergo etc. probatio maioris, quia res in aliquo esse exemplata vel exemplabilis, ut sic non est ratio principalis, sed formata; sed creatura in esse cognita est exemplata, vel exemplabilis, probatur: quia quando aliquid non est cognitum per se, sed per aliud, in quo representatur, in illo exemplatur, et formatur: sed creatura est huiusmodi; igitur etc. Ibidem*

⁴⁹⁸ “*Ex tertia conditione, scilicet quod est causa effectiva, per quam creatura oritur in esse arguitur sic: ideatum refertur necessario ad ideam sed impossibile est causam productam per ideam referri ad creaturam in esse cognita; ergo etc. Probatio minori ex tertia conditione scilicet oriri; quia in esse cognito solum sic non habet esse reale, sed rationis: fed ens rationis non terminat relationem realem causa efficientis: ergo etc.*” lvi p. 671.

⁴⁹⁹Ibidem.

invece la creatura nell'essere conosciuto non può vantare.

Passando a replicare a queste posizioni, Baconthorpe contesta che quella proposta da Pierre Roger sia una descrizione adeguata dell'idea: al contrario, essa è superflua e piena di proprietà accidentali e porre una pluralità dove bastano poche cose appare inutile⁵⁰⁰. Peraltro tutte le altre proprietà o circostanze che enumera Pierre Roger, citando Agostino, cioè che le idee sono ragioni principali etc. convengono alla creatura in quanto compresa come similitudine e modello imitabile di ciò che esiste nella realtà e possono essere dunque omesse come superflue. Per il maestro carmelitano basta affermare che l'idea è la ragione o la forma esemplare in forza del quale l'ideato può essere prodotto per possedere una definizione completa. Lo stesso Agostino afferma che le idee in latino possono essere dette le forme o le specie secondo le quali tutto nasce e Platone afferma che le idee sono ragioni in base alle quali tutte le cose sono prodotte. In altri termini, l'idea è una creatura che è compresa come imitabile dal suo corrispondente che esiste nella realtà, in quanto essa è la ragione e il modello di quest'ultimo, dato che, in forza di tale *ratio*, le creature ricevono il proprio essere formale nella realtà⁵⁰¹.

Inoltre Baconthorpe discute la critica di Pierre Roger secondo cui le idee non potrebbero identificarsi con le creature nell'essere conosciuto perché quest'ultime sarebbero formate. Il maestro carmelitano ribatte che le creature in quanto conosciute non sono formate, cioè nel senso di una imitazione di altro nel genere della causa formale (per esempio per imitazione ad altra forma) ma che esse stesse sono forme prime e principali esemplari. Tuttavia, in un certo senso, le idee possono essere formate in rapporto a Dio poiché si potrebbe affermare che abbiano l'essere da altro, almeno in modo consecutivo⁵⁰².

⁵⁰⁰“...*idea habet unam rationem formalem simplicem sed hic ponuntur multae. [...] Item videtur quod non sit bona descriptio, immo superflua; ponere enim plura ubi pauciora sufficiunt est superfluum.*”
Ibidem

⁵⁰¹Ivi p. 672.

⁵⁰²“[...] *ex his sequitur quod [ideae] non sint formatae, quia in proposito videtur Augustinus velle, quod non sunt formatae, supple per imitationem alterius in genere causae formalis, puta per imitationem ad aliam formam: immo quod ipsaemet sint primae et principales formae exemplares; sed hoc salvo in positione mea; ut enim continentur in essentia divina et in actu intelligendi divino comprehensivo*”

Baconthorpe ribadisce poi che le idee sono oggetti conosciuti in quanto esse sono contenute nell'intelligenza divina: infatti non sono poste in modo informativo o impressivo quasi fossero ragioni intermedie fra l'intelletto e l'atto intellettivo. Tali ragioni intermedie infatti non sono da porre nella mente divina poiché basta l'essenza divina per comprendere tutto, come Baconthorpe ha già provato. Dunque, per il fatto che la cosa conosciuta è contenuta nell'intelligenza divina, ne segue che le idee siano le stesse cose come comprese e conosciute⁵⁰³.

Quanto al problema se le idee abbiano un certo essere reale, Baconthorpe afferma che, se esse sono intese in quanto identiche all'essenza divina, come dice Anselmo (secondo cui la creatura in Dio è un nulla se non come essenza creatrice) e secondo ciò che dice Agostino (secondo cui le creature sono vita in Dio), è chiaro che esse abbiano un essere reale; se invece parliamo delle idee secondo le loro formali ragioni in base alle quali esse sono distinte da Dio nell'essere intellegibile e di ragione, allora in questo senso le idee non hanno un essere reale ma solo di ragione⁵⁰⁴.

sui, quo causantur in esse cognito, quae sunt simpliciter primae continentiae, in his, ut sic continentur virtualiter solum: ut vero consecutive cognoscuntur a Deo quantum ad omnes rationes suas proprias et formales, sic primo habent esse formale; ergo isto modo salvatur quod ideae non sunt formatae, tamen, quod quodam modo, qui non est ad propositum, possunt dici formatae respectu Dei; quia quodam modo habent esse ab alio saltem consecutive, sicut respondi alias, quaestione 1, magistro Pagano.” Ivi p. 673

⁵⁰³ *“Tertio probo quod sint obiecta cognita per hanc conditionem, quod in intelligentia divina continentur: quia ea, quae ponimus in intelligentia divina, non ponimus informative et impressive, quia quae sic ponuntur, ponuntur in intellectu quasi quaedam rationes mediantes inter intellectum et actum intelligendi, quasi rationes per eas intelligit, quod non est ponendum de intellectu divino, quia sola essentia sua est sufficiens ratio ad intelligendum omnia, ut diffuse probavi quolib. 1, quest. 9. igitur ideae continentur in intelligentia divina espressive et obiective sed illud, quod exprimitur in acie intelligentiae, et obicitur est res intellecta, ergo, eo quod continentur in intelligentia divina sequitur quod ideae sunt ipsae res intellectae et cognitae.” Ibidem.*

⁵⁰⁴ *“Ad primum quando dicit, quod ideae habent aliquod esse reale, dico quod si ideae accipiuntur secundum quod sunt idem cum essentia divina, sicut loquitur Ansel., quod creatura in Deo nihil est nisi creatrix essentia, et secundum quod loquitur Augustinus, quod creatura in Deo sunt vita in ipso, sic nulli est dubium quin habeant esse reale, si vero loquamur de ideis, sicut hic disputamus secundum formales rationes suas, secundum quas distinguuntur a Deo in esse intelligibili et rationis,*

Se le idee non hanno un essere reale, ci si può chiedere come l'intellezione divina si può rivolgere al nulla dato che, in base al nulla, non si può fare niente ma Baconthorpe ribatte che il nulla può avere due diversi significati. Nel primo senso, esso, pur avendo una definizione nominale, non può esistere (come il vuoto per Aristotele), nel secondo senso, di cui parlano i teologi, esso ha una definizione nominale che non ha incompatibilità ad essere, com'è il caso delle creature che non esistono ma che sono comunque possibili. Dunque Baconthorpe conclude che Dio non guarda al nulla inteso nel primo senso, bensì nel secondo⁵⁰⁵.

Quanto all'argomentazione di Pierre Roger secondo cui, quando qualcosa è conosciuto non in sé ma in un'altra cosa nella quale è rappresentato, allora ha un essere esemplato, Baconthorpe risponde che, quando una cosa è appresa in altro ovvero nel suo essere rappresentativo e formale, allora essa è formata ed esemplata, com'è il caso della pietra che è conosciuta mediante la specie che è nell'anima. Quando invece qualcosa è appreso mediante un altro come suo costituente virtuale, com'è il caso della creatura che, in quanto conosciuta, è contenuta virtualmente nell'essenza divina, allora ciò che è conosciuto, pur ricevendo l'essere da altro, non riceve da esso l'essere formato poiché ciò che è conosciuto è nel secondo solo in modo virtuale e non formale. Dunque Pierre Roger non ha dimostrato che le creature nell'essere conosciuto abbiano un essere esemplato⁵⁰⁶.

sic non habent aliquod esse reale." Ivi p. 674.

⁵⁰⁵"...*tunc dico ad minorem, quando dicitur, ad nihil agens non aspicit, dico quod illud nihil est duplex. Uno modo, quod solum habet quid nominis cum repugnantia ad esse; et sic loquitur in 4 Physicorum, t. c. 50, quod volens inquirere de vacuo oportet accipere quid significet nomen et tamen, secundum eum, vacuum impossibile est esse: alio modo dicitur aliquod esse nihil, quod solum habet quid nominis, cum sibi non repugnat fieri, sicut nos Theologi dicimus, quod lapis ab aeterno facit nihil, tamen possibile fieri, et tale possibile posuerunt Philosophi, ut probavi in I Quodlibet 14 quaestione. Tunc ad formam argumenti concedo, quod Deus non aspicit ad nihil primo modo dictum, sed secundo.*" Ivi p. 675.

⁵⁰⁶"*Ad aliam probationem, quando probatur quod in esse cognito exemplatur; quia quando aliquid est cognitum, non in se, sed in alio, in quo repraesentatur, in illo habet esse exemplatum. Respondeo, quod quando aliquid cognoscitur in alio, sicut in suo priori formale repraesentativo, tunc formatur et exemplatur, sicut quando lapis cognoscitur per speciem, quae est in anima; quando vero cognoscitur*

In conclusione, nella discussione con Pierre Roger, Baconthorpe, dopo aver precisato che l'idea è la creatura nell'essere conosciuto in forza del quale l'ideato può essere prodotto, ribadisce che le creature nell'essere conosciuto possono essere identificate con le idee poiché non sono formate né hanno un essere esemplato. Inoltre, per quanto esse siano un nulla al di fuori dell'essenza divina, esse sono un niente che può esistere senza contraddizione e non uno la cui esistenza sarebbe impossibile.

Riprendendo un tema già affrontato discutendo la posizione di Gerardo da Bologna, Baconthorpe si confronta più approfonditamente con la posizione di Pierre Roger secondo cui l'essenza divina sarebbe un'idea⁵⁰⁷. Per il maestro carmelitano "idea" può essere intesa in due modi: o parlando dell'idea di Dio mediante cui la divinità conosce ogni cosa oppure dalla parte delle creature in quanto, ad esempio, la pietra nell'essere conosciuto è la *ratio* del suo corrispondente reale. Citando Eustrazio e lo Pseudo Dionigi, Baconthorpe afferma che parlare dell'idea nel primo senso, ovvero come l'idea di tutte le cose, non è un problema, dato che la mente divina contiene non solo virtualmente ma anche intellettualmente ogni cosa in modo unitivo, mentre emerge una difficoltà nel secondo senso che è stato citato. Baconthorpe ritiene infatti che l'essenza divina, in quanto contiene virtualmente tutte le cose, non sia un'idea delle creature ma lo siano invece le creature in quanto conosciute nell'essenza divina, considerate come ragioni rappresentative o esemplari delle creature stesse⁵⁰⁸.

Baconthorpe infatti ha già provato che le idee, essendo le ragioni rappresentative o esemplari delle creature che sono formalmente contenute in Dio, sono forme principali ed esemplari delle cose: ora, dato che esse sono contenute in modo

per aliud, tamquam per suum virtuale continens, tunc esse cognitum habet esse ab illo, sed non habet esse formatum ab illo, quia eius esse formale non praecedat in eo, sed virtuale tantum: verbi gratia si comprehensione solis, quae est causa aequivoca, cognoscerentur consecutive omnes species rerum, quas efficit, tunc earum esse cognitum esset ab eius cognitione sicut a causa, si non esset formatum ab ea, quia earum esse formale non praefuit in causa aequivoca, sed solum earum esse virtuale." Ibidem

⁵⁰⁷Ivi q. 3 p. 676.

⁵⁰⁸Ivi p. 677.

virtuale nell'essenza divina, allora quest'ultima, in quanto le contiene virtualmente, non è un'idea⁵⁰⁹. Ciò può essere provato: infatti la *continentia* virtuale basta per produrre distinti accidenti naturalmente (com'è chiaro pensando al sole) ma per produrre cose distinte in modo razionale si richiede dalla parte delle creature prodotte che le distinte ragioni formali di quest'ultime siano anteriormente in chi comprende. Ora, nessuno osa affermare che Dio produca le cose irrazionalmente, dunque segue che le ragioni con cui sono prodotte le diverse creature siano ragioni formali e non solo virtuali⁵¹⁰.

Peraltro, anche se gli oggetti conoscibili in modo secondario in quanto contenuti nell'oggetto primario possano essere contenuti virtualmente, com'è il caso del calore per essenza in cui sono contenuti solo virtualmente tutti i calori, tuttavia, in quanto essi sono espressi nell'intelligenza divina, essi hanno in quest'ultima un essere formale. Infatti Dio, conoscendo sé, perviene alle distintissime e formalissime ragioni di quelle cose. Ora, le idee sono ragioni che sono contenute nell'intelligenza divina e dunque esse sono distinte formalmente le une dalle altre, non potendo identificarsi con l'essenza divina. Baconthorpe osserva che anche Seneca, Eustrazio ed Agostino affermano che le idee sono ragioni intellettuali ed esemplari e, come tali, hanno un essere formale e non soltanto uno virtuale (com'è il caso dell'essenza divina) poiché altrimenti gli *exemplata* non sarebbero perfettamente formati ma solo potenzialmente o virtualmente⁵¹¹.

⁵⁰⁹Ibidem.

⁵¹⁰*"Item hoc secundo patet per rationem Augustini: vidit enim bene Augustinus, quod virtualis continentia sufficit ad producendum accidentia distincta naturaliter, ut patet de sole; sed ad producendum distincta rationabiliter requiritur ex parte productorum, quod eorum distinctae formales rationes sint sicut prius apud intelligentem: sed nullus audet dicere, quod Deus producit res irrationabiliter, ergo sequitur quod ratio alia, et alia, qua conditus est homo et equus sunt rationes formales, non virtuales tantum."* Ibidem

⁵¹¹*"Item tertio innuit istud argumentum; licet cognoscibilia secundaria ut continentur in primario obiecto, ut in ipso continentur possunt contineri virtualiter, et potentialiter, sicut in calore per essentiam continentur omnes alii calores in esse scibile virtualiter solum: ut tamen exprimuntur obiecta secundaria in intelligentia divina habent ibi esse formale; quia Deus intelligendo attingit ad distinctissimas et formalissimas rationes eorum: sed ideae sunt rationes, quae in divina intelligentia continentur: quia per hoc salvat August. quod rationabiliter agit etc. Item per cognitionem, qua aliqua*

In breve, l'essenza divina, pur essendo la forma principale, non è tale verso ciò che esiste nella realtà in senso formale dato che essa contiene tali realtà solo in senso virtuale: perciò l'essenza divina, in quanto virtualmente contiene tutto, non è un'idea. In altri termini, porre come fa il maestro benedettino, che l'essenza divina sia un'idea non garantisce che ci sia una pluralità di idee poiché l'essenza divina contiene le cose virtualmente e non in modo formale⁵¹² mentre la posizione di Baconthorpe salva la pluralità formale di idee poiché la creatura che è conosciuta da Dio è la ragione formale di quella esistente⁵¹³.

Nuovi critici

Nel quodlibeto secondo questione quinta Baconthorpe finisce sotto attacco da parte di altri maestri anonimi e di difficile identificazione, che sostengono che l'intellezione divina termini alle creature, sia pure con approcci diversi. Baconthorpe

cognoscuntur potentialiter, seu virtualiter non est aliquis sapiens, nec beatus; quia beatitudo est ultima quies; et sic oportet quod pertingat usque ad ultimam actualitatem, seu formalitatem rei; sed visione idearum sit anima sapiens, et beatissima: ergo etc. Item ad hoc concordant verba Senecae, et Eustratii et Augustini, qui defendunt Platonem: dicunt enim quod ideae sunt rationes intellectuales: sed rationes intellectuales quae sunt speciae et formae et exemplaria habent esse formale, non virtuale tantum: quia aliter exemplata non essent bene et perfecte formata sed potentialiter seu virtualiter solum.” Ibidem

⁵¹² Questa distinzione fra l'essere virtuale e l'essere formale sembra analoga a quella precedentemente dimostrata fra una possibilità puramente logica di una creatura e una reale in quanto fondata sull'essere divino.

⁵¹³A sostegno della propria posizione, Pierre Roger aveva citato Grossatesta che aveva affermato che le idee divine, essendo ragioni produttrici e distinte, sono da adorare poiché non sono altro da Dio. precisa che, se si intende l'idea come del tutto identica all'essenza divina ovvero la creatura conosciuta mettendola in rapporto con Dio essa è da venerare mediante latria per sé stessa ma in quanto è un ente di ragione distinto da essa ed in quanto è modello e ragione di un ideato, allora essa è da adorare a motivo di altro, analogamente alla natura umana di Cristo che è da adorare in quanto unita alla natura divina secondo l'unione personale. Dunque, in questo senso, Baconthorpe argomenta che le idee vanno venerate in forza del loro rapporto con Dio, non prese in sé stesse in quanto ragioni delle creature esistenti. Ivi pp. 678-679.

in questi casi non trova utile dimostrare di nuovo le proprie posizioni, già ampiamente esposte nelle questioni precedenti ma si limita a confutare le argomentazioni dei maestri.

Il primo di questi maestri, con cui Baconthorpe dice di aver già discusso in altre questioni, ritiene che la conoscenza divina termini propriamente e veramente all'essenza divina e di conseguenza, ovvero con una modificazione e con una determinazione, all'oggetto secondario. Baconthorpe tuttavia osserva che per Aristotele è la stessa cosa terminare un'azione di conseguenza o per accidente: infatti, come si dice terminare di conseguenza ciò che segue per sé il termine di produzione e non è per sé termine, allo stesso modo Aristotele chiama terminare per accidente il terminare un moto quando esso segue per sé il termine, com'è il caso della relazione. Ma le creature, terminando con modificazione, non terminano propriamente e veramente ma per accidente: ora, la modificazione è una condizione che non modifica ma annulla e dunque non è un vero terminare alle creature il terminare di conseguenza con una modificazione⁵¹⁴.

Un altro dottore anonimo, rigettando la posizione di Baconthorpe, vuole provare che

⁵¹⁴"Ubi dicit quidam reverendus Doctor, quod relationes, et habitus, et creaturae vere, et proprie terminant cognitionem divinam, ex consequenti: rationes suas omitto, quia alias solvui eas in aliis quaestionibus: sed nunc declarat se dicens, hoc quod dico vere, et proprie possunt de aliquo termino cum determinatione, et modificatione dici, de quo non dicerentur sumpto termino simpliciter. sic, v.g non possum dicere quod habens albedinem in dentibus simpliciter sit vere, et proprie albus, sed cum modificatione, et determinatione valde bene, unde possumus dicere quod habens albedinem in dentibus est albus vere, et proprie secundum dentes; eodem modo dico in proposito, quod terminare simpliciter dicitur de objecto primario, sed terminare cum illa modificatione ex consequenti dicitur vere et proprie de objecto secundario. Contra, apud Arist. idem est dicere aliquid terminare actionem ex consequenti, et per accidens; quia sicut terminare ex consequenti dicitur illud, quod consequitur per se terminum productionis, et non per se est terminus, ita vocat illud Arist. in 5 et 7 Physi. per accidens terminare motum, quando sequitur per se terminum, ut ponit exemplum de relatione in 5 Phys. t.c 10, in ca. Si igitur praedicamenta, et in alio cap. Quoniam autem, quae alterantur, ponit exemplum de his, quae sunt de prima specie qualitatis, de hoc diffuse primo quolibet q. 10 art. 5 sed istud non est proprie dictum quod relatio, aut ea, quae sunt de prima specie qualitatis, vere et proprie terminant cum ista modificatione, vere et proprie per accidens terminant: immo est conditio non modificans, sed interimens. Igitur nec vere et proprie terminant cum hac modificatione, ex consequenti." Ivi q. 5 p. 685

la creatura possibile termina la conoscenza divina per sé ed in modo proprio, sia pure in modo secondario⁵¹⁵. Infatti, se la creatura non termina l'intellezione divina, ciò avviene o poiché la conoscenza divina della propria essenza, contiene “*excessive*” tutta la conoscenza della creatura, cosa falsa, poiché non deriva dalla ragione intrinseca della conoscenza che sia più perfetta dell'oggetto a cui termina per sé, com'è chiaro dalla visione beatifica, oppure poiché la conoscenza divina implica una dipendenza da un oggetto terminante, cosa altrettanto falsa, poiché un'intelligenza superiore comprende una inferiore senza dipendere da essa dato che Dio infatti si conosce senza alcuna dipendenza. Oppure si potrebbe pensare che ciò avvenga in quanto la conoscenza di una moltitudine di oggetti ripugnerebbe a Dio, cosa altrettanto falsa, poiché ovunque ci siano cose conosciute secondo diverse ragioni obbiettive, lì ci sarà una moltitudine di oggetti conosciuti, com'è in questo caso, poiché Dio conosce sé stesso e tutte le altre cose in quanto esse sono molte e formalmente distinte⁵¹⁶.

Baconthorpe, ritenendo più convincente il proprio modello di una conoscenza consecutiva delle creature, non trova conclusiva la critica del maestro e si impegna a confutarla. Egli infatti replica affermando che, quando il maestro sostiene che non deriva dalla ragione della conoscenza che quest'ultima sia più perfetta dell'oggetto conosciuto, si può ribattere che, come la misura può essere o eccedente o adeguata, così la conoscenza può essere duplice: una conoscenza adeguata, come quando si conosce in modo preciso e adeguato il definito mediante le parti della definizione, ed una eccedente, come quando dalla comprensione della causa sono conosciuti gli effetti in modo perfetto, effetti che nella causa sono contenuti in potenza. In

⁵¹⁵Ibidem.

⁵¹⁶“*Propter quod alius reverendus Doctor probat quod creatura terminat cognitionem per se, et proprie: Quia si non, hoc est, per me, aut quia cognitio divina de propria essentia excessive continet totam cognitionem creaturae, quod non est: quia non est de ratione intrinseca cognitionis quod sit perfectior obiecto terminante per se, ut patet de nostra visione beatifica; aut quia importat dependentiam ab obiecto terminante, quod non est quia intelligentia superior intelligit inferiorem, nec dependet ab ea et Deus intelligit seipsum sine dependentia; Aut quia multitudo cognitorum repugnat Deo: quod non est; quia ubicumque est aliud, et aliud cognitum secundum aliam et aliam rationem obiectivam, ibi est multitudo cognitorum, sic est in proposito; quia Deus cognoscit se et omnia alia, ut sunt plura, et formaliter distincta.*” Ibidem.

questo modo Dio, mediante la comprensione di sé, conosce tutte le altre cose in modo resultativo dalla perfezione della comprensione. Perciò, dato che Dio contiene eminentemente e causalmente ogni cosa e poiché egli conosce tutto dalla comprensione di sé, è falso affermare che, in base alla *ratio* della conoscenza, Dio non sia più perfetto degli oggetti conosciuti, in particolare di quelli conosciuti in modo resultativo⁵¹⁷.

Quando poi il maestro afferma che la dipendenza non impedisce il terminare per sé poiché l'angelo inferiore è compreso da quello superiore da cui non dipende, Baconthorpe replica che, se il maestro afferma, come pose Averroè, che qualunque intelligenza comprende gli enti inferiori mediante la conoscenza di sé o mediante la comprensione della prima intelligenza, allora è falso che l'intelligenza termini per sé poiché essa conosce solo in modo consecutivo. Se il maestro invece sostiene, come comunemente pongono i teologi, che l'intelligenza angelica comprende sé stessa così come l'altro da sé mediante l'intelletto, allora è necessario che essa termini per sé e che dipenda da altro poiché, come sostiene Averroè, ciò che comprende altro da sé, cioè l'intelletto, necessariamente richiede qualche altra cosa, almeno in ragione del termine, per essere. Né ciò è inconveniente poiché in tutto ciò che comprende altro, l'intelletto è in potenza, in quanto dipende da ciò per cui è in potenza. Se è inconveniente che ciò che è superiore dipenda dall'inferiore nell'essere, ciò non accade per l'operare, come avviene nel caso dell'intelletto umano in rapporto ad una specie conosciuta⁵¹⁸. Infine, quando il maestro afferma

⁵¹⁷*[...] quando dicitur quod non est de ratione cognitionis, quod sit perfectior cognito; dico quod sicut est mensura duplex, et excedens, et adequata: ita est duplex cognitio, quaedam adaequata cognito: sicut cum cognosco diffinitive diffinitum per partes diffinitionis, et sic de consimilibus, quaedam excedens, sicut si comprehensione causae cognoscerentur effectus perfecte, qui tamen in causa continenter in potentia: et isto modo Deus comprehensione sui ex perfectione comprehensionis cognoscit omnia alia resultative, ut frequenter dixi: et ideo in Deo, qui comprehensione sui, quia eminenter, et causaliter omnia continet, omnia cognoscit est falsa propositio, quod ratione cognitionis non est quod sit perfectior cognitio, maxime de resultativis cognitio, de quibus loquimur. “ Ivi p. 686.*

⁵¹⁸*“Ad secundum quando dicitur, quod dependentia non impedit per se terminare: quia Angelus inferior intelligitur a superiore, a quo non dependent: dico quod si ponis sicut posuit Commentator quod quaelibet Intelligentia intelligit inferiora comprehensione sui vel comprehensione primae Intelligentiae, tunc falsum assumis quod per se terminat, immo solum consecutive. Si vero ponas, ut comuniter ponunt Theologi, quod intelligit ipsum tamquam aliud a se per intellectum, tunc oportet*

che si ha una moltitudine di oggetti compresi dall'intellezione divina, Baconthorpe semplicemente risponde che ciò può essere inteso in due modi: o al modo di Temistio o al modo di Averroè. Com'è noto, Baconthorpe rifiuta il primo e sostiene il secondo modo ritenendo che Dio sia conosciuto per sé e le cose in modo consecutivo⁵¹⁹.

Pur non aggiungendo nulla alla posizione di Baconthorpe, questi dibattiti ci mostrano quante obiezioni e critiche la teoria dell'esse *consecutive* avesse raccolto da parte di una numerosa schiera di maestri, sostenitori di una conoscenza terminativa delle creature da parte di Dio.

La conoscenza intuitiva delle creature

Nella successiva questione Baconthorpe affronta il problema dell'intuizione divina: l'occasione sono le critiche di un altro anonimo "*reverendus doctor*", che da sostenitore di una conoscenza divina che termina alle creature, attacca la posizione di Baconthorpe sostenendo che essa conduca a "*conclusiones improbables*"⁵²⁰.

Ad esempio, a parere di questo maestro, Dio non conoscerebbe le creature in modo intuitivo se quest'ultime non terminassero la sua intellesione dato che l'intuizione delle creature da parte della divinità presuppone la conoscenza terminativa di esse poiché non può darsi un'intuizione di qualcosa senza che l'intellezione dell'agente termini ad esso. Infatti la conoscenza intuitiva viene distinta da quella astrattiva proprio perché la prima riguarda la cosa che, nella sua esistenza reale, termina

quod per se terminet et quod dependeat: quia sicut arguit Commentator omne quod intellegit aliud, scilicet intellectus, necessario exigit illud aliud saltem in ratione terminis, ut ipse sit; nec est inconueniens quia omne, quod intellegit aliud, intellectus eius est in potentia; sed ens in potentia, inquantum huiusmodi dependet ab eo, ad quod est in potentia: verum est, quod superius dependeat ab inferiori in essendo, dependet tamen in operando, sicut intellectus meus a specie asini." Ivi pp. 686-687.

⁵¹⁹Ivi p. 687.

⁵²⁰Ivi q. 6 p. 688.

l'intuizione di chi conosce mentre la seconda, astruendo dall'esistenza attuale della cosa, non è terminata a quest'ultima, per cui si ha una contraddizione fra l'essere intuito e il non essere il termine dell'intuizione. In altri termini, bisogna considerare che la conoscenza con cui Dio conosce le creature è intuitiva poiché essa non richiede alcun presupposto (a differenza di quella astrattiva che necessita della sensazione) e questo è il caso dell'intellezione divina⁵²¹.

Di fronte alle argomentazioni del sostenitore di una conoscenza terminativa delle creature, Baconthorpe risponde che Dio, conoscendo solo sé stesso in modo terminativo, coglie consecutivamente tutte le cose in modo distinto e vero con una scienza di visione e di intuizione⁵²². In particolare, l'argomentazione del maestro secondo cui, se la creatura è conosciuta in modo intuitivo, allora lo è anche in modo terminativo, può essere confutata mediante il seguente argomento: quando intuitivamente le creature sono colte in virtù di qualcosa di altro conosciuto per sé, nel quale l'azione termina, allora esse sono conosciute solo in modo consecutivo e terminano solo in modo improprio e metaforico, come la relazione che è prodotta

⁵²¹ *Ad primam arguit sic. Cognitum ab aliquo intuitive est cognitum ab eo terminative per se sed creaturae sunt cognitae a Deo intuitive igitur terminative: maior videtur esse clara: quia notitia intuitiva semper habet ipsum obiectum intuitum sicut terminum existentem in sua reali existentia: et hoc, secundum Doctores, intuitiva distinguitur ab abstractiva, quia intuitiva respicit rem quae in sua reali existentia terminat intuitum cognoscentis, sed abstractiva cum abstrahitur a reali existentia, non terminatur ad rem sub sua actuali existentia: unde dicere aliquid esse intuitum et non esse terminum intuitionis videtur esse implicatio contradictionis, minor patet per glossam super illud Apostoli prima ad Cor. 13. Tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum: ubi dicit glosa, idest cognoscam Deum sicut ipse me novit, scilicet sicut ipse est, hoc est praesentem ad esse Deum: constat autem quod visio, qua Beati vident Deum in patria, est intuitiva; igitur Deus cognoscit res notitia intuitiva. Et hoc probatur ratione, quod Deus cognoscit creaturas intuitive: illa cognitio est intuitiva, quae non praesupponit quamcumque cognitionem, qua res, quae cognoscitur, sit praecognita; sicut cognitio nostra intellectualis abstractiva praesupponit sensationem, et quae respicit rem ut est in sua existentia reali et actuali et quae est perfectissima, sic quod res cognita perfectiori cognitione cognosci non possit sed cognitio, qua Deus conosci creaturam non praesupponit aliquam, qua creatura sit praecognita." Ibidem*

⁵²²Ivi p. 689.

non appena si ha la produzione del fondamento⁵²³. Dunque Dio, conoscendo dall'eternità sé stesso e le creature in modo consecutivo, vede di conseguenza quest'ultime cogliendo intuitivamente la loro esistenza senza che esse siano oggetti terminativi.

Inoltre Baconthorpe discute la premessa del maestro secondo cui la conoscenza intuitiva avrebbe bisogno di un oggetto in ragione del terminante per sé poiché essa richiederebbe l'esistenza reale di ciò che termina. Il maestro carmelitano trova questa posizione discutibile finché non saranno escluse le possibili critiche ad essa. Una di queste è la nota posizione di Auriol secondo cui in ogni intellesione la cosa emana in un essere conosciuto e termina l'intuizione dell'intelletto senza che sia necessario porre una sua reale presenza. Ciò porta i seguaci del maestro francescano a sostenere che in Dio, conoscendo la sua essenza, le creature risultano nell'essere conosciuto *in prospectu intellectus divini* terminando l'intuizione senza essere presenti⁵²⁴.

Per spiegare come possa avvenire, vengono portati vari esempi di realtà inesistenti che sono tuttavia oggetto di intuizione⁵²⁵: ad esempio, quando un osservatore è in

⁵²³ "Tertio ostendo, quod argumenta contraria possunt omnia solvi per haec alias dicta : quando dicitur in primo, creaturae cognoscuntur intuitive; ergo et per se terminative; dicam quod non est verum, quando intuitive cognoscuntur virtute alterius per se cogniti per se sistensis, et per se terminantis; immo erunt solum cognitae consecutive, et ita solum terminant metaphorice, et famose, sicut relatio, quae producit productione fundamenti." Ibidem

⁵²⁴ "Quarto directe arguo contra rationes ubi est maius pondus: primo contra maiorem primae, quae dicit quod cognitio intuitiva sequitur obiectum in ratione per se terminantis: quia requirit eius existentiam realem terminantem. Istud habet calumniam, quia propositio, ad quam dantur multae responsiones magistrales, est calumniabilis: haec est huiusmodi: ergo ratio vestra non concludit quousque excluderitis omnes illas responsiones: una est: dicit enim Aureolus distinct. tertia, quaest. de imagine articulo I propositio prima, quod in omni intentione emanat res in quodam esse cognito, et illud habet terminare intuitum intellectus sine eius reali praesentia; et ita potest dici in proposito secundum seguaces suos, quod Deus comprehendendo essentiam suam, creaturae in esse cognito, et intentionali resultarent in prospectu intellectus divini; et sic terminarent eius intuitum sine sua praesentia reali. Assumptum probat per locum a maiori de intentione sensus et ponit multas experientias." Ivi p. 690. Il passo di Auriol non è stato trovato.

⁵²⁵ Per la posizione di Auriol si veda: P. Boehner, "Notitia Intuitiva of Non-Existentis According to

mare su una nave e gli alberi in lontananza sembrano muoversi e tuttavia tale moto non è reale ma solo apparente ed intenzionale oppure si prenda il moto rapidissimo e circolare di bastone che produce un cerchio o si consideri il caso di un bastone che è posto in acqua e che appare come curvo o rotto. Da tutti questi esempi è chiaro che queste cose non sono reali nell'essere soggettivo ma sono prodotte nella visione nell'essere intenzionale e, a maggior ragione, nella conoscenza intellettuale⁵²⁶. Ora Baconthorpe osserva che questa conoscenza che viene chiamata intuitiva riguarda la cosa non esistente nella sua presenzialità e dunque essa è imperfetta poiché è in potenza rispetto una intuizione più perfetta: dunque, essendo imperfetta, non può essere posta in Dio per spiegare la conoscenza delle creature meramente possibili. Nemmeno gli esempi sono convincenti poiché tale presenza solo nell'essere apparente non è una visione o un'intuizione in senso proprio ma un'apparizione che è una specie del tutto differente da una vera intuizione e che, non pervenendo all'esistenza reale della cosa, non giunge ad una piena certezza. Infatti, se basta un *attentio ocularorum* per avere una intuizione, tuttavia è necessario, per avere una intuizione vera, che si dia una *attinentia realis existentiae*. L'*apparitio* infatti è una conoscenza intermedia fra quella astrattiva e quella intuitiva: la prima astrae del tutto dall'esistenza della cosa mentre la seconda la esige. In conclusione, l'*apparitio* dei non enti, essendo frutto della fantasia, richiede solo l'esistenza apparente della cosa come capita frequentemente nel caso delle illusioni visive⁵²⁷.

Inoltre Baconthorpe osserva che la posizione secondo cui la conoscenza intuitiva debba terminare ad una cosa esistente è criticata da non meglio precisati dottori in vari modi. Ad esempio, il carmelitano osserva che costoro affermano che Dio, conoscendo la sua essenza dall'eternità, conoscerebbe le creature esistenti *tamquam per medium quod, non tamquam per medium quo*. Ora la sola conoscenza *per medium quo* è astrattiva, non intuitiva, dunque Dio dall'eterno coglie

Peter Aureoli, *O.F.M. (1322)* in *Franciscan Studies*. 8 (1948) pp. 388-416.

⁵²⁶Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales*. Lib. II q. 6 p. 690.

⁵²⁷Ivi pp. 690-691.

intuitivamente le creature, per quanto non esistenti⁵²⁸.

Inoltre, secondo questi maestri, la conoscenza può esser detta intuitiva in due sensi: nel primo senso, *ex parte medii*, l'esistenza di una cosa è appresa in un medio così perfettamente come essa fosse colta presente in sé stessa, nel secondo, *ex parte obiecti*, essa è conosciuta in modo immediato ed in sé stessa, ovvero quando la sua essenza, che è reale e presente, è intuita. Ora, anche se dall'eterno Dio non vede dalla parte dell'oggetto l'esistenza in sé della creatura quando essa non esiste, tuttavia in modo ugualmente perfetto, anzi in modo più perfetto, tale cosa fu rappresentata come in sé stessa dalla parte del medio, ovvero in Dio. Dunque la conoscenza di essa può essere intuitiva, sebbene l'oggetto in sé non sia ancora realmente esistente. Peraltro si osserva che questa era la posizione di Tommaso d'Aquino⁵²⁹ secondo cui l'anima di Cristo nel Verbo ebbe una scienza di visione in rapporto a tutti i futuri contingenti⁵³⁰.

Tuttavia si può affermare che tale conoscenza intuitiva possa essere anche dalla parte dell'oggetto: infatti chi vuole salvare la posizione scotiana secondo cui l'intuizione richiede l'esistenza attuale della cosa, può comunque affermare che la scienza di Dio, essendo eterna, vede sì eternamente, ma in un dato momento temporale, (ad esempio) l'anticristo come realmente esistente e non solo l'esistenza potenziale che ha in potenza prima di esistere. Dunque Dio ha una conoscenza

⁵²⁸ "Secundo calumniatur a Doctoribus haec maior, quia Deus cognoscendo ab aeterno essentia suam comprehensione et cognitionem suae essentiae cognoscit creaturas existentes tamquam per medium quod, non tamquam per medium quo; sed sola cognitio per medium quo est abstractiva, non intuitiva; ergo Deus ab aeterno cognoscit creaturas intuitive, licet non existebant." Ivi p. 692.

⁵²⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III q. 10 a. 2 co.

⁵³⁰ "Tertio calumniatur Doctores haec maior dicendo, quod cognitio potest dici intuitiva dupliciter, uno modo ex parte medii, puta si videretur in aliquo medio rei existentiae, aequae perfecte, sicut si videretur eius praesentialis existentia in seipsa. Alio modo ex parte obiecti, puta si immediate et in seipsa videretur eius praesentialis existentia. Sed licet ab aeterno non videbatur a Deo ex parte obiecti creaturae principalis existentia in seipsa, cum non existebat, tamen aequae perfecte, immo perfectius repraesentatur eius existentia in Deo quam in seipsa; Ergo potest esse intuitiva, licet obiectum in se non existebat, et haec videtur esse opinio Sancti Thomae, qui ponit quod anima Christi in Verbo habuit scientiam visionis respectu eorum, quae Deus facere potuit et quae quandoque faciet." Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales*. Lib. II q. 6 p. 692.

intuitiva ed eterna dalla parte dell'oggetto, cioè, in questo caso, dell'anticristo ma senza che l'oggetto conosciuto sia eterno dato che quest'ultimo non è sempre esistito ma è stato puramente potenziale. In altri termini, per quanto riguarda l'affermazione secondo cui l'intuizione richiederebbe un oggetto presente nella sua esistenza reale, bisogna distinguere due sensi. Nel primo senso, l'oggetto è presente a chi vede come esistente ed in atto nel momento in cui egli lo osserva e parlare di intuizione in questo caso è corretto. Quanto invece al secondo senso, in esso l'oggetto è presente a chi vede secondo la sua esistenza attuale ma non nel momento in cui egli osserva. Questo senso può essere corretto se l'intuizione di chi conosce non dipende dalla cosa intuita ma spetta ad esso proprio in forza della perfezione del suo modo di vedere. Questo è il caso di Dio che, comprendendo sé stesso, conosce tutto il resto in modo consecutivo: egli infatti conosce dall'eterno le esistenze attuali di tutte le creature in quanto esistenti nella realtà, cogliendole come tali nei momenti in cui esistono senza vederle come reali in tutti gli istanti. Dunque in questo modo può venire salvata l'affermazione di Duns Scoto secondo cui l'intuizione richiede un oggetto presente nella sua esistenza reale. Insomma, si può affermare che Dio, conoscendo sé dall'eterno mediante la sua scienza eterna, coglie tutte le cose prima che esistano ma questa conoscenza è per lui accidentale non potendo progredire nella conoscenza di sé. Ora, l'eternità è una totalità simultanea, dunque conoscendo sé e le altre cose dall'eternità, Dio coglie in modo intuitivo qualunque essere che possa avere una qualunque durata temporale. Ora, dato che le cose hanno un essere reale dell'esistenza in sé nell'eternità (poiché ogni parte del tempo e dell'eterno è contenuta in essa), allora, secondo Baconthorpe, Dio conobbe la creatura *ab aeterno* in modo attuale come esistente prima che essa esistesse effettivamente, in ragione dell'eternità della sua scienza ⁵³¹.

⁵³¹“Quarto, a Doctoribus posset calumniari maior respondendo, quod esset intuitiva non solum ex parte medii, sed ex parte obiecti, etiam antequam existeret; qui enim vellet defendere reverendum Doctorem Scotum, quando dicit, quod intuitiva cognitio requirit obiectum cognitum praesens secundum existentiam eius realem, diceret quod hoc salvatur in proposito, licet non existat: scientia enim Dei, eo quod est aeterna, ab aeterno, licet non pro aeterno videt existentiam Antichristi actualem, et non solum existentiam potentialem, quam nunc habet in potentia, et sic ex parte obiecti, scilicet Antichristi fuit ab aeterno, licet non pro aeterno cognitio intuitiva de eius actuali existentia, quia tunc non existerat; et tunc distingueret propositionem, quae dicit, quod intuitiva cognitio requirit

Queste conclusioni vengono ribadite nella questione settima in cui il maestro carmelitano si confronta con il maestro domenicano Ugo⁵³² che sostiene che Dio, conoscendo sé, conobbe le essenze e le esistenze delle creature che in un momento passato erano futuri contingenti ma egli non potrebbe intuire le cose esistenti se la sua intellesione non terminasse ad esse come oggetti ad esso terminanti⁵³³.

In questa questione, prima di tutto, Baconthorpe si chiede se ci sia una conoscenza intuitiva della nostra anima, poi passa a domandarsi se si dia un'intuizione nelle

obiectum praesens in sua reali existentia, diceret quod hoc distinguendum est secundum duplicem intellectum: uno modo quod obiectum sit actum sit praesens videnti secundum suam actualem existentiam in rerum natura existens, et pro hora, qua intuetur, et hoc est verum: quando intuitio dependet ab intuitu obiecto, sicut est in cognitione intuitiva visus et intellectus nostri respectu primorum principiorum. Alio modo, quod obiectum sit praesens videnti secundum suam actualem existentiam, ut in se et in rerum natura existens, non tamen pro hora, qua intuetur, et hoc potest esse verum, si quandoque intuitio videntis non dependet a re intuita, immo aequo verum convenit sibi, quod videat obiectum existentiam actualem existere in rerum natura, sive ipsum existat sive non, ratione perfectionis sui modi videndi. Sic diceret in proposito quod comprehensio divina, qua se comprehendit primario et omnia alia consecutive, quod est aeterna, videt ab aeterno existentias actuales omnium creaturarum, et ab aeterno videt ipsas ut existentes in rerum natura pro horis suis, in quibus veritas est quod existunt, licet eas non videat existentes pro qualibet hora aeternitatis; et sic salvabitur opinio Doctoris quod intuitiva cognitio est semper respectu actualis existentiae rei, quam habet in rerum natura, licet diversimode hoc salvetur. Et potest declarari sic: quia Deus ab aeterno comprehendendo se per scientiam suam aeternam cognovit omnes creaturas antequam essent factae, secundum Augustinum, super Genesim ad litteram exponentem illud: In ipso vita erat, cap. 8; et hoc cognoscendo quodlibet eorum esse accidentale, quia aliter proficeret in cognoscendo se, sed aeternitas est tota simul; ergo cognoscendo se, et alia ab aeterno simul cognovit quodlibet eorum esse, quod poterant habere pro quacunque mensura; sed sub aeternitate habent esse realis existentiae in se, quia omnis pars temporis et aevi continetur sub aeternitate; ergo Deus cognovit creaturas ab aeterno actualiter existentes antequam existerent ratione aeternitatis suae scientiae.”
Ivi pp. 692-693.

⁵³² Si tratta di Hugo de Marciaco <http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/individus/51432-hugodemarciaco> o di Hugo Vaucemain <http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/individus/51237-hugovaucemain>. Egli è un domenicano, come si vede dal riferimento a Tommaso.

Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales.*, Lib. II, q. 7 p. 699.

⁵³³Ivi p. 694.

sostanze separate. Infine il maestro carmelitano conclude che Dio ha eternamente una conoscenza intuitiva di sé e delle creature senza terminare a quest'ultime.

Per iniziare Baconthorpe osserva che gli *antiqui Commentatores* come Temistio, Alessandro di Afrodisia e Avempace hanno insegnato che il nostro intelletto congiunto coglie le sostanze separate in sé stesse mentre Averroè ritenne che ciò sia prerogativa solo dell'intelletto separato mentre quello congiunto dovrebbe accontentarsi di conoscere le sostanze separate solo mediante i fantasmi delle creature⁵³⁴. Inoltre, come avevamo già visto, l'intelligenza separata coglie sé stessa mediante la propria essenza mentre conosce le intelligenze superiori non da sé stessa ma da quest'ultime. Quanto alle realtà inferiori, esse sono conosciute nella propria essenza o nella prima intelligenza in modo consecutivo senza che l'intelligenza separata sia mossa dall'apprensione diretta di queste realtà, cosa che sarebbe indegna di lei. Baconthorpe giunge poi a chiedersi se l'intelligenza separata possa conoscere consecutivamente le realtà inferiori prima che esse esistano e risponde positivamente citando Agostino secondo cui mediante la conoscenza mattutina l'angelo coglie nel Verbo le creature che poi conoscerà in sé stesse nella conoscenza vespertina⁵³⁵.

Come prima conclusione, riprendendo la posizione averroistica secondo cui le anime separate possono conoscere in modo intuitivo e consecutivamente ciò che ad esse è inferiore, Baconthorpe afferma che, se l'intelligenza separata può pervenire ad avere una conoscenza intuitiva delle cose materiali, a maggior ragione, Dio, conoscendo solo la sua essenza in modo terminativo, potrà cogliere intuitivamente, sia pure in modo consecutivo, tutte le cose in sé stesse e nella loro esistenza attuale⁵³⁶.

⁵³⁴ Ivi pp. 694-696.

⁵³⁵ Ivi pp. 698-699.

⁵³⁶ *"Sequitur de tertio articulo, ubi prima conclusio est, quod ex omnibus praecedentibus potest induci sigillatim quod Deus ab aeterno intelligendo se, et alia consecutive, videt intuitive omnia alia a se intuendo existentias eorum sine hoc, quod eorum existentiae sint obiecta per se terminantia eius intuitionem; et hoc probatur primo de rebus non existentibus (et haec sit prima conclusio) sic: Totum illud potest Deus ab aeterno mediante cognitione intuitiva, quod posuerunt Philosophi esse possibile conveniens naturae suae quantum ad ea, quae pertinent ad perfectionem cognitionis intuitivae, et*

Inoltre Baconthorpe afferma, come seconda conclusione, che Dio possa conoscere intuitivamente sia gli enti che non esistono sia gli enti passati o futuri mediante la sola comprensione della sua essenza senza che la sua intuizione termini a questi oggetti. Infatti come l'angelo può vedere nel Verbo gli enti non ancora esistenti mediante la conoscenza mattutina, così potrà fare anche l'intelletto divino. Anche Tommaso d'Aquino, che è il dottore del critico di Baconthorpe, concorda, affermando che Dio conosce i futuri contingenti in modo intuitivo non solo nelle loro cause ma anche in sé stessi dall'eternità⁵³⁷.

Una distinzione logica ma fondata *ex natura rei*

Giungendo infine alla questione ottava, Baconthorpe torna a chiedersi, come aveva già fatto nella distinzione trentotto del commento alle Sentenze, come le idee divine, così come gli attributi di Dio, possano essere distinte logicamente, pur essendo fondate *ex natura rei*⁵³⁸. Vediamo brevemente come il maestro carmelitano affronti in questo testo il problema della distinzione delle idee senza esaminare l'intera questione che è dedicata alla domanda, più generale, se le relazioni fondate *in natura rei* siano reali.

Il maestro carmelitano spiega che ci sono tre opinioni su questo tema: quella di Wylton che sostiene che gli attributi sono distinti in base alla natura della cosa e che indicano una relazione reale di Dio in rapporto alla creatura, quella di Scoto che afferma che essi si distinguono *ex natura rei* secondo ragioni assolute, non relazioni,

quod posuerunt Philosophi possibile in qualibet alia Intelligentia mediante praesentia existentia rei, sed, ut probatum est in primo articulo, intellectus noster potest attingere secundum Philosophos ad cognitionem intuitivam, qua cognoscuntur Intelligentiae et res materiales secundum esse essentiae, quae habent in seipsis; et hoc idem possunt aliae Intelligentiae, ut probatum est in secundo articulo; sequitur Deus cognoscendo essentiam suam terminative cognoscit intuitive, licet secundario, seu consecutive et resultative omnia alia in quantum ad esse existentiae, in qua nunc existunt." Ivi p. 699.

⁵³⁷ Ivi pp. 699-670. Si veda Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14 a.13.

⁵³⁸ Baconthorpe, *Quaestiones quodlibetales...*, Lib. II, q. 8 p. 700.

in base al diverso modo di concepire e quella di Tommaso d'Aquino che, al contrario, sostiene una distinzione logica ed *ex natura rei*. Per quest'ultimo infatti, in base alla natura della cosa, le idee e gli attributi sono distinti in Dio mediante non ragioni assolute ma distinti rapporti di ragione e di rappresentabilità. Baconthorpe condivide la posizione di Tommaso e si impegna prima a chiarirla e poi a dimostrare come attributi ed idee divine possano essere relazioni di ragione, pur essendo fondati *ex natura rei*⁵³⁹.

Per prima cosa, Baconthorpe chiarisce che l'attributo (o l'idea) può essere inteso in due modi: nel primo modo, quanto alla ragione formale assoluta perfezionale, nel secondo, quanto al rapporto di intellegibilità che implica una relazione all'intelletto. Nel primo, gli attributi non si distinguono mentre nel secondo si può pensare che sotto diverse ragioni rappresentative Dio sia sapiente, buono etc. sulla base della natura della cosa. Se gli attributi si distinguono in base alla natura della cosa mediante distinti rapporti rappresentativi, così varrà anche per le idee, in quanto esse indicano diverse ragioni rappresentative in base alle diverse creature e tale distinzione relazionale è una relazione logica sebbene sia posta *ex natura rei*.

Ciò può essere dimostrato paragonando le relazioni logiche a quelle reali: se quest'ultime sono fondate *ex natura rei* in quanto la cosa è, analogamente al caso del rapporto del *calefactivum ad calefactibile*, quelle di ragione sono tali per il fatto che sono intellegibili in quanto l'uomo si rappresenta il concetto di genere e di specie *ex natura rei*. Perciò si può affermare che le cose che sono fondate *ex natura rei* come intellegibili non sono reali poiché, in caso contrario, la logica sarebbe una scienza reale: essa infatti riguarda le seconde intenzioni aggiunte alle prime e così concerne le cose in quanto non sono fittizie ma sotto l'essere intellegibile. Ma i

⁵³⁹ "Primum sic a simili quodam modo: quia attributum potest accipi dupliciter, uno modo quantum ad formalem rationem perfectionalem absolutam, alio modo quantum ad respectum intelligibilitatis, quae importat in ordine ad intellectum; primo modo non distinguuntur, sed quod secundo modo non videtur inconueniens, quin sub alia, et alia ratione ex natura rei sit Deus intelligibilis ut sapiens, bonus etc. ut sic dicantur attributa distingui ex natura rei per distinctos respectus repraesentivos, seu per distinctas repraesentationes: hoc probatur diffuse libro 1 distinctione 2 quaestione 2 articulo 4. sic de ideis, ut dicunt aliam rationem repraesentativam hominis, et equi, talis distinctio respectiva erit relatio rationis, licet ponatur ex natura rei. "Ivi p. 702.

rapporti rappresentativi sotto i quali cose in diversi modi sono rappresentate sono dello stesso modo, dunque essi non sono reali ma di ragione e tale è il caso anche delle idee e degli attributi divini⁵⁴⁰.

Conclusioni

Alla luce dell'indagine che è stata svolta, si può affermare che nelle questioni quodlibetali Baconthorpe ha modo, discutendo con numerosi maestri sia anonimi che noti (Pagano, Pierre Roger, magister Hugo), di definire meglio la propria teoria sulla conoscenza consecutiva delle creature approfondendo e sviluppando le posizioni già espresse nel commento alle Sentenze⁵⁴¹.

Prima di tutto, il maestro carmelitano difende la propria teoria della conoscenza consecutiva delle creature e precisa, discutendo con i numerosi sostenitori della conoscenza terminativa, che, sebbene parlare di una intellezione secondaria non sia errato, purché sia inteso in senso improprio, è meglio utilizzare la nozione di conoscenza consecutiva. Infatti, per quanto questo termine non sia presente esplicitamente nel testo averroistico, esso consente di risolvere più facilmente numerosi problemi teologici riguardanti le idee divine. In ogni caso intendere la conoscenza secondaria in modo tale da implicare che la creatura termini

⁵⁴⁰“Secundo probo, primo comparando relationes rationis ad reales: quia reales fundantur ex natura rei, ut res est, ut calefactivum ad calefactibile, relationes autem rationis ut intelligibilis est, ut homo repraesentant conceptus generis et speciei ex natura rei: tunc arguo: quae fundantur ex natura rei ut intellegibiles non sunt reales, quia tunc Logica esset scientia realis; est enim Logica de secundis intentionibus adiunctis primis, et ita etiam de rebus, ne sint ficta, sed esse intelligibili, sed respectus repraesentativi sub quibus res diversimode sunt repraesentatae sunt huiusmodi; ergo.” Ibidem

⁵⁴¹ Non è possibile, allo stato attuale degli studi, tentare di tracciare un quadro più accurato di questi autori né valutare la fondatezza delle critiche e delle interpretazioni polemiche di Baconthorpe delle loro posizioni. Solo quando gli studi avranno una conoscenza più chiara dei dibattiti teologici sulle idee divine all'inizio degli anni '20 del XIV e dei loro protagonisti, allora anche le posizioni di Baconthorpe potranno apparire sotto una nuova luce e tante argomentazioni oscure del maestro carmelitano potrebbero diventare più comprensibili.

l'intellezione divina è inaccettabile poiché l'essenza divina è l'unico oggetto adeguato della conoscenza di Dio.

Inoltre Baconthorpe, sostenendo l'esistenza di una pluralità di idee distinte logicamente ma con una distinzione fondata *ex natura rei*, respinge ogni identificazione fra l'idea e l'essenza divina sostenendo che le idee non essendo relazioni intermedie fra l'intelletto e le cose conosciute, siano le creature possibili in quanto sono conosciute consecutivamente da Dio. Né si può sostenere che le creature siano formate o esemplate dato che sono le *rationes* intelleggibili e i modelli immutabili di tutto ciò che esiste e che diviene nella realtà ovvero esse costituiscono la causa esemplare ed immutabile dell'ideato che esiste nel mondo.

Quanto al loro statuto, se le idee sono considerate in quanto identiche all'essenza divina, allora esse posseggono un essere reale. Se invece prendiamo le idee secondo le loro ragioni formali, in base alle quali esse sono distinte logicamente da Dio, esse non godono di alcun essere in sé stesse ma solo in potenza di altro ovvero della divinità in quanto sono contenute virtualmente e perfezionalmente in quest'ultima. Infatti le creature nell'essere conosciuto non hanno in sé alcun essere reale ma sono un mero nulla che, pur potendo esistere in forza di una possibilità dei termini secondo una definizione nominale, non sussiste in sé stesso ma solo nella potenza dell'agente divino e, come tale, in modo del tutto contingente. Insomma, il maestro carmelitano ritiene che, sebbene la causa remota della possibilità delle creature possibili sia l'essenza divina in quanto contiene virtualmente ogni realtà, la causa prossima risieda nella mera non incompatibilità dei termini *secundum nominis* della realtà potenzialmente creabile. Questa visione evita ogni rischio di porre le idee come enti necessari, essenziali ed eterni a cui terminerebbe la conoscenza divina con esiti disastrosi per la libertà di Dio.

Infine il maestro carmelitano afferma che la mente divina, senza bisogno di una conoscenza terminativa ma solo in forza della propria intellezione consecutiva, può intuire *ab aeterno* le cose non ancora esistenti, cogliendole nei precisi momenti in cui esse esisteranno in atto senza doverle presupporre come eternamente presenti come reali.

Conclusioni generali

Essendo giunti alla conclusione della tesi, possiamo provare a delineare, sia pure con i limiti già segnalati, alcuni punti chiave che sono emersi dalla nostra ricerca sulla posizione di Baconthorpe sul problema della scienza divina, pur senza la pretesa di esaurire in alcun modo un tema che rimane da chiarire in diversi aspetti, sia testuali che storico-filosofici.

La teoria della conoscenza consecutiva delineata da Baconthorpe si inserisce pienamente nelle discussioni sulla posizione scotiana sulle idee divine, dibattiti che furono vivaci fra il 1315 e il 1325. La posizione di Duns Scoto rappresentò infatti uno spartiacque nelle discussioni su questo problema: il teologo francescano negò il valore fondante della relazione di imitabilità per conoscere le creature e affermò che Dio coglie direttamente le idee divine che sono definite come le ragioni eterne nella mente divina in accordo con qualcosa di formabile. Per Scoto infatti, le creature sono in modo secondario oggetti dell'intellezione divina ovvero nella misura in cui esse sono virtualmente contenute nella essenza divina che costituisce l'oggetto primario della conoscenza della divinità. In polemica con *l'esse essentiae* di Enrico di Gand, le idee, intese come oggetti noetici, vengono svuotate di ogni realtà al di fuori dell'intelletto divino al punto tale che Scoto, definendo il loro *status*, parla di *esse diminutum*.

Tuttavia ben presto emersero critiche alla posizione di Scoto, di cui fu espressione la radicale posizione di Pierre Auriol che mise in dubbio il senso stesso e l'utilità del concetto di idea. Per il maestro francescano infatti, l'intelletto divino conosce esclusivamente e unicamente l'essenza divina: è perciò negata ogni realtà alle idee che non possono essere definite nemmeno oggetti secondari della scienza divina e non hanno alcun ruolo nella creazione e nell'intellezione di Dio. Le idee, essendo colte con lo stesso e indiviso atto con cui Dio conosce sé stesso, possono essere

identificate con le cose, in quanto quest'ultime sono indirettamente significate, secondo una relazione di dipendenza, dall'essenza divina che è l'unico modello perfetto per ogni essere creato. Infatti esse sono colte in modo denominativo in Dio in quanto in quest'ultimo appare indirettamente la totalità indivisa delle creature che sono connotate dall'essenza divina in modo obliquo.

Sulla stessa linea si pose Guglielmo di Ockham che, rigettando la possibilità di una conoscenza secondaria delle idee e privandole di ogni ruolo gnoseologico e causale, sostenne che esse coincidano con le creature stesse in quanto conosciute da Dio e prese come modello per creare ciò che esiste nella realtà. Esse sono un puro nulla che tuttavia, non essendo assoluto, può essere prodotto da Dio in quanto non implica contraddizione.

All'interno di questo dibattito si colloca la posizione di Baconthorpe che sembra porsi all'interno della linea di Auriol e di Ockham, sia pure con significative influenze scotiane e tommasiane. Che cos'è infatti l'idea per il maestro carmelitano alla luce delle tradizionali definizioni di Seneca e di Agostino? Essa, come per Ockham, è semplicemente la creatura conosciuta come producibile da Dio in quanto ragione e modello dell'ideato. Non è necessario parlare di una conoscenza secondaria delle creature in quanto essa potrebbe comportare una dipendenza dell'intellezione divina dagli oggetti conosciuti quando invece l'essenza divina è l'unico ed esclusivo oggetto adeguato della conoscenza di Dio. Tuttavia, pur condividendo con Auriol il rifiuto della conoscenza secondaria, Baconthorpe ritiene che il modello gnoseologico del francescano giunga a porre una conoscenza puramente intrinseca ed equivoca delle cose che è inaccettabile ed eterodossa in quanto compromette l'insegnamento di Agostino sulle idee divine.

Inoltre, come Francesco di Marchia, Baconthorpe nega che Dio abbia bisogno delle idee per conoscere o produrre le cose dato che esse vanno poste come principi conoscitivi e causali solo dal lato delle creature, non da quello di Dio che conosce in modo unitario tutte le cose. Per chiarire ciò, Baconthorpe recupera la distinzione di ragione ma fondata *ex natura rei* di Tommaso d'Aquino: essa permette di ammettere una pluralità di idee in rapporto all'intelletto della creatura, pur negando ogni distinzione reale. Se ci si chiede poi quale sia la realtà dell'idea, Baconthorpe risponde, come Scoto, che le idee non hanno in sé stesse un vero essere ma

esistono solo nella potenza divina in quanto contenute virtualmente e perfezionalmente in Dio. Esse sono un nulla che, non avendo una ripugnanza ad essere creato nella realtà secondo la definizione nominale, può essere prodotto contingentemente nella realtà. Alla luce di ciò, il maestro carmelitano ritiene definitivamente confutata la visione attribuita a Enrico di Gand e ai suoi sostenitori di una realtà delle idee secondo cui quest'ultime sarebbero entità autosufficienti ed autonome a cui terminerebbe l'intellezione divina.

Ma, aspetto più importante, la posizione di Baconthorpe si sviluppa in dialogo con Averroè il cui dodicesimo libro del commento alla Metafisica di Aristotele era stato un punto di riferimento ineludibile per teologi come Tommaso, Auriol ed Ockham che volevano affrontare il problema della conoscenza divina del mondo. Baconthorpe nega che la posizione di Averroè renda impossibile la conoscenza delle creature e si impegna a dimostrare, partendo dai presupposti averroisti in base ai quali Dio ha la propria essenza come unico oggetto di intellesione, che la divinità conosca le cose. Per Baconthorpe infatti, la posizione averroistica, interpretata in modo compatibile con le esigenze teologiche, vuole sostenere che la conoscenza divina, per cogliere le cose, non passa dalla conoscenza di sé a quella delle creature come ritiene Temistio ma, conoscendo in modo esclusivo e terminativo la propria essenza, mediante un atto unitario conosce in modo conseguente e resultativo tutte le creature nella loro singolarità, dal momento che esse sono contenute virtualmente e perfezionalmente nella mente divina. Tale teoria della conoscenza consecutiva, pur non essendo presente esplicitamente nel testo di Averroè, viene dedotta dal maestro carmelitano utilizzando il già citato esempio del calore in sé e delle cose calde che era presente nel testo di Averroè.

L'interpretazione di Baconthorpe sembra in grado di riconciliare la posizione aristotelica-averroistica secondo cui l'essenza divina è l'unico oggetto della comprensione divina con la verità di fede biblica e cristiana secondo cui Dio conosce le creature prese in sé stesse. Anche se questa posizione non è del tutto originale, essendo già presente in Giacomo da Ascoli ed accennata in Scoto, è l'uso che il teologo carmelitano fa di essa ad essere interessante e innovativo. Infatti Baconthorpe, mediante la teoria dell'essere consecutivo, che peraltro aveva già utilizzato per trattare il problema della conoscenza angelica, evita le pericolose insidie della conoscenza secondaria delle creature che renderebbe l'intellezione

divina dipendente dagli oggetti conosciuti e, come tale, mutabile e potenziale. Così rielaborata, da pericolo mortale per la fede cristiana, la posizione aristotelico averroistica viene trasformata in un possibile alleato nella difesa di una scienza divina autonoma dai suoi oggetti creati conosciuti. In altri termini, in Baconthorpe il modello gnoseologico averroista diventa un importante (ed inaspettato) sostegno per una visione non “terminativa” della conoscenza divina delle creature.

In conclusione, alla luce dell'indagine svolta in questa tesi, l' eclettica ma coerente posizione di Baconthorpe sulla scienza divina, oltre a fornire un interessante spaccato dei dibattiti teologici e filosofici sul tema negli anni '20 del '300 a Parigi e ad essere tendenzialmente in linea con le tendenze teologiche della sua epoca, sembra presentare un'indubbia originalità, segno di uno spirito indipendente ed critico che non si accontenta delle tradizionali posizioni di scuola né si lascia facilmente inquadrare ma che meriterebbe un maggiore interesse da parte degli studiosi della filosofia medievale anche su altri temi teologici e filosofici.

Bibliografia

1. Manoscritti

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Borgh. 27.

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Borgh. 34.

Londra, British Library, Ms. Royal 11 c. VI

2. Opere di Baconthorpe

Questiones disputate in secundum librum Sententiarum, a cura di G.S. Basignana, Milano, 1511.

Super quatuor Sententiarum libros, a cura di Patrick Mantuanus, trascrizione a cura di A. Baneu, Venezia, 1526.

<http://thesisproject.ro/johannesbaconthorpe/files/BOOK%20I%20%28Baconthorp%29.pdf> (consultato il 20. 10. 2023).

Quodlibeta, a cura di M. A. Zimara, Venezia 1527

Quaestiones in quatuor librum Sententiarum et quodlibetales, a cura di C. Marasca Cremona, 1618.

Die quaestiones speculative et canonicae des Johannes Baconthorpe uber den Sakramentalen Charakter, a cura di E. Borchert, Verlag Ferdinand Schöningh Munich, 1974.

3. Opere di altri autori

Agostino da Ippona, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* in https://www.augustinus.it/latino/questioni_simpliciano/index2.htm (consultato il 20. 10. 2023).

Aymo, Girolamo, *Philosophia ex scripto eiusdem Doctoris super quatuor Libros Sententiarum collecta et explicata*. Torino, 1667.

Averroè, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber*, Giuntina, Venezia, 1552.

Id., *In Aristotelis De Anima Librum Tertium*, a cura di F. S. Crawford, Cambridge, 1953.

Id., *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. a cura di C. Genequand. Brill, Leida, 1986.

Bale, John, *Scriptorum Illustrium maioris Britannyae, quam nunc Angliam et Scotiam vocant, Cathalogus*. Basilea, 1559.

Id., *Index Britanniae scriptorum quos ex variis bibliothecis non parvo labore collegit Ioannes Baleus, cum aliis, John Bale's Index of British and other writers*. a cura di R. L. Poole, Clarendon Press, Oxford, 1902.

Blasco, Dionisio, *Cursus philosophicus iuxta gravissimam, et reconditam Ioannis Baconi*. Saragozza, 1676.

Crespin, François, *Commentarii tres in universam Aristotelis philosophiam*. Bruxelles 1652

Id., *Commentarii in universam theologiam scholasticam*. Meuse 1662.

Coutinho, Manuel Ignacio, *Compendium philosophico-theologicum pro diverso, et eodem ad tyrones Baconistas utilissimum juxta scripta doctoris resoluti Joannis Baconii*. Lisbona 1734.

Crassous, Berthold, *Prolusiones theologicae ad mentem Doctoris resoluti Joannis Baconis*. Roma 1711.

De Castella, Didaco, *Theologiae scholasticae Bachoneae suscitatus amnis et restitutus, purioris aquae sacrae sophiae*. Lione 1680.

Id., *Speculum Theologiae Bacconicae Et Commentaria Quodlibetica in Libros Sententiarum Joannis Bacconii*. Cordova 1731.

Enrico di Gand, *Quodlibeta*. Parigi, 1518

Id., *Opera Omnia*. Leuven University Press, Lovanio, 1979 sqq.

Garcia, Eliseo, *Cursus philosophicus juxta gravissimam et reconditam doctrinam V. p. m. Fratris Joannis Bacconi*. Valencia, 1700.

Geoffrey Le Baker of Swynebroke, *Chronicon*, a cura di E. Thompson, Clarendon Press, Oxford, 1899.

Giovanni Duns Scoto, *Reportata Parisiensia. Liber Primus. Dist. I-XLVIII- Liber secundus* in *Opera Omnia*, a cura di L. Vivès, Parigi 1891.

Id., *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio 1-A*, a cura di A.B. Wolter e O. V. Bychkov, Franciscan Institute, New York, 2004.

Giovanni Tritemio, *De scriptoribus ecclesiasticis*. Basilea, 1494.

Goffredo di Fontaines, *Les Quodlibet Huit, Neuf, Dix*. a cura di J. Hoffmans, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovanio, 1924-1931.

Guglielmo di Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, a cura di G. J. Etzkorn e F. E. Kelley, Franciscan Institute, New York, 1979.

Henri de Saint Ignace, *Theologia veterum fundamentalis, speculativa et moralis ad mentem resoluti doctoris Ioannis De Bachone carmeliticae scholae principis*. Liegi 1677.

Hervé Nédélec, *In quatuor libros Sententiarum commentaria*. Parigi, 1647.

Hilarius ab Omnibus Sanctis, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica*. 1715.

Jean de Jandun, *Questiones in duodecim libros metaphysicorum*. Venezia, 1525.

Nifo, Agostino, *De Immortalitate Animae Libellus*, Venezia, 1518.

Pierre Auriol, *Commentaria in primum[-quartum] librum Sententiarum* Roma, 1596.

Id., *Scriptum super primum sententiarum*, a cura di E.M. Buytaert, Franciscan Institute, New York, 1952–56.

Id., *La conoscenza divina delle creature*, a cura di C. Paladini, Tab, Roma, 2020.

Id., *Scriptum super primum sententiarum*, a cura di R. L. Friedman, L. O. Nielsen, and C. Schabel in <https://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/>. (consultato il 20. 10. 2023).

Pseudo Dionigi, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009.

Richard di Middleton, *Scriptum super quarto Sententiarum*. Venezia, 1504.

Id., *Quolibeta quaestiones octuaginta* Brescia, 1591.

Sigeri di Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam*, a cura di C. A. Graiff, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, Louvain-la-neuve 1948.

Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, a cura di W. Dunphy, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, Louvain-la-neuve 1981.

Id., *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris*, a cura di A. Maurer, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, Louvain-la-neuve 1983.

Silvestrani Brenzone, Cristoforo, *Ad Clementem octavum, pontificem maximum, Examen theologicum in quartum Sententiarum, cum suis lectionibus ad seriem distinctionum Magistri, omnibus utilissimum*. Padova 1591.

Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, in *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomisticum.org/> consultato il 20. 10. 2023).

Id., *Summa Theologiae* in *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomisticum.org/> consultato il 20. 10. 2023).

Id., *Quaestiones de veritate* in *Corpus Thomisticum* (<https://www.corpusthomisticum.org/> consultato il 20. 10. 2023).

Thomas Netter, *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* Venezia 1581.

Vanini, Giulio Cesare, *Amphitheatrum aeternae providentiae*. Lione 1617.

Zabarella, Giacomo, *De rebus naturalibus XXX*. Francoforte 1654.

Zagaglia, Giuseppe, *Cursus theologicus secundum mentem ac germanam doctrinam Joannis Baconi Carmelitae, Angli, Doctoris Resoluti*. Ferrara 1671.

4. Altre fonti primarie

Constitutions des Frères de Notre Dame du Mont-Carmel faites l'année 1357. a cura di A.-M. de la Présentation, Marche, 1915.

Monumenta Historica Carmelitana. a cura di B. Zimmerman, Lérins, 1907.

5. Studi

Aertsen, J. A., *Medieval philosophy as transcendental thought: from Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Brill, Leida, 2012.

Sur la science divine, a cura di J.C. Bardout e O. Boulnois, Presses Universitaires de France, Parigi, 2002.

Bermon, P., *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*. Vrin, Parigi, 2007.

Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina Bramani Editore, Bergamo, 1990.

Boehner, P. "Notitia Intuitiva of Non-Existents According to Peter Aureoli, O.F.M. (1322)" in *Franciscan Studies* 8 (1948) pp. 388-416.

Boland, V., *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Brill, Lovanio, 1996.

Bonetti, N., "Il problema della inchoatio formarum in Giovanni Baconthorpe." in *Medioevo: rivista di storia della filosofia medievale* 45 (2020) pp. 187-205.

Id., "Al confine fra diritto canonico e teologia. Le 'quaestiones canonicae' di John Baconthorp." in *Confini e sconfinamenti*. EUT, Trieste, 2022 pp. 283-294.

Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIIIe siècle, a cura di O. Boulnois e J.L Solère, Vrin, Parigi 2002.

- Brenet, J. B., *Averroè l'inquietante. L'Europa e il pensiero arabo*. Carocci. Roma 2019.
- Brocardo, N. Di S., "Il profilo storico di Giovanni Baconthorp." in *Ephemerides carmeliticae* 2 (1948), pp. 443-450.
- Brown, S. F., *The Early Carmelite Parigiian Masters in Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, a cura di K. Emery, J. W. Courtenay e S.M. Metzger, Brepols, Turnhout, 2012 pp. 479-492.
- Conti, A., "Divine ideas and exemplar causality in Auriol." in *Vivarium* 38 (1) (2000), pp. 99-116.
- Id., *Conclusion. Late Medieval Exemplarism: a Philosophical Assessment*. in *Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 461-488.
- Copsey, R., *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*. Faversham, Kent, 2020.
- Corsaro, A., "Vanini e Baconthorp." in *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 49 (3) (1970) pp. 336-343.
- Côté, A., *James of Viterbo on Divine Ideas and the Divine Cognition of Creatures*. in *A companion to James of Viterbo*, a cura di A. Côte e M. Pickavé, Lovanio, 2018 pp. 70-96.
- Cross R., *John Baconthorpe*. in *A Companion to the Philosophy of the Middle Ages*, a cura di J. J. Gracia and T. B. Noone, Blackwell, Oxford, 2005 pp. 338-339.
- Id., "Henry of Ghent on the reality of non-existing possibles – revisited." in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (2) (2010) pp. 115-132.
- Dezza, E., *Giovanni Duns Scoto e gli instantia naturae* in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 135-160.
- Id., Nannini A., Riserbato D., *Fare le cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto*. Antonianum, Roma, 2019.

Doolan, G., *Aquinas on the divine ideas as exemplar causes*. The Catholic University of America Press, Washington D.C, 2008.

du S. Sacrament, C., "*Maître Jean Baconthorpe: Les sources, la doctrine, les disciples.*" in *Revue néoscholastique de philosophie* 34 (1932) pp. 341-365.

Duba W., Padlina, R., e Schabel, C., *From Scotus to the Platonici: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo, and Francis of Meyronnes in Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 239-370.

Etzwiler, J., *John Baconthorpe's relation to averroism*, University of Toronto, 1969.

Id., "*Baconthorpe and Latin Averroism.*" in *Carmelus* 18 (1971), pp. 235-292.

Id., "*John Baconthorpe, "Prince of the Averroists"*" in *Franciscan Studies* 36 (1977 come 1976), pp. 148–176.

Falà, J. F., *Divine Ideas in the Collationes oxonienses in Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 101-134.

Fedeli, M., *Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli in Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 161-176.

Ferraresi L., *Dizionario storico degli uomini illustri ferraresi nella pieta, nelle arti*. t. I, Ferrara, 1804.

Fiorentino F., "*Idee divine secondo Francesco di Appignano*" in *Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici e Francescani*. 24 (2020) pp. 35-53.

Friedman, R., *Intellectual Traditions in the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*. Brill, Leida, 2013.

Ghisalberti, A., *Le idee divine in Guglielmo di Ockham in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 401-426.

Gilson, E., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Parigi, Vrin, 1952.

Id., *La philosophie au Moyen Age: des origines patristiques à la fin du XIVE siècle*. Payot, Parigi, 1986.

- Henninger, M., *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hoenen, F.J. M., *Marsilius of Inghen: Divine Knowledge in Late Medieval Thought*. Brill, Lovanio, 1992.
- Hoffmann, T., *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Aschendorff, Münster, 2002.
- Jeschke, T., *Deus ut tentus vel visus Die Debatte um die Seligkeit im reflexiven Akt (ca. 1293– 1320)*. Brill, Leida, 2010.
- Kennedy, L. A., “John Baconthorpe, O.Carm., and Divine Absolute Power.” in *Carmelus*, 38 (1991), pp. 63-68.
- Leaman, O., *Averroes and His Philosophy*. Curzon Press, Richmond 1988.
- Linenbrink, C.S.F., “The universal and its relation to the phantasmized object according to John Baconthorpe” in *The Modern Schoolman*, 42 (1964-65) pp. 353-374.
- Maier, A., “Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana” in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 15 (1948) pp. 332-356.
- Ead., A., “Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghe-siana” in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16 (1949) pp. 74-75.
- Marebon, J., “Baconthorpe [Baco], John.” in *Oxford dictionary of national biography*, 2004. <http://www.oxforddnb.com/view/article/1011>
- Maurer, A. “Henry of Harclay's Questions on the Divine Ideas.” (1961) In *Mediaeval Studies* 23 (1961) pp. 163-193.
- Nannini, A., “Idee di perfezione divina. La dottrina delle idee tra Giovanni Duns Scoto e Francesco d'Appignano.” in *Picenum Seraphicum. Rivista di Studi Storici e Francescani* 24 (2020) pp. 13-34
- Nardi, B., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni italiane, Roma, 1945.
- Nolan, S., *John Baconthorpe in Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, a cura di H. Lagerlund, Springer, Dordrecht, 2011, pp. 594-596.

Id., “*John Baconthorpe on Soul, Body and Extension.*” in *Maynooth Philosophical Papers*, 7 (2013) pp. 37-45.

Noone, T. B., “*Aquinas on divine ideas: Scotus's evaluation.*” In *Franciscan Studies* 56 (1) (1998) pp. 307-324.

Paladini, C., *Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol in Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018, pp. 203–238.

Ead., “*Walter Burley on divine Ideas.*” in *Rivista di storia della filosofia* 76 (1) (2021) pp. 50-75.

Pickavé, M., *Metaphysics in A Companion to Giles of Rome*, a cura di C. Briggs e P. Eardley, Brill, Leida 2016.

Porro, P., *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando."* Leuven University Press, Lovanio, 1996.

Raimondi, F.P., *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento: con una appendice documentaria.* Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2005.

Renan E., *Averroès et l'Averroïsme: Essai historique.* Librairie August Durand, Parigi, 1852.

Riserbato, D., *Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick in Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 177-202.

Roling, B., *Angelic Language and Communication in A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, a cura di T. Hoffmann, Brill, Lovanio, 2012 pp. 223-260

Schabel, C., *Theology at Parigi 1316-1345: Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents.* Routledge, Aldershot 2000.

Id., *Parisian Commentaries from Peter Auriol to Gregory of Rimini, and the Problem of Predestination in Medieval Commentaries on the “Sentences” of Peter Lombard. Current Research*, a cura di G.R Evans, vol. I, Brill, Leida, 2002 pp. 221-265.

Id, *Francis of Marchia on Divine Ideas in Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes du XIe Congrès International de Philosophie*

Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. (S.I.E.P.M.). Porto, du 26 au 31 août 2002, a cura di M.C. Pacheco e J. Meirinhos, vol. I, Brepols, Turnhout 2006 pp. 1589-1599.

Id., *Carmelite Quodlibeta in Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, a cura di C. Schabel, Brill, Leida 2007 pp. 493-543.

Id., “*Parisian Secular Masters on Divine Foreknowledge and Future Contingents in the Early Fourteenth Century, Part II- Thomas Wylton's Quaestio Ordinaria «Utrum praedestinatus possit damnari»*” in *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 78 (2) (2011) pp. 417-479.

Smalley, B., *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew*. in *Studies in Medieval Thought and Learning*, Bloomsbury USA Academic, Londra, 1981 pp. 289-343.

Smith, G. R., *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas in Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought*, a cura di P. Hofmeister Pich e A. Speer, Brill, Leida, 2018 pp. 477–527.

Id., *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being in Divine ideas in Franciscan thought (XIIIth-XIVth century)*, a cura di J. F. Falà e I. Zavattero, Aracne, Roma, 2018 pp. 340-371.

Sorge, V., *Averroismo*. Guida, Napoli, 2007.

Van Steenberghen S., *Maître Siger de Brabant*. Publications Universitaires, Lovanio, Parigi, 1977.

Vater, C. A., *God's Knowledge of the World: Medieval Theories of Divine Ideas from Bonaventure*. CUA Press, Washington D.C, 2022.

Vecchio, S., *Gerardo da Bologna* In *Dizionario Biografico degli Italiani* 53 (2000) https://www.treccani.it/enciclopedia/gerardo-da-bologna_%28Dizionario-Biografico%29/.

Wels, H., *Late Medieval Debates on the Location of Angels after the Condemnation of 1277* in *Angels in Medieval Philosophical Inquiry: Their Function and Significance*, a cura di I. Iribarren e M. Lenz, Ashgate, Londra 2008.

Wippel, J., *Godfrey of Fontaines, Peter of Auvergne, John Baconthorpe in Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation*, a cura di J. E. Gracia, State University of New York Press, New York 1994 pp. 235-256.

Xiberta y Roqueta, B. M., "De Magistro Iohanne Baconthorp" in *Analecta Ordinis Carmelitanum*, 6 (1927), pp. 3-128.

Id., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Lovanio. 1931.

6. Sitografia

<http://studium-parisiense.univ-paris1.fr/>

<https://thesis-project.ro/johannesbaconthorpe/>

