

*Fuggi quello studio del quale  
la resultante opera more insieme coll'operante d'essa*  
(LEONARDO DA VINCI, *Cod. Forster*, fol. 55r)

# INDICE

INTRODUZIONE.....	4
-------------------	---

## CAPITOLO 1

<i>Inevadenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna († 1317).....</i>	10
--	----

1. Gerardo da Bologna.....	11
2. Prologo e piano del trattato. «Clare et aperte tractare... redigendo in unum opiniones multiplices».....	12
3. Analisi delle questioni sulla teologia («de ipsa sacra scientia»).....	13
3.1. La teologia «secundum se».....	13
3.1.1. Struttura non dimostrativa della teologia.....	13
3.1.2. La teologia come sapienza «ex parte obiecti».....	18
3.1.3. L'unità scientifica della teologia.....	20
3.2. «Per comparisonem ad scientias alias». La teologia e le altre scienze.....	23
3.2.1. Primato della teologia.....	23
3.2.2. La certezza della «scientia fidei».....	24
3.2.3. La teoria della «subalternatio».....	25
3.3. «Per comparisonem ad suas causas».....	30
3.3.1. La causa materiale o il soggetto («oggetto») della teologia.....	30
3.3.2. La causa efficiente della teologia.....	34
3.3.3. La causa formale. Il procedimento o il genere letterario della teologia.....	38
3.3.4. La causa finale della teologia.....	41

## CAPITOLO 2

<i>Habitus declarativus della teologia in Pietro Aureolo OFM († 1322).....</i>	45
--	----

1. Pietro Aureolo.....	46
2. L'elogio del Maestro delle Sentenze.....	47
2.1. «Expandit librum coram me».....	47
2.2. «Ingredere in medio rotarum».....	48
3. La «susceptibilità» di certezza scientifica della materia teologica.....	50
4. Analisi degli aspetti fondamentali della figura della teologia.....	53
4.1. L'«habitus theologicus».....	54
4.2. «Lumen fidei» e «notitia quasi imaginaria».....	67
4.3. Il fine della teologia (carattere speculativo o pratico dell'«habitus theologicus»).....	76
4.4. L'unità dell'«habitus theologicus».....	83
4.5. Il soggetto (o l'oggetto) dell'«habitus theologicus».....	90

## Indice

### CAPITOLO 3

«*Propter magnam similitudinem... cum scientia proprie dicta*»:

*cognitio deductiva e Theologia dilectiva in Gerardo da Siena OESA († 1336)* ..... 94

1. Gerardo da Siena ..... 95

2. Unicità e necessità della teologia. Il rapporto con la metafisica e le altre scienze.

La ragione formale dell'oggetto ..... 95

3. Oggetto adeguato dell'intelletto e oggetto formale di metafisica e teologia ..... 102

3.1. *Quidditas rei materialis* ed *ens in quantum ens* ..... 103

3.2. Oggetto adeguato dell'intelletto e oggetto della metafisica ..... 106

3.3. La ragione formale del «*subiectum theologiae*» ..... 107

3.4. *Veritas theologiae* e oggetto adeguato dell'intelletto ..... 109

4. La certezza della teologia. I suoi principi, la subalternazione ..... 112

4.1. I principi della teologia ..... 112

4.2. La certezza della teologia e la *subalternatio* ..... 114

5. *Aenigma fidei* ed *evidentia scientiae* ..... 122

6. Il fine della teologia: la *dilectio charitatis* ..... 129

CONCLUSIONE ..... 135

1. La *cognitio abstractiva* ..... 137

2. La teologia come scienza: principi, certezza e subalternazione ..... 139

3. Il soggetto o oggetto della teologia ..... 144

4. La natura teoretica, pratica o affettiva della teologia. Il suo fine ..... 147

BIBLIOGRAFIA ..... 150

## INTRODUZIONE

1. Sotto la guida delle indagini di M.-D. Chenu<sup>1</sup>, relative allo statuto epistemologico della teologia nel secolo tredicesimo, che tendevano a mostrare in che modo, attraverso l'introduzione dell'epistemologia aristotelica, si era costituita, in una riflessione esplicita, la teologia come scienza; unite a quelle di I. Biffi<sup>2</sup>, che, oltrepassando la questione della scientificità, andava precisando e ricostruendo le immagini e le figure diversificate della teologia, abbiamo tentato di accostarci a questo tipo di ricerca e di continuare a portarne avanti il senso e le finalità.

Affrontando, dunque, la questione relativa all'indagine strutturale, metateologica, a cui già molti hanno posto mano<sup>3</sup>, ci proponiamo di precisarla su un duplice profilo: ampliandone anzitutto i limiti cronologici, mediante l'introduzione di nuovi 'testimoni', e osservando la figura della teologia nella sua integrità da una prospettiva gnoseologica.

La scelta di questo punto di vista è stata operata sotto la spinta di una suggestione attinta da Paul Vignaux. Dopo aver sottolineato l'apporto di Guglielmo di Ockham alla teoria della conoscenza nella prima *quaestio* del suo *Commento alle Sentenze*, dove, a partire dalla domanda

---

<sup>1</sup> *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Figure medievali della teologia (Opera Omnia 1)*, Jaca Book, Milano 2008.

<sup>3</sup> Senza pretesa di completezza segnaliamo i seguenti titoli: I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*; ID., *Teologia, storia e contemplazione*, Jaca Book, Milano 1995; M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995<sup>3</sup>; H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris 2006; C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 83 (1961), 1034-1050; *ibid.*, 84 (1962), 17-35; R. GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris 1917; J. LECLERCQ, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), 351-374; S. J. LIVESEY, *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, E. J. Brill, Leiden 1989; M. OLSZEWSKI, *The Nature of Theology according to John Bacon OC († 1346)*, in «Archa Verbi» 3 (2006), 84-100; ID., *Theologia ut medicina supernaturalis. The Nature of Theology according to Nicholas of Ockham. With an Edition of the Prologue to his Commentary on the Sentences*, in «Archa Verbi» 5 (2008), 143-165; ID., *Dominican Theology at the Crossroads. A critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff Verlag, Münster 2010; A. PATFOORT, *Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'oeuvre de S. Thomas, des prologues du Super libros Sententiarum et de la Somme théologique*, in «Angelicum» 54 (1977), 459-488; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1984, II voll.; G. H. TAVARD, *Transiency and permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, Franciscan Institute, New York 1954; P. THON, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966; J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, in «Revue Thomiste» 96 (1996), 355-396; ID., *Le savoir théologique chez les premiers thomiste*, in *Saint Thomas au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 7 et 8 juin 1996 à l'Institut catholique de Toulouse*, «Revue Thomiste» 97 (1997), 9-30; ID., *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Boetium de Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 10 (1999), 299-353; C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle. A la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999.

## Introduzione

sulle condizioni di evidenza delle verità, il *Venerabilis Inceptor* poneva una distinzione tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*, discutendo della possibilità *in statu viae* di un'apprensione astrattiva dell'evidenza su Dio<sup>4</sup>, Vignaux sembra riconoscere un tornante decisivo, prima ancora che in Ockham, in Duns Scoto, il quale – osserva – «avait transposé une question classique depuis l'invasion aristotélicienne: «la théologie est-elle une science?» en cette autre, plus radicale: Dieu comme tel – *Deus sub ratione Deitatis* – est-il un objet possible de science? s'il l'est, on pourra concevoir les degrés auxquels, par grâce, des créatures participeront à ce savoir divin par nature, le premier et le plus haut. Le problème de la possibilité de la théologie ne se pose plus d'abord à partir de la capacité humaine de connaître, il se pose à partir de la nature du connaissable divin, de son pouvoir de se faire connaître. [...] Cherchons-nous une «théorie de la connaissance», nous la devons la trouver dans une introduction à la théologie, elle-même [...] de caractère *théologique*»<sup>5</sup>.

Queste sottolineature hanno propiziato un'apertura della nostra ricerca su due livelli: da un lato quello della possibilità del nostro intelletto e della nostra conoscenza (*ex parte nostra*); dall'altro, trasferendo la questione su un piano di speculazione trascendente<sup>6</sup>, quello della disponibilità di Dio a farsi conoscere in quanto soggetto della teologia (*ex parte obiecti, ex parte Dei*).

Le questioni metateologiche degli autori del XIV secolo, infatti, sembrano portare in sé la traccia di una circolarità tra l'indagine circa la capacità umana di conoscere e la natura del conoscibile divino, a questo punto vera condizione di possibilità della conoscenza teologica. La prova più evidente di ciò che non esiteremmo a definire un cambio di paradigma, può essere ben sintetizzata dalla questione sulla 'disponibilità' della natura divina all'indagine scientifica: «utrum natura divina compatiatur in se et ex sui ratione scientificam perscrutationem», formulata in questi termini da Pietro Aureolo<sup>7</sup>. È in questo cambio di paradigma che si innesterà, verso la metà del secolo circa, l'iniziativa decisiva del francescano Giovanni da Ripa di ampliare, con il suo monumentale *Prologo* alla *Lectura super primum Sententiarum*, l'orizzonte della ricerca metateologica<sup>8</sup>: non è sufficiente per lui partire dalla conoscenza di Dio che il *viator* può avere, ma perché questa sia adeguatamente fondata e le condizioni di conoscibilità di Dio adeguatamente comprese, egli riconosce la necessità di avventurarsi in un'indagine, in certo modo trascendentale, sull'essenza divina quale conoscenza teologica formale e beatifica per un intelletto creato<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*, Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand – Vrin, Montréal-Paris 1948, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 14-16.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, p. 13.

<sup>7</sup> *Reportatio*, Ms. *Vat. Borgh.* 123, fol. 1va.

<sup>8</sup> Cfr. A. COMBES, *Préface*, in JEAN DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones ultimae*, edd. A. Combes, F. Ruello, Vrin, Paris 1970, pp. 10-13.

<sup>9</sup> «Avec Jean de Ripa, c'est une métamorphose radicale qui s'accomplit. Pour lui, d'entrée de jeu, la théologie porte sur la fin dernière, donc sur l'essence même de l'ordre surnaturel. Puisque le chrétien est destiné à la vision béatifique, la première question n'est pas de savoir si une doctrine révélée est nécessaire, et bien moins encore si le discours théologique peut conduire à une connaissance proprement scientifique, mais en quoi peut bien consister cette connaissance théologique qui appartient aux bienheureux et, pour être tout à fait précis, à savoir si l'essence divine peut, par son immense nature même, être pour un intellect créé connaissance théologique béatifiante» (*ibid.*, pp. 12-13). Cfr. inoltre F. RUELLO, *La pensée de Jean de Ripa OFM (XIV<sup>e</sup> siècle)*.

2. Certamente, ricostruire il contesto storico, letterario, scientifico e filosofico – individuando in particolare le idee e i loro portavoce: i maestri e i baccellieri sentenziari – del periodo cronologico da noi preso in considerazione (1317-1327), ha rappresentato fin da subito una seduzione a cui si è dovuto rinunciare non senza rammarico, guadagnando ben presto la consapevolezza che questa operazione sarebbe stata un’impresa non solo ardua, ma fin troppo ambiziosa. Per due ragioni: anzitutto per i dati a nostra disposizione che, se non esigui, si sono dimostrati tuttavia ancora insufficienti per condurre a termine una simile ricerca; in secondo luogo, per la natura stessa del presente lavoro, che abbiamo ritenuto preferibile costruire a partire dall’analisi limitata nello specifico a tre autori (Gerardo da Bologna, Pietro Aureolo e Gerardo da Siena) e dal recupero in chiave sintetica e sistematica delle loro connessioni affidato alle *Conclusioni*.

Di là da questa mancata ricostruzione, non rinunciamo tuttavia a segnalare questo rilievo di W. J. Courtenay sulla ricezione del pensiero di Guglielmo di Ockham nella Parigi dei primi anni del XIV secolo: «We do not know precisely when Ockham’s various works became available at Paris, nor whether oral reports of his teaching preceded them. [...]. In light of the continued discussion of intuitive and abstractive cognition at Paris in the 1320s, it is remarkable that there is almost no mention of Ockham’s highly controversial definition of intuitive cognition contained in his *Ordinatio* and *Quodlibeta*, if this works were in fact widely known at Paris. [...] Ockham’s theological views were either ignored or were unknown at Paris before the early 1340s. The views of Ockham that *were* under discussion at Paris in the 1320s were his theory of universals and its effect on his definition of simple supposition and his reinterpretation of the Aristotelian categories»<sup>10</sup>. Queste osservazioni ci sembrano di estrema importanza, perché convergono con i risultati che abbiamo ottenuto limitatamente agli autori accostati, i quali attribuiscono inequivocabilmente a Duns Scoto, e non a Guglielmo di Ockham, il ruolo di interlocutore privilegiato. L’analisi dei testi da noi presi in esame conferma tale convinzione: con tutta probabilità, almeno fino al 1340, «Parisian theology remained within the categories, style, and approach of the early fourteenth century, limited by the horizons of a declining Thomism, Scotism, and Aegidianism»<sup>11</sup>. Ciò è senz’altro vero, ma non si deve dimenticare tuttavia che il declino di una ‘scuola’ non esclude l’ascesa e l’affermazione di prospettive e di orientamenti nuovi magari ancora da investigare<sup>12</sup>.

---

*Immensité divine et connaissance théologique*, Editions Universitaires Fribourg Suisse – Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1990, pp. 28-36; ID., *La théologie naturelle de Jean de Ripa (XIV<sup>e</sup> siècle)*, Beauchesne, Paris 1992, pp. 20-49 e P. VIGNAUX, *Pour lire Jean de Ripa (Sent. I prol. q. 3)*, in ID., *De saint Anselme a Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 313-332, in particolare le pp. 313-314.

<sup>10</sup> W. J. COURTENAY, *The Reception of Ockham’s Thought at the University of Paris*, in Z. KALUZA, P. VIGNAUX, *Preuve et raisons a l’Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 43-66, qui p. 44.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>12</sup> «Alla sintesi del secolo XIII succedono nel secolo XIV le sottili analisi condotte con le tecniche raffinate di una logica che si era andata perfezionando dalla *logica vetus* (Aristotele, stoici, Boezio) alla *logica modernorum* del secolo XII. C’è del resto sempre, nella storia del pensiero, un alternarsi di periodi in cui prevalgono gli interessi metafisici e di periodi di cui prevalgono interessi logico-epistemologici, e nel secolo XIV prevalgono questi ultimi, ma non mi sembra che questa sia una decadenza. Domina la figura di Ockham, ma intorno a lui si muovono e discutono seguaci e

3. Paul de Vooght, nel suo studio su *Les sources de la doctrine chrétienne*, individua nel 1317 – data in cui peraltro Ockham iniziò a leggere le *Sentenze* a Oxford –, l'anno di composizione della *Summa* del teologo carmelitano Gerardo da Bologna e la data che costituisce il punto d'avvio della sua ricerca. Tale *Summa*, che rappresenta, a suo dire, «le plus ancien traité organisé de méthodologie théologique»<sup>13</sup>, segna anche per noi il punto di partenza. L'anno 1327, invece, chiude la nostra indagine: un altro Gerardo, eremitano di sant'Agostino, vi iniziò con tutta probabilità a leggere le *Sentenze* a Parigi, dedicando al tema della metodologia teologica un ampio *Prologo* marcatamente caratterizzato da evidenti interessi gnoseologici. Abbiamo così circoscritto approssimativamente un decennio che costituisce lo scenario in cui collocare, tra i due maestri citati, il terzo autore che abbiamo studiato: Pietro Aureolo.

Tra i molti autori che sarebbe stato interessante esaminare, la scelta di studiare questi tre – scelta sicuramente opinabile, ma non ingiustificata – è stata determinata da alcuni criteri la cui validità si è attestata durante il percorso di ricerca. Come si è rilevato, abbiamo anzitutto circoscritto un preciso periodo storico che potesse ampliare, almeno cronologicamente, i risultati della storiografia precedente. Se in un primo momento avevamo preso in considerazione la possibilità di approfondire il contesto immediatamente successivo alla condanna del 1277, l'abbondanza degli studi in questo ambito ne ha sconsigliato l'opzione, orientandoci verso la Parigi degli inizi del secolo successivo, dopo Duns Scoto († 1308): «de epoche di passaggio portano in sé fermenti e problemi nuovi che, interamente oppure solo in parte, preparano le riflessioni, le tendenze e le attitudini intellettuali successive. A metà strada fra una sintesi culturale ed un'altra, tali periodi sono i più adatti per individuare le forme ed i caratteri dei mutamenti e per comprendere, entro certi limiti, i motivi di quelle rotture e scansioni che si è soliti rilevare nella storia del pensiero. Posto tra l'apice della scolastica e l'inizio della modernità, il Trecento è indubbiamente un momento di questo genere»<sup>14</sup>.

Ancora, data la natura del presente lavoro di ricerca quale primo accostamento a questo tema negli autori del Trecento, abbiamo accordato la preferenza a quei maestri che hanno dedicato ampio spazio alle questioni metateologiche, e che mostravano, se non una certa originalità, perlomeno una sensibilità particolare nei confronti del tema della natura e dello statuto della teologia.

Abbiamo optato, infine, per gli autori medievali i cui testi erano disponibili in un'edizione moderna, escludendo con ciò l'impresa di attingere a fonti manoscritte – con la sola eccezione della *Reportatio*<sup>15</sup> di Pietro Aureolo per la quale esprimiamo il nostro più

---

avversari. Sono teologi, pongono quindi il problema domandandosi se e come la teologia sia scienza, e per rispondere a questa domanda devono fare una teoria della conoscenza. Alla soglia dell'esposizione della teologia, nel Prologo del Commento alle Sentenze (testo ufficiale dell'insegnamento teologico) premettono una teoria della conoscenza: distinguono conoscenza intuitiva e astrattiva, si domandano quale sia l'oggetto immediato della conoscenza, e tutto questo discutendo con una logica sottile» (S. VANNI ROVIGHI, *Presentazione*, in O. GRASSI, *Intuizione e significato. Adam Wodeham ed il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 5-6).

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>15</sup> Ms. *Vat. Borgh.* 123, foll. 1-11.

sentito ringraziamento ai professori R. Friedman e O. L. Nielsen, per averci concesso di disporre liberamente della loro trascrizione –, che potrà costituire invece un possibile prosieguo di questa ricerca appena incipiente. Questi primi ‘carotaggi’ costituiranno le fondamenta sulle quali proseguire nella costruzione dell’immagine della teologia nei maestri del XIV secolo.

4. Di là, dunque, dalla sola questione sulla scientificità, abbiamo cercato di studiare compiutamente la figura della teologia in ciascuno degli autori presi in esame, da un lato perché ci importava rilevarne in sé la figura completa, dall’altro perché l’interesse gnoseologico che ha orientato l’indagine non poteva risolversi nell’analisi parziale di alcuni aspetti soltanto. L’intento era quello di tratteggiare dei ritratti su sfondo, nella consapevolezza che, se la scarsità di studi sul tema in questo preciso periodo storico stimola l’interesse nella ricerca, essa al contempo impone prudenza nella formulazione di ipotesi.

In ogni caso, tale ambito si è rivelato estremamente interessante, perché mette a tema il rapporto tra teologia e filosofia che ha costituito, seppur con sfumature connesse a questioni di teologia sistematica (Eucaristia e unione ipostatica), l’argomento della tesi per il Dottorato di Ricerca in Teologia<sup>16</sup>.

Ognuno di questi tre autori, tutti rappresentativi di tendenze e sensibilità proprie almeno dei primi anni del secolo, potrà costituire la base di una ricerca più specifica da condurre sul medesimo tema all’interno di ciascun ordine religioso<sup>17</sup> – rispettivamente carmelitano, francescano e agostiniano – nella consapevolezza però che: «i logici, i filosofi naturali e i teologi del secolo XIV debbono essere studiati individualmente, non come membri di una scuola di pensiero»<sup>18</sup>. Ora, ancorché privi di una collocazione nel contesto dell’ambiente parigino adeguatamente ricostruito, il punto di vista da cui ci siamo posti per confrontarci con il loro pensiero, ci ha consentito in ogni caso di accostarci a questi personaggi mettendoci al riparo dal rischio di farli apparire «come dei monoliti, in un campo privo di rilievi e senza iniziativa», quando al contrario «i contesti, le congiunture, l’«ambiente» [...] sono entrati nella sostanza viva di questi geni che parrebbero solitari, alimentando la loro creatività»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. il nostro *Duns Scotus: fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell’altare e l’unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2013.

<sup>17</sup> Si noti come dal novero degli autori studiati siano stati esclusi i maestri domenicani. Tale scelta si giustifica in base all’osservazione – da noi in parte verificata – secondo cui «during the two first decades of the 14<sup>th</sup> century the Dominican theologians were totally absorbed by the discussion that took place within their order, namely the conflict with Durand of St. Pourçain [...], this fact brought about little interest in the Dominican metatheology outside the order during the first half of the 14<sup>th</sup> century, since the prevailing majority of scholastic theologian then discussed the questions posed by Scotus» (M. OLSZEWSKI, *Dominican Theology at the Crossroad* (Archa Verbi Subsidia 2), Aschendorff Verlag, Münster 2010, p. 335).

<sup>18</sup> W. J. COURTENAY, *Late Medieval Nominalism revisited: 1972-1982*, in «The Journal of the History of Ideas», 44 (1983), 159-164, qui p. 164, citato in O. GRASSI, *Il panorama culturale e teologico del Trecento*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. III (*La teologia delle scuole*), a cura di G. d’Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 377-398, qui p. 379.

<sup>19</sup> «... così che questi grandi personaggi appaiano come dei monoliti, in un campo privo di rilievi e senza iniziativa. In verità i contesti, le congiunture, l’«ambiente» [...] sono entrati nella sostanza viva



## Introduzione

In particolare, se Gerardo da Bologna non risente ancora pienamente della connotazione in chiave marcatamente gnoseologica delle questioni preliminari alla teologia, si è rivelato nondimeno, grazie al suo eclettismo, un autore di notevole interesse: non solo perché risponde compiutamente ai criteri di indagine sopra segnalati che ci siamo imposti; ma anche perché costituisce un punto di riferimento irrinunciabile per chi affronti lo studio degli autori a lui posteriori, in quanto, approfondendone la teoretica sulla teologia, lo storico è risparmiato dal dover ripercorrere i dati già acquisiti dalla letteratura critica sugli autori di fine Duecento e inizio Trecento, poiché ne fornisce una sintesi particolarmente compendiosa. In Pietro Aureolo e Gerardo da Siena, invece, abbiamo potuto rintracciare i due livelli su cui si assesta la metateologia nei suoi sviluppi gnoseologici: rispettivamente, quello della disponibilità, o passibilità o suscettibilità di Dio alla conoscenza scientifica, e quello della possibilità e dei limiti dell'intelletto umano.

5. Introducendo questo studio, vogliamo infine sottolineare come esso si presenti sotto l'aspetto di un laboratorio, o – come si esprimeva Chenu stesso riferendosi al proprio lavoro – di un «cantiere»<sup>20</sup>, poiché caratterizzato dal fascino e dalle difficoltà di un primo pionieristico viaggio all'interno del mondo, ancora troppo poco esplorato, della filosofia e della teologia del XIV secolo. Nonostante si tratti di un contributo con finalità evidentemente più analitica che sintetica, esso non ha mancato però di rilevare in certo modo connessioni e rapporti tra i protagonisti.

L'esito a cui tale studio ha condotto, ci sembra, di là dalla verifica della suggestione iniziale data dal Vignaux, è il rilievo evidente di un'effettiva ristrutturazione in chiave gnoseologica delle questioni metateologiche, a partire dal confronto con la novità rappresentata da Duns Scoto e della sua – diremmo con Vignaux e Gilson – «*théologie de la connaissance*»<sup>21</sup>, o «*théorie de la connaissance qui se fonde sur une révélation*»<sup>22</sup>.

---

di questi geni che parrebbero solitari, alimentando la loro creatività» (M.-D. CHENU, *Presentazione*, in I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, p. 1).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>21</sup> P. VIGNAUX, *Sur l'histoire de la philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *De saint Anselme a Luther*, pp. 193-206, qui p. 202.

<sup>22</sup> Citato in *ibid.*, p. 196.

Capitolo 1

INEVIDENZA DELLA FEDE  
E STRUTTURA NON DIMOSTRATIVA  
DELLA TEOLOGIA IN  
GERARDO DA BOLOGNA († 1317)\*

---

\* Il presente capitolo è stato pubblicato senza sostanziali modifiche come attività svolta nel corso del Dottorato FiTMU, con il titolo: *Inevidenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna (†1317). Figura medievale della teologia*, in M. MARTORANA (cur.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, If Press, Roma 2014, pp. 155-204.

*ista scientia non est omnino una sed ad minus duae\*\**

## 1. Gerardo da Bologna<sup>23</sup>

Identificabile forse con il bacelliere *opponens* del *quodlibetum* XI di Enrico di Gand (1287)<sup>24</sup>, Gerardo da Bologna<sup>25</sup> (ca 1240/50) fu il primo carmelitano che divenne maestro

---

\*\* *Summa Magistri Gerardi Bononiensis*, qu. 1, art. 3, in P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens de XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954, p. 292, ll. 5-6.

<sup>23</sup> Su Gerardo da Bologna, si veda: M.-B. (H.) BORDE, *Gérard de Bologne O. Carm. († 1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu* (Thèse de doctorat), Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2005; ST. F. BROWN, *Avicenna and the unity of the concept of being. The interpretations of Henry de Ghent, Duns Scot, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, in «Franciscan Studies» 25 (1965), 117-150; A. CUSCHIERI, *Fra Gerardo da Bologna: Priore Generale dei Carmelitani*, in «Rivista Storica Carmelitana» 2 (1930), 1-17; 41-45; B.-M. DE LA CROIX (Zimmerman B.), *Fra Gerardo da Bologna e le provincie irlandese e scozzese*, in *ibid.*, 77-87; P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après*; ID., *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, in «Recherche de théologie ancienne et médiévale», 23 (1956), 61-87; J. K. MCGOWAN, *The existence and essence of God in Gerard of Bologna's Summa theologiae*, in «Carmelus» 14 (1967), 197-241; S. F. NOLAN, *Teaching and Learning in the Summa theologiae of Gerard of Bologna (d. 1317)*, in «Maynooth Philosophical Papers», Issue 5 (2008), 35-41; D. PICHE, *Pouvoir causal des accidents et fonctions cognitives de l'espèce: la mise en question de la species intelligibilis dans le Quodlibet I, q. 17 de Gérard de Bologne*, in C. ERISMANN, A. SCHNIEWIND, *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pp. 345-356; ID., *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of St.-Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in ST. F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSH, *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, E. J. Brill, Leiden 2009, pp. 423-431; ID., *Gerard of Bologna and Hervaeus Natalis on the Intuition of Non-Existents*, in «Quaestio» 10 (2010), 207-218; ID., *L'intuition du non-existant selon Gérard de Bologne et Hervé de Nédellec*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âges» 77 (2010), 87-105; ID., *Les débats au sujet de l'espèce intelligible et du verbe mental dans les Quodlibeta de Gérard de Bologne (c. 1250-1317)*, in A. MUSCO (cur.) *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo 17-22 settembre 2007), Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, vol. II.1, pp. 557-564; L. RENNA, *Profilo di Gerardo da Bologna, Primo maestro Carmelitano a Parigi*, in «Aquinas» 10 (1967), 279-287; ID., *La Natura della Teologia in Gerardo da Bologna* (estratto dalla tesi di laurea), Pontificia Università Lateranense, Roma 1969; C. SCHABEL, *Gérard de Bologne*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique» 6 (1924), coll. 1289-1290; P. SERVAIS, *Carmelite Quodlibeta*, in ID., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, II voll., E. J. Brill, Leiden 2006, pp. 493-543, in particolare 505-514; B. SMALLEY, *Gerard of Bologna and Henry of Ghent*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 22 (1955), 125-129; B. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, pp. 74-110; ID., *De Summa theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex ordine Carmelitarum*, in «Annales Ordinis Carmelitarum» 5 (1923), 3-54.

<sup>24</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XI, qu. 20: «Frater autem opponens... dixit expresse coram omnibus se esse ordinis beatæ Mariae de monte Carmeli» citato in M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 147, nota 224; cfr. B. XIBERTA, *De scriptoribus*, p. 75.

di teologia a Parigi (1295). Generale dell'Ordine dal 2 giugno 1297, morirà ad Avignone il 17 aprile 1317. Autore di *Quaestiones ordinariae* (1305-1308) e di *Quodlibeta* (1309-1312), la sua *Summa notabilis* (1313-1317)<sup>26</sup>, composta poco prima della morte e rimasta incompleta, tratta nelle prime 12 questioni di metodologia teologica, dedicando alla tematica un'ampiezza considerevole<sup>27</sup>.

## 2. Prologo e piano del trattato

«Clare et aperte tractare... redigendo in unum opiniones multiplices»

L'esame relativo alla teologia – al suo soggetto, al suo procedimento e alle sue prerogative – è preceduto dai rilievi sviluppati da Gerardo nel *Prologo* della *Summa*; in esso v'è chi ha notato alcuni richiami al *Prologo* della *Summa* di san Tommaso<sup>28</sup>.

L'«auctoritas» sotto la cui insegna si apre il prologo è il passo del libro di Daniele «Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia» (12,4): «scientiarum scientia»<sup>29</sup>, la sacra teologia – commenta Gerardo – si presenta afflitta da una molteplicità di questioni sommamente inutili, di argomentazioni, articoli, rassegne di opinioni, per cui può a ragione esser definita «multiplex». Questo carattere di molteplicità – come risulterà a breve – sembra in conflitto con la qualità unitaria della scienza («scientia una»), che solo la singolarità o unicità del genere cui appartiene il suo soggetto può assegnarle.

Ora, scopo della *Summa* consisterà nell'«ea quae spectant ad sacram theologiam [...] clare et aperte tractare, redigendo in unum opiniones multiplices», affidandosi a un *ordo* ormai classico: «est autem nostrae intentionis eundem tenere processum et ordinem qui magis congruit disciplinae, prout iam per aliquos doctores nostri temporis solemnes extiti factum,

---

<sup>25</sup> «In ordine carmelitarum adscriptus fuit provinciae Bononiae, quae postea Romana appellata est» (B. XIBERTA, *De scriptoribus*, p. 75). L'attribuzione del cognome *Sereni* (cfr. M. VENTIMIGLIA, *Il sacro Carmelo italiano*, p. 240) sembra «absque fundamento» (B. XIBERTA, *De scriptoribus*, p. 75, nota 1). Una documentata biografia dell'autore si troverà in M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 67-77.

<sup>26</sup> Per l'edizione vedi P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne* (che d'ora in poi citiamo con la sigla *SDC* e le pagine e le linee del testo della *Summa*), pp. 265-492. Per il catalogo delle opere, la discussione sull'autenticità e la datazione, la tradizione manoscritta, le tavole delle diverse questioni e l'elenco delle questioni della *Summa* (qq. 1-45), cfr. M. BORDE., *Gérard de Bologne*, pp. 78-133.

<sup>27</sup> Conservata in due manoscritti (Bibl. Apost. Vaticana, ms. Borghes. lat. 27; Oxford, Merton Coll., 194), il De Vooght definisce la *Summa* di Gerardo «le plus ancien traité organisé de méthodologie théologique» (*Les sources de la doctrine chrétienne*, p. 7), e osserva: «Les douze premières question de cette *Summa* traitent des problèmes de méthodologie théologique avec une ampleur inconnu avant lui et qui ne sera pas égalée de longtemps» (*ibid.*, p. 33). Di giudizio differente B. SMALLEY, *Gerard of Bologna and Henry of Ghent*, p. 126. Cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 146-147.

<sup>28</sup> Cfr. M. GRABMANN, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin: introduction historique et pratique*, Desclée De Brouwer, Paris 1930, pp. 18. 70-71. Cfr. inoltre M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 41. Si osservi in particolare la presenza delle seguenti espressioni in Gerardo: «multiplicitatem quaestionum maxime inutilium et argumentorum ac etiam articulorum», «ex frequenti repetitione», «fastidium», «multiplicitate inutili»; e in Tommaso: «multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum», «frequens repetitio et fastidium».

<sup>29</sup> Sul vocabolario e le espressioni di cui si avvale Gerardo per indicare la teologia, cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 152. Ne forniamo l'elenco pressoché completo: «scientia scientiarum», «sacra theologia», «sacra scientia», «sacra scriptura», «theologia», «haec scientia», «scientia theologica», «theologia nostra» e «scientia fidei».

ut ex eorum libris appareat»<sup>30</sup>. Il primo aspetto che questo *ordo* suggerisce di trattare consisterà esattamente nella riflessione teorica – astratta – della teologia, quindi della metateologia o, se si vuole, della metodologia teologica.

L'*inquisitio* metodologica verrà scandita secondo un triplice livello: si tratterà della teologia «secundum se», «per comparisonem ad scientias alias» e «per comparisonem ad suas causas»<sup>31</sup>. Tale piano generale è di fatto quello proposto da Enrico di Gand<sup>32</sup>. Il primo momento della ricerca sarà, pertanto, dedicato alla questione circa la scientificità della teologia, se essa sia sapienza, e alla sua unità/unicità. Il secondo momento si occuperà del rapporto della teologia con le altre scienze, precisando, nel confronto, il suo statuto di scienza speciale («large loquendo»). Infine, il terzo momento, secondo la classica struttura delle quattro cause<sup>33</sup>, introdurrà in successione il tema del soggetto (causa materiale), del suo autore (causa efficiente), della sua forma (o modalità e linguaggio) e della sua finalità (o utilità/necessità).

### 3. Analisi delle questioni sulla teologia («de ipsa sacra scientia»)

Senza dubbio, per avere una figura compiuta della teologia secondo il maestro carmelitano, occorrerebbe perseguire un'analisi dell'intera *Summa*, dove si trova messa in atto la concezione della teologia astrattamente intesa (o della metodologia teologica, o metateologia)<sup>34</sup>. D'altra parte, le prime dodici questioni ce ne presentano la teoria, quegli elementi cioè essenziali che sono l'intenzione precisa di questa ricerca sulla figura di teologia in Gerardo da Bologna.

#### 3.1. La teologia «secundum se»

##### 3.1.1. Struttura non dimostrativa della teologia

La *quaestio* I che inaugura la discussione teoretica sulla teologia rappresenta il primo momento dell'analisi e, secondo il piano annunciato nel *Prologo*, si occupa della trattazione della teologia «secundum se». Il primo articolo è dedicato al quesito classico relativo alla scientificità della disciplina teologica.

---

<sup>30</sup> *SDC*, p. 269, ll. 20-25. Non è difficile intuire come dietro all'espressione «doctores solemnes» possa nascondersi un riferimento al *Doctor solemnus*, Enrico di Gand.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 269, ll. 27-28.

<sup>32</sup> Non soltanto il piano generale, ma lo stesso *ordo questionum* relative ai preamboli metodologici sulla teologia sono ispirati a Enrico, cfr. B.-M. XIBERTA, *De scriptoribus*, pp. 90 e 96-99; M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 144-151. Piano comodo, ma arbitrario e relativamente artificiale, cfr. al riguardo i giudizi di P. DE VOOHT, *Le sources de la doctrine chrétienne*, p. 33, e dello stesso M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 148.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, p. 149.

<sup>34</sup> Gli altri luoghi in cui è possibile reperire la concezione astratta della teologia sono il *Prologo* del Commento alle *Sentenze*, di cui non v'è traccia nella tradizione manoscritta di Gerardo, e le *quaestiones* della distinzione 24 *de fide* nei Commenti al III libro delle *Sentenze*.

1. In forma sillogistica sono avanzate due obiezioni al carattere scientifico della teologia delineate in base all'ideale aristotelico di *episteme* e alle sue esigenze<sup>35</sup>.

Le argomentazioni si costruiscono su due assunti:

– «scire est per causas cognoscere»<sup>36</sup>, ma Dio e le realtà divine di cui si occupa la teologia non hanno cause, quindi la teologia non è scienza;

– «scientia procedit ex principiis per se notis»<sup>37</sup>, ma la teologia procede a partire dagli articoli di fede che non sono per sé noti a tutti, da momento che molti li contraddicono; di nuovo: la teologia non è scienza.

Le prerogative della teologia che potrebbero obiettare il carattere scientifico e mostrarne per così dire l'«allergia», sarebbero dunque relative, da un lato, all'oggetto («de quibus agit»), poiché «non habet causas»; dall'altro, all'inevidenza stessa dei principi («non... per se noti») da cui la teologia procede.

2. Prima di determinare la questione, Gerardo espone una triplice accezione del termine «theologia». Di là dall'anonimo e imprecisato «dicunt aliqui», la definizione tripartita è inequivocabilmente attinta da Durando di San Porciano e variamente ripresa dopo di lui<sup>38</sup>.

La teologia è l'*habitus* mediante cui conosciamo i contenuti della Sacra Scrittura; è l'*habitus* mediante cui si difende e si chiarificano – attraverso il ricorso a principi più noti – la fede e la Scrittura («fides et ea quae in scriptura traduntur»); è, infine, l'*habitus* delle conclusioni dedotte dagli articoli di fede e dai *dicta* della Scrittura, secondo un procedimento analogo a quello scientifico: «sicut conclusiones ex principiis»<sup>39</sup>.

Fatte queste premesse, gli stessi «qui hanc distinctionem ponunt» identificano la «theologia» intesa *primo modo* con la «fides», e determinano negativamente la questione:

---

<sup>35</sup> Cfr. F. DE GANDT, *La «mathésis d'Aristote. Introduction aux «Analytiques Seconds»*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 59 (1975), 564-599; *ibid.*, 60 (1976), 37-83; G.-G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris 2000<sup>2</sup>, in particolare le pp. 73-77; A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006. Sull'ingresso o gli ingressi di Aristotele nel Medioevo, cfr. M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, pp. 34-37 e I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, pp. 439-442.

<sup>36</sup> Cfr. ARISTOTELES, *I Physicorum* I, 184a 10-15 (AL VII 1.2, p. 7, l. 3-7).

<sup>37</sup> L'argomento come obiezione alla scientificità della teologia è ricorrente. Se ne trova traccia anche nell'articolo 151 della Condanna del 1277: «Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota»; cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires de Louvain/Vander-Oyez, Louvain/Paris 1977; D. PICHE, *La Condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999.

<sup>38</sup> La ripresa di Gerardo del testo di Durando in alcuni passaggi è quasi letterale, cfr. DURANDI A SANCTO PORCIANO, *Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII*, ex Typographia Guarrae, Venetiis 1571, f. 2v, nn. 6-8 [Rist. The Gregg Press Inc, Ridgewood 1964, vol. I]. Sulla scientificità della teologia in Durando, vedi M. T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del «Comento alle Sentenze»*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 5-28.

<sup>39</sup> Cfr. *SDC*, p. 270, ll. 14-24.

«Nam assentire hiis quae in scriptura sunt, ut divina auctoritate sunt tradita, solius fidei est. Hoc autem modo non est dubitabilis quaestio, quia certum est quod fides non est formaliter scientia»<sup>40</sup>.

Poiché l'assenso alla *sacra pagina* è determinato dalla sola autorità divina che ne garantisce la trasmissione, la fede non risponde evidentemente ai requisiti di scientificità.

D'altra parte, quando a questo assentire, proprio della fede – la quale procede «sola auctoritate» nel suo «tradere» i contenuti della Scrittura –, si aggiunge la modalità di trasmissione propria della teologia *secundo modo accepta*, – mediante cioè l'esercizio e il dispiegarsi della «ratio» –, la questione si colora dell'interrogativo circa la compossibilità di scienza e fede *de eodem*:

«Accipiendo autem eam secundo modo, sic fides et theologia sunt de eodem, nisi quod id quod tradit fides sola auctoritate, tradit theologia ratione. Unde quaerere utrum theologia sic accepta sit scientia, est quaerere utrum de eodem simul possit haberi fides et scientia»<sup>41</sup>.

Si osservi come a questo secondo livello, la differenza tra fede e teologia, di là dal «difendere» e «declarare», prerogative della sola teologia *secundo modo*, è precisata – secondo Gerardo – dal diverso modo di procedere: rispettivamente «sola auctoritate» e «ratione».

Soltanto con il terzo livello, la specificità della «ratio» appare nella sua forma argomentativa, dimostrativa e deduttiva. La discussione si sposta così sulla possibilità che le conclusioni, a partire da premesse che sono gli articoli di fede, abbiano un valore scientifico.

«Accipiendo vero eam tertio modo, est quaerere utrum ex articulis fidei possit aliquid demonstrative concludi, ita quod sit vere et proprie scitum»<sup>42</sup>.

3. Non è tuttavia nel contesto dei primi due plessi di questa distinzione tripartita che il maestro bolognese trova la soluzione alla domanda se la teologia sia una scienza. Di questa distinzione, infatti, – avverte subito Gerardo – occorre notare che:

– se fede e teologia si occupano della medesima realtà («sunt de eodem et circa idem») ma se l'oggetto di fede («id de quo est fides») non può essere conosciuto («scitum») dal «viator», a causa della sua non dimostrabilità, la teologia non potrà essere scienza della fede; è il venir meno della seconda distinzione<sup>43</sup>;

– se poi si assumesse un'accezione di scienza «non proprie dicta sed large», e dunque di teologia solo come «habitus quo defenduntur ea quae sunt fidei», dovremmo coerentemente ammettere che, nella misura in cui anche la fede «large loquendo scientia est», il secondo membro della distinzione coinciderebbe con il primo o, al più, non si riuscirebbe a comprendere dove possa risiedere la loro differenza<sup>44</sup>;

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 270, ll. 27-30.

<sup>41</sup> *Ibid.*, ll. 30-34. Cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 156, nota 240. In particolare, sulla questione: *utrum de eodem simul possit haberi fides et scientia*, la compossibilità di fede e scienza e l'accezione di «scientia large accepta», vedi *SDC*, p. 305, ll. 10-40.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 270, ll. 34-36.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 271, ll. 2-7.

<sup>44</sup> *Ibid.*, ll. 18-23

– sarebbe, infine, inutile interrogarsi sulla compostibilità di scienza e fede nella misura in cui tale *quaestio* risulta e acquista senso con l'assunzione di un'accezione forte (*proprie*) di scienza<sup>45</sup>.

Abbandonate pertanto la via dell'assimilazione della teologia alla semplice fede e dell'identificazione della teologia con un *habitus* più persuasivo che scientifico, difensivo e chiarificatore dei contenuti della fede, l'interesse di Gerardo a questo punto si concentra sulla terza accezione di teologia, quella cioè dell'«*habitus conclusionis demonstratae*», che è poi l'unica – come si è visto – in grado di giustificare l'interrogativo se la teologia sia una scienza propriamente detta.

La risposta che fornisce Gerardo – «*theologia non est scientia proprie dicta*» – mira anzitutto a illustrare l'indimostrabilità degli articoli di fede in cui «*scientia theologica virtualiter continetur*» insieme come nei suoi principi e come nel suo oggetto principale. L'indimostrabilità di questi principi è assoluta: non sono dimostrabili «*a priori et per causam*» né «*a posteriori et per effectum*».

«*Scientia theologica virtualiter continetur in articulis, vel tamquam in principiis vel tamquam in obiecto de quo est principaliter. De articulis enim principaliter tractat, sed articuli fidei sunt indemonstrabiles, et a priori et per causam, et a posteriori et per effectum*»<sup>46</sup>.

E in risposta a due obiezioni<sup>47</sup> dirette contro la non-scientificità della teologia appena dedotta dall'indimostrabilità dei suoi principi, la riafferma precisando:

«*Et dicendum ad primum quod, si principia scientiarum non possent demonstrari nec a priori nec a posteriori, ipsa non essent evidenter cognita vel intellecta, nec per consequens ex eis possent alia scientifice vel demonstrativae concludi, et sic si eorum non posset esse demonstratio aliquo modo, nec aliorum posset esse scientia proprie dicta. Et per hoc posset responderi ad secundum; nam ex eo quod aliqua principia sunt evidenter nota per intellectum qui dicitur habitus principiorum, sequitur quod possint demonstrative probari, scilicet a priori, si habeant aliqua principia priora eis,*

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, ll. 23-29.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 272, ll. 19-23. E prosegue: «*A priori et per causam demonstrari non possunt, quia articulus de trinitate non habet causam, articulus autem de incarnationem cuasam habet, scilicet voluntatem dei, illa de se est nobis ignota. Ergo a priori et per causam demonstrari non possunt, ergo nec sciri. Nec etiam a posteriori et per effectum, quia effectus apparentes nobis non procedunt a deo, nisi secundum id quod est commune tribus personis et essentia et attributa, puta scientia, potentia, voluntas et huiusmodi. Omnes autem articuli includunt propria personarum, ut articulus de trinitate et etiam articulus incarnationis, quia includit distinctionem personae filii ab aliis. Non ergo possunt a posteriori et per effectus demonstrari et sic nullo modo*» (*ibid.*, ll. 23-34). Sull'introduzione della terminologia di «*scientia large dicta*» e «*proprie*» ecc., cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, in *Opera Omnia*, pp. 49-50.

<sup>47</sup> «*Sed contra istam responsionem potest dupliciter obici. Primo, quod ipsa [sc. responsio] non probat universaliter quod theologia non sit scientia, sed solum probat hoc de notitia articulorum. Sunt autem alia multa in sacra scriptura, et de illis vel quibusdam illorum poterit esse demonstratio et scientia. Secundo, quod ipsa probat quod articuli non sunt demonstrabiles, et per consequens quod non sunt scibiles, accepta scientia proprie quae est habitus conclusionis demonstratae, sed non probat quin sint intellecti per habitum principiorum qui dicitur intellectus, ut patet ex sexto Ethicorum. Si essent sic intellecti, tunc ex eis deducerentur demonstrative conclusiones, sicut et in aliis scientiis, et sic sequerentur oppositum, scilicet quod theologia sit scientia proprie dicta*» (*SDC*, pp. 272-273).



vel a posteriori si sint omnino prima, ut patet ex quarto *Metaphysicae*, ubi Philosophus disputat elenchite contra negantes prima principia, et ea probat a posteriori. Quia ergo articuli non possunt aliquo modo demonstrative probari, sequitur quod non sunt evidenter noti per intellectum qui est habitus principiorum»<sup>48</sup>.

Se i principi di una scienza – ribadisce Gerardo – non sono dimostrabili, non potranno essere conosciuti con evidenza («evidenter cognita vel intellecta») e, dunque, da essi non si potranno dedurre conclusioni con procedimento scientifico, cioè dimostrativo («scientifiche vel demonstrative concludi»). L'impossibilità di una prova dimostrativa implica la non evidenza dei principi stessi, e di conseguenza la non scientificità delle conclusioni.

Ma secondo il maestro carmelitano c'è un'altra ragione per cui la teologia non possa definirsi scienza *proprie*. Tale ragione risiede ultimamente nella finalità della *theologia/sacra Scriptura*<sup>49</sup>. Più precisamente, riguardo alla «theologia nobis in sacra scriptura tradita», egli afferma:

«quantum ad theologiam nobis in sacra scriptura traditam, illa quae scripta sunt ut credantur non videntur esse demonstrative scire, sed talia sunt ea quae nobis in sacra scriptura traduntur, Io. 20: haec scripta sunt ut credatis. Ergo ea quae nobis in scriptura sunt tradita ad hoc sunt tradita ut credantur, non ut demonstrative sciantur, et de hoc patebit amplius infra»<sup>50</sup>.

Non soltanto la teologia è «tradita» nella/dalla Scrittura, ma, poiché il suo contenuto sembra corrispondere all'«illa quae scripta sunt» e coincidere con l'«ea quae nobis in sacra scriptura traduntur», la teologia è identificabile con la Scrittura secondo una coincidenza materiale, formale e finale. E questo tipo di sapere non può essere di natura dimostrativa, ma è un credere; è un credere che rappresenta – secondo l'*auctoritas* di *Gv* 20,31 – la sua stessa finalità («ut credantur», «ut credatis») <sup>51</sup>.

Rileviamo le espressioni più significative di questa prospettiva: «non habemus notitiam evidentem», «credimus non scimus», «non scimus evidenter sed fide tenemus»<sup>52</sup>. Siamo in fondo qui ricondotti al primo – o tutt'al più al secondo – senso possibile di «theologia»: come «habitus quo cognoscimus», dove però il «cognoscere» è finalizzato al «credere» e non si confonde con il «demonstrative scire». È così delineata nei suoi tratti salienti una figura di

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 273, ll. 4-18; «Sed ad hoc posset dici quod ratio non arguit, nisi quod articuli non sunt noti in lumine naturali, quia sic possent probari demonstrative vel a priori vel a posteriori, nec evidenter intellecti in lumine fidei, quia lumen fidei non facit aliquid evidenter intelligi sed solum credi» (*ibid.*, ll. 19-26). Cfr. inoltre M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 169-170.

<sup>49</sup> Sulla relazione *theologia/Scriptura*, cfr. qu. 3, art. 2, ad 6 (*SDC*, p. 337, ll. 30-34) e qu. 9, art. 2, Resp. (*ibid.*, p. 415, ll. 17-24). Si noti il persistere, ancora in Gerardo, dell'equivocità tecnica tra *theologia* e *sacra Scriptura*. Sulla loro sinonimia, distinzione e configurazione in san Bonaventura, cfr. I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, pp. 81-82, nota 12; cfr. inoltre H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, pp. 7-17; 117-120; 210-213; 291-293; 391-393; 436-447; 560-570; 784-801, senza però trascurare la giusta riserva che su questo studio esprime Biffi (*Figure medievali della teologia*, p. XXV, nota 56).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 273, ll. 27-34.

<sup>51</sup> La stessa *auctoritas* è citata da Alessandro di Hales, Oddone Rigaldo e Guglielmo di Meliton, si veda I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, p. 39, nota 24.

<sup>52</sup> Cfr. *SDC*, p. 275, ll. 19-21.

teologia che al massimo può essere una «scientia large sumpta», «certa notitia certitudine adesionis non evidentiae»<sup>53</sup>.

### 3.1.2. La teologia come sapienza «ex parte obiecti»

Le distinzioni e il linguaggio tipico di Aristotele, dispiegati nella discussione sulla scientificità della teologia, concorrono altresì all'indagine circa la possibile caratterizzazione della teologia come *sapienza*, che però non si limita alle sole istanze aristoteliche. L'intervento di tale nozione, infatti, «ci rivelerà una delle maggiori componenti della resistenza opposta allo spirito aristotelico»<sup>54</sup>: l'influenza agostiniana.

Gerardo introduce la questione presentando tre obiezioni all'attribuzione della qualità di sapienza alla teologia, le stesse proposte nell'articolo 6 della prima *quaestio* della *Summa* di san Tommaso: la sapienza non «suppone» i propri principi; anzi, stabilisce quelli delle altre scienze; si ha per infusione, non «per studium»<sup>55</sup>.

1. Al contrario, una prima opinione che Gerardo raccoglie dichiara che la teologia è sapienza in quanto risponde alle condizioni che Aristotele stabilisce perché una disciplina possa dirsi tale<sup>56</sup> – è la posizione rappresentata da Egidio Romano<sup>57</sup> e Enrico di Gand<sup>58</sup> –; ma, le obietta subito Gerardo:

«cognitio omnium et difficilium et causarum, et similiter certitudo quae sapientiae ascribitur per Philosophum, est cognitio et certitudo evidentiae. Nulla autem talis cognitio vel certitudo est in theologia»<sup>59</sup>.

---

<sup>53</sup> Sulla distinzione tra scienza «stricte»/«large», cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 6, qu. 1, Resp. (Badius, Parisiis 1520, rist. anast. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York – E. Nauwelaerts, Louvain – F. Schöningh, Paderborn 1953, I, f. 42v B-C).

<sup>54</sup> M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, p. 133; vedi inoltre l'intero capitolo sesto: *Scienza e sapienza*, *ibid.*, pp. 133-141; cfr. J. LECLERCQ, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, pp. 373-374 e M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 178-186.

<sup>55</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, qu 1, art. 6. Ecco il testo di Gerardo: «Et videtur quod non, quia sapientia non supponit principia sua ab alio, ut dicitur quarto Metaphysice. Sed ista supponit principia sua ab alio cuius testimonio credit. Ergo non est sapientia. Item. Sapientia habet probare principia aliarum scientiarum. Sed theologia non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia. Item. Sapientia habetur per infusionem, quia connumeratur inter dona spiritus sancti. Isaie, 11. Sed theologia per studium acquiritur. Ergo non est sapientia» (*SDC*, pp. 275-276). Identiche saranno anche le relative risposte agli argomenti in contrario, cfr. *ibid.*, pp. 286-287.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 276, ll. 7-31. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* I, 2, 982a4-20 (AL XXV, 1-1<sup>a</sup>, p. 8).

<sup>57</sup> Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent.*, Venetiis 1521, *Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 1<sup>um</sup> princ., qu. 2, Resp. (f. 3r, A); pars 2<sup>a</sup>, qu. 1, Resp. (f. 6v, O-Q).

<sup>58</sup> Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 6, qu. 2, Resp. (ff. 43r-44v).

<sup>59</sup> *SDC*, p. 276, ll. 32-35. La risposta si riferisce qui alle sole prime quattro condizioni; Gerardo prenderà poi in esame particolarmente la prima e la quinta (*ibid.*, pp. 277-278; cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 189-193), mentre la sesta condizione riceverà una trattazione ancor più precisa e specifica nella questione relativa alla subalternazione.

Le condizioni aristoteliche – quali: l’onnicomprendensiva totalità del sapere («scire omnia»), la difficoltà dei contenuti di questa conoscenza («scire difficilia»), la sua certezza («scire certe») e l’analisi delle cause («considerare causa causarum») – rientrano in un ordine che non è di pertinenza della teologia: quello dell’evidenza. Pertanto: «inconvenienter igitur adoptantur tales conditiones theologiae»<sup>60</sup>. È dunque impossibile nel caso della teologia adottare il quadro di pensiero relativo alla sapienza aristotelicamente intesa.

2. Il maestro carmelitano rifiuta poi un’altra opinione, secondo cui sarebbe possibile il possesso al viatore di una conoscenza «licet actu non habeatur de deo et divinis aliqua notitia in theologia quae sit evidens ex se ipsa et quae possit dici scientia vel sapientia proprie sumpta»<sup>61</sup>: si tratta della posizione di Duns Scoto<sup>62</sup>. Qui non appare decisiva l’esigenza di evidenza: si tratta anzitutto di sapere se una conoscenza astrattiva («notitia abstractiva») dell’essenza divina sia appannaggio del viatore<sup>63</sup>.

Gerardo riconosce l’urgenza di un’analisi di questa opinione, in quanto: «si esset vera, talis notitia posset verissime sapientia dici, eo quod esset de quidditate dei et veritate divinorum»<sup>64</sup>. Egli ci fa sapere che aveva già avuto occasione altrove di mostrarne l’impossibilità, e precisamente nelle qq. 6 e 11 del *Quodlibet* II<sup>65</sup>. Ora, tra le obiezioni che Gerardo porta contro questa opinione nella *Summa*, la prima – a nostro avviso la più

<sup>60</sup> *SDC*, p. 276, ll. 36-37.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 279, ll. 1-3.

<sup>62</sup> Cfr. *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 318-323 (ed. Vaticana, vol. VII, pp. 552-554); *Lectura* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 285-290 (*ibid.*, vol. XVIII, pp. 321-323); *Quodl.* 6, art. 1, nn. 7-8 (éd. Vivès, vol. XXV, pp. 243-244); *Quodl.* 7, n. 8 (*ibid.*, p. 290); *Quodl.* 13, art. 2, nn. 27-28 (*ibid.*, pp. 533-534). Si veda inoltre O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle), PUF, Paris 1999, pp. 133-150; S. D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus’ Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, in «*Speculum*» 64 (1989), 579-599; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, pp. 61-71; A. B. WOLTER, *Duns Scotus on Intuition, Memory and Our Knowledge of Individuals*, in L. J. THRO, *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins*, University Press of America, 1982, pp. 81-104.

<sup>63</sup> Gerardo la presenta in questi termini: «Duplex est notitia, abstractiva et intuitiva. Abstractiva notitia dicitur qua res cognoscitur in sui absentia, secundum suam quidditatem quae abstrahit ab esse, fuisse et fore intuitiva vero notitia dicitur qua res cognoscitur in sui presentia, secundum suam actualem existentiam, sicut aliquis videt colorem sibi praesentem in pariete. Hanc autem cognitionem, ut dicunt, non potest habere de deo purus viator, quia talis cognitio vel notitia facit hominem beatum, sed esse beatum et esse purum viatorem contradictionem includit. Sed notitia abstractiva bene potest habere purus viator de deo, quia talis notitia non est de quidditate dei et hiis quae quidditati conveniunt, sicut esse trinum et unum et huiusmodi, et fide creduntur» (*SDC*, p. 279, ll. 4-15). L’esposizione che il maestro carmelitano fa della posizione scotista e delle relative prove sembra ispirarsi a quella di Guido Terrena nel suo *Quodlibet* I, qu. 2 sostenuto nel 1313: *Utrum Deus possit communicare viatori cognitionem intuitivam de futuro ut futurum est* (Bibliotheca Apostolica Vaticana, ms. Borghes. 39, f. 15v-19r).

<sup>64</sup> *SDC*, p. 285- ll. 27-28.

<sup>65</sup> «Sed haec positio non videtur esse possibilis; et hoc quidem alias in duobus quaestionibus de quolibet est ostensum» (*ibid.*, p. 280, ll. 12-14). Nella *Summa* porta «alias rationes contra istam positionem» che definisce «satis probabiles», vedi *ibid.*, pp. 280-281. Per il testo del *Quodlibet* II, qu. 6, si veda M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 197-199. Si veda inoltre D. PICHE, *L’intuition du non-existent selon Gérard de Bologne et Hervé de Nédellec*, 87-105. Attendiamo l’edizione critica delle qq. 6 e 11 del *Quodlibet* II di Gerardo annunciata da D. Piché (cfr., *ibid.*, 92, nota 12).

interessante –, è attinta da Durando<sup>66</sup>: una conoscenza astrattiva presuppone sempre una conoscenza intuitiva da cui viene dedotta, ma nel viatore una tale conoscenza di Dio non può darsi<sup>67</sup>.

Riconosciuta la non pertinenza delle due proposte non resta che indicare in che modo la teologia possa definirsi sapienza. Il maestro carmelitano rileva anzitutto come, a seguire Aristotele, la teologia non possa definirsi tale:

«sequendo modum Philosophi in tota philosophia, theologia non potest sapientia dici., nam secundum Philosophum, sexto *Ethnicorum* et primo magis *Moralium*, sapientia est scientia et intellectus vel composita ex intellectu et scientia. Intellectus et scientia, de quibus Philosophus loquitur, habent evidentiam ex terminis, ita quod intellectus sibi ipsi testis est de veritate et evidentia eorum quae subsunt mentibus talibus» – ma, prosegue il carmelitano: essa manca di evidenza –: «Talem autem evidentiam theologia non habet»<sup>68</sup>.

D'altra parte, l'assenza del carattere fondamentale dell'evidenza è la stessa ragione che l'aveva indotto a negare il carattere scientifico della teologia. Ma esiste in Aristotele una seconda accezione del termine sapienza:

«In quantum tamen sapientia, etiam secundum eundem Philosophum, sexto *Metaphysicae* et sexto *Ethnicorum*, est divinorum et honorabilissimorum, sic theologia quantum ad aliquam sui partem est sapientia, quia de deo et divinis quae sunt honorabilissima alicubi tractat. Unde et Augustinus, duodecimo *de Trinitate* dicit theologiam quantum ad aliquam sui partem esse sapientia, eo quod sapientia est cognitio divinorum et aeternorum, licet ut dicit ibidem, in parte sit temporalium et, ut sic, dicitur scientia. Sic igitur theologia, pro parte aliqua sui, ex parte obiecti, proprie sapientia dici potest»<sup>69</sup>.

È però qui affermata, al contempo, la distinzione paolina tra «sermo sapientiae» e «sermo scientiae» (1 Cor 12, 8) secondo la sua rilettura agostiniana<sup>70</sup>, a cui Gerardo – come vedremo – si mostra particolarmente sensibile.

Ne consegue che la teologia possa dirsi sapienza solo in ragione della trascendenza del suo oggetto: «quantum ad aliquam sui partem», «pro parte aliqua sui», cioè: «ex parte obiecti»: «Sic igitur theologia, pro parte aliqua sui, ex parte obiecti, proprie sapientia dici potest». Di qui, inoltre, l'attribuzione dell'appellativo di «scriptura sacra» e la «con-fusione» terminologica tra *theologia* e *Scriptura*: «unde et hoc nomen scriptura sacra interdum sibi attribuit, Deut. 4: *haec est sapientia vestra et intellectus coram populis*, et I Cor. 2: *sapientiam loquimur inter profectos*, et in pluribus aliis locis»<sup>71</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. DURANDI A SANCTO PORCIANO, *In Prol. Sent.*, qu. 3 (f. 7r, n. 8).

<sup>67</sup> *SDC*, p. 280, ll. 15-19. Gerardo ritiene «satis probabiles» le argomentazioni avanzate contro l'opinione di Duns Scoto, ma riguardo alla prima, riconosce solo *de facto* la necessità della precedenza di una conoscenza intuitiva rispetto a quella astrattiva (cfr. *ibid.*, p. 281, ll. 15-22).

<sup>68</sup> *SDC*, pp. 285-286.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 286, ll. 4-13.

<sup>70</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 1, n. 3 (PL 42, col. 1037). Cfr. anche AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent., Prologus*, pars 2<sup>a</sup>, qu. 1, Resp. (fol. 6v, N-O).

<sup>71</sup> *SDC*, p. 286, ll. 13-16.

### 3.1.3. L'unità scientifica della teologia

A chiudere la riflessione sulla teologia «secundum se» – secondo l'«ordo» annunciato nel *Prologo* –, si colloca la discussione intorno alla sua unità/unicità. Tale discussione sembra abbracciare sia la ricerca di un'unità all'interno dell'ampia estensione di una materia di difficile unificazione, con la necessità di mostrare le reciproche implicazioni interne alla sua trattazione; sia come giustificazione della natura stessa della teologia come disciplina unica, dallo statuto unico, dal genere inconfondibile rispetto alle altre scienze.

Gerardo sembra sviluppare la questione sull'unità – almeno formalmente – al di fuori dello schema delle sue cause<sup>72</sup>. Al tema – la cui importanza non era possibile sottovalutare già dal *Prologo* – è dedicato ampio spazio all'interno del terzo articolo della prima *quaestio*.

L'obiezione fondamentale al carattere unitario della «sacra theologia» si muove – come già per la scientificità e la qualità sapienziale – nell'alveo dell'epistemologia aristotelica e dei suoi requisiti necessitanti. Benché la trattazione preceda l'argomentazione relativa al «subiectum» – rimandata alla qu. 3 (causa materiale) –, essa ne dipende in modo sostanziale. L'argomento più significativo che si oppone all'unità di una scienza si fonda, infatti, sull'unicità del genere del soggetto:

«Et videtur quod non, quia una est scientia unius generis subiecti, ut dicitur primo *Posteriorum* (1, 28). Sed theologia est de temporalibus et eternis quae non sunt unius generis, ut habetur quarto *Metaphysicae* [3, 1]. Ergo et cetera»<sup>73</sup>.

L'unità di una scienza deriva dall'unità del suo soggetto, secondo l'affermazione di Aristotele: «È una la scienza che riguarda *un* genere»<sup>74</sup>. Sembra, pertanto, che la teologia non sia una scienza unitaria.

Le tesi favorevoli all'unità ricorrono invece all'unità del lume infuso («ex unitate luminis inspirati sive infusi»<sup>75</sup>), o a quella della ragione formale dell'oggetto della teologia («quia ratio formalis obiecti est una»), identificata nel «divinitus revelati vel revelabilis» (san Tommaso)<sup>76</sup>; altri ancora ne difendono l'unità affermando che la «theologia nostra», come la «scientia dei», ha Dio come oggetto principale, mediante cui conoscere i singolari nella

---

<sup>72</sup> Cfr. P. DE VOOGH, *Le sources de la doctrine chrétienne*, p. 33, nota 2.

<sup>73</sup> *SDC*, p. 287, ll. 24-28.

<sup>74</sup> ARISTOTELE, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Editori Laterza, Bari 2007, p. 81; cfr. ID, *Analytica Posteriora*, I, 28, 87a38 (AL IV, 1-4, p. 60).

<sup>75</sup> Vi si riconosce la posizione di san Tommaso (cfr. *In 1 Sent., Prol.*, qu. 1, art. 2, Resp; cfr. A OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006, p. 316, ll. 33-35), a cui il maestro carmelitano obietta nei termini di Egidio Romano: *SDC*, p. 288, ll. 7-12; cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 2<sup>um</sup> princ., qu. 3, Resp. (f. 5v, P-Q).

<sup>76</sup> È ancora l'opinione dell'Angelico, ma questa volta secondo l'esposizione della *Summa Theologiae*, I, qu. 1, art. 3, ad 2, più dipendente dall'epistemologia aristotelica. Gerardo presenta di nuovo l'obiezione di Egidio al ricorso alla ragione formale dell'oggetto, il quale vi rileva una petizione di principio: «ratio petit quod est in principio» (*SDC*, p. 288, ll. 15-16; cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 2<sup>um</sup> princ., qu. 3, Resp. (f. 5v, Q): «petunt quod est in principio»); ma ne mostra subito la debolezza: cfr. *SDC*, p. 288, ll. 29-37, per poi rivolgere a Tommaso la propria obiezione: cfr. *ibid.*, p. 289, ll. 28-34.

loro ragione specifica (Egidio Romano)<sup>77</sup>; oppure, di nuovo attraverso la ragione formale dell'oggetto, ma in termini differenti: Dio in quanto Dio come «sufficiens ratio considerandi omnia secundario considerata» (Erveo Natale)<sup>78</sup>.

È vero – ammette infine Gerardo – che questa scienza non possa definirsi «una», e la grande «auctoritas» che consente al maestro carmelitano di riconoscervi una molteplicità di «habitus», è ancora sant'Agostino:

«ista scientia non est omnino una sed ad minus duae, et hoc expresse dicitur: Et prosequitur Augustinus, 12 de Trinitate, c. ultimo, ubi dicit quod: *sapientiae et scientiae ista distinctio est ut ad sapientiam pertineat eternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam autem temporalium rerum cognitio rationalis et quod Apostolus procul dubio docet ista distare. Dicit scilicet I Cor. 12: alii per spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem spiritum. Et quod ista distinctio sit affirmanda de ipsa scientia theologiae, et ei habeat applicari, patet expresse per eundem Augustinum in principio 13 huius [...]. In consequentibus vero permixta cum temporalibus commemorantur aeterna, ac per hoc, ut dicit: aliqua ibi ad scientiam pertinent, aliqua ad sapientiam, sicut in duodecimo libro processit distinctio. Sic ergo plane patet per Augustinum, et praecipue si inspiciatur totus processus eius ibidem, quod theologia distincta est in duobus habitus, unum qui dicitur scientia quae est de temporalibus et contingentibus, alium qui dicitur sapientia quae est de necessariis et aeternis, et quod tam de hiis quam de illis commixtive determinatur in sacra scriptura»<sup>79</sup>.*

La *theologia/Scriptura* si presenta, dunque, con una commistione di realtà eterne e temporali; di qui il duplice «habitus» di *scienza* e *sapientia*. La questione relativa all'unità della scienza teologica è così 'risolta' da Gerardo in questa distinzione agostiniana degli abiti: uno scientifico (benché *large loquendo*) e uno sapienziale della teologia, avvitalandolo però – a modo suo – alla questione del «subiectum» («de temporalibus et contingentibus», «de necessariis et aeternis»).

Dobbiamo tuttavia precisare che Gerardo assegnerà una certa unità alla Scrittura (cfr. art. 2 della *quaestio* 5: «utrum sacrae scripturae sit credendum propter auctoritatem dei?»), non in base alla materia o alla forma, ma nel suo stretto riferimento all'autorità divina («sic innititur tota auctoritate divinae»)<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Si tratta questa volta dell'opinione dello stesso Egidio, cfr. *ibid.*, p. 288, ll. 20-28; cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 2<sup>um</sup> princ., qu. 3, Resp. (f. 6r, A-B). Opinione che Gerardo non mancherà di criticare. Per la rassegna delle opinioni e la relativa «improbatio», cfr. *SDC*, pp. 288-290. La posizione non sembra comunque troppo distante da quella proposta da Enrico di Gand, cfr. *Summa quaestionum*, art. 6, qu. 3, Resp. (fol. 45v, F-G).

<sup>78</sup> *SDC*, p. 289-290. Cfr. HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 7, Resp. (ed cit., p. 166, ll. 43-48) e ad 1 (p. 167, ll. 62-65). Ma per Gerardo questa opinione è contraddittoria, cfr. *SDC*, p. 290, ll. 13-14.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 292, ll. 5-27. Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 1, n. 3 (PL 42, col. 1037); *ibid.*, lib. 13, cap. 1, n. 2 (PL 42, coll. 1013-1014).

<sup>80</sup> *SDC*, p. 355, ll. 11-22.

3.2. «*Per comparationem ad scientias alias*». La teologia e le altre scienze

L'analisi relativa alla natura della teologia prosegue nel confronto con le altre scienze; di qui ulteriori precisazioni circa lo statuto speciale di «scienza large loquendo». Ne anticipiamo i temi: primato, certezza e «subalternazione».

3.2.1. Primato della teologia

La negazione del carattere propriamente scientifico della teologia non deroga alla plausibilità di interrogarsi sul suo rapporto con le altre scienze. Rapporto che appare subito articolato secondo un ordine gerarchico: «*utrum theologia sit prima scientiarum*»<sup>81</sup>.

Il primato di una scienza dipende principalmente dal grado della sua universalità, la quale è data corrispettivamente dalla maggiore o minore universalità del suo soggetto. Ma il soggetto della teologia è incluso («*continentur*») in quello della metafisica, la quale può vantare così una maggiore universalità (è il confronto con le altre scienze sotto il profilo dell'inclusione); oltre a risultare più degna d'onore attestando così la propria preminenza («*scientia prima et etiam principalis*»). Le altre scienze poi, in quanto ordinate alla teologia, la precederebbero «*sicut via ad terminum*». D'altra parte – ed è questa l'argomentazione messa in campo nel *Sed contra* –, la connotazione di Dio come *ens primum* sarebbe per ciò stesso sufficiente a garantirne il primato<sup>82</sup>.

Gerardo risponderà puntualmente a questi argomenti, soprattutto al primo, che rileva il rapporto tra metafisica e teologia: assegnerà alla metafisica un'universalità «*communitate et abstractione*», alla teologia, invece, «*causalitate et perfectione*»<sup>83</sup>.

Per determinare la questione occorre però precisare di quale primato si tratti. Aristotele ne definisce quattro modalità<sup>84</sup>:

«*sciendum quod Philosophus in Praedicamentis, ponit quatuor modos prioris, quod ponit etiam quarto Metaphysica, scilicet prius tempore, prius secundum subsistendi consequentiam, ut unum duobus vel animal homine, prius ordine, ut elementa sillabis et prius honorabilitate vel dignitate*»<sup>85</sup>.

Ora, il primato (o l'antiorità) della teologia sulle altre scienze – osserva Gerardo – si afferma temporalmente («*tempore*»)<sup>86</sup>, ossia per l'antichità della sua costituzione: «*philosophi fuerunt post prophetas*».

---

<sup>81</sup> Cfr. qu. 2, art. 1 (*ibid.*, p. 293, l. 18).

<sup>82</sup> Sull'istruzione della questione, si veda *ibid.*, p. 293, ll. 19-34.

<sup>83</sup> Per le risposte agli argomenti, cfr. *ibid.*, p. 297, ll. 3-28; in particolare, sul confronto tra metafisica e teologia sotto il profilo dell'universalità: «*Ed dicendum est quod aliquid potest dici universale dupliciter, vel communitate et abstractione vel causalitate et perfectione. Primo modo, metaphysica potest aliquo modo dici universalior ista scientia, eo quod eius subiectum, scilicet ens in quantum ens, est aliquo modo communius [...]. Sed, secundo modo, theologia potest dici universalior, in quantum videlicet considerat deum quantum ad propria, quod methaphysicae convenire non potest*» (*ibid.*, ll. 3-11).

<sup>84</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Categoriae vel Praedicamenta* XII, 14a26-b10 (AL I, 1-5, pp. 37-38).

<sup>85</sup> *SDC*, p. 294, ll. 3-7.

<sup>86</sup> Cfr. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. 18, cc. 37 e 39 (PL 41, coll. 597 e 599).

Poi secondo la conseguenza dell'essere («secundum consequentia subsistendi») – quando cioè, in termini aristotelici, di una cosa può essere inferita l'esistenza da un'altra realtà, ma senza che da quella possa inferirsi l'esistenza di questa –, e nel caso della teologia, è il suo oggetto, dotato di maggior universalità, a conferirle tale primato: «universalior dicitur».

Non si attesta invece secondo l'ordine («ordine») – ove in Aristotele il riferimento corre alla precedenza degli elementi geometrici rispetto alle proposizioni della geometria, delle lettere rispetto alle sillabe nella grammatica e dei preamboli rispetto alle esposizioni nei discorsi, mentre qui semplicemente all'ordine relativo all'apprendimento, diremmo: «ordo studiorum» –, ambito nel quale invece le altre scienze precedono la teologia «in quantum faciliores».

Infine, quanto alla dignità («honorabilitate et dignitate»), attribuisce una molteplicità di primati (*multipliciter*) soprattutto alla «theologia necessariorum et aeternorum». Ne forniamo l'elenco: «subiecti nobilitate», «auctoritate», «veritati infallibilitate», «eloqui fecunditate», «finis bonitate», «perfectionis integritate»<sup>87</sup>.

### 3.2.2. La certezza della «scientia fidei»

La questione della certezza della conoscenza teologica è strettamente connessa, in termini aristotelici, alla problematica circa la certezza degli articoli di fede come dei suoi principi<sup>88</sup>.

Se la definizione di «theologia» quale «scientia fidei», l'affermazione del suo primato («prima scientiarum») e l'autorità divina quale suo fondamento («innititur divinae auctoritati») <sup>89</sup> cospirerebbero a ritenerla una scienza «certissima»<sup>90</sup>, se ne obietta al contrario la qualità della certezza poiché «habet annexum enigma», precisamente in quanto intelligenza della fede<sup>91</sup>.

Nell'articolare la sua risposta, Gerardo non perde l'occasione di precisare ancora il carattere improprio della teologia come scienza: «supposito quod haec scientia non sit scientia proprie dicta». Propone quindi una duplice distinzione di «certitudo»:

«Dupliciter est enim certitudo, aliqua ex parte scibilis et aliqua ex parte scientis. Et secundum hoc, aliquid dicitur esse certum dupliciter, vel in se vel quoad nos. Alia distinctio datur de certitudine, quod scilicet est quaedam certitudo adesionis et quaedam certitudo quae dicitur evidentiae»<sup>92</sup>.

Nel contesto di queste distinzioni, il maestro carmelitano affronta un'opinione, che si avvale della prima distinzione, secondo cui la teologia sarebbe «certior ex parte scibilis», ma

---

<sup>87</sup> Cfr. *SDC*, pp. 294-296.

<sup>88</sup> Il primo argomento in contrario dell'art. 5 della prima *quaestio* della *Summa* di san Tommaso è esplicito al riguardo: «Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt».

<sup>89</sup> Sul tema dell'«auctoritas Dei», vedi qu. 4, art. 2 (*SDC*, pp. 352-356).

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*, p. 297, ll. 30-37.

<sup>91</sup> Cfr. *ibid.*, p. 298, ll. 1-4.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 298, ll. 7-11.



non necessariamente «ex parte scientis»<sup>93</sup>. È la soluzione adottata da san Tommaso («secundum natura»/«quoad nos»)<sup>94</sup>. Gerardo obietta, tuttavia, che la «certitudo habitus» non è relativa all'oggetto conosciuto, ma solo al soggetto conoscente<sup>95</sup>.

Una seconda opinione – di Enrico di Gand<sup>96</sup> ed Egidio Romano<sup>97</sup> – si appoggia invece alla seconda distinzione, esattamente nell'ambito del soggetto conoscente («ex parte scientis»): la teologia sarebbe «certior aliis scientiis certitudine adesionis, non evidentiae»<sup>98</sup>. Ma – controbatte Gerardo – si deve riconoscere come si possa parlare di vera certezza soltanto nel campo dell'evidenza<sup>99</sup>. E ne conclude:

«scientia proprie sumpta certior est scientia theologiae, quae non potest dici scientia nisi large. Nam in scientia proprie dicta est certitudo evidentiae et adesionis, si adesio certitudo dicatur, in theologia vero solum adesionis»<sup>100</sup>.

Qualunque scienza «proprie sumpta» sarebbe più certa della teologia, scienza «nisi large»; nella prima, infatti, il dubbio non può essere contemplato («non insurgunt dubitationes»), mentre talvolta vi soggiace la «scientia fidei», poiché il suo oggetto non può esser compreso con evidenza da un intelletto creato, ma soltanto creduto in quanto credibile:

«ea quae sunt fidei vel huius scientiae in se sunt magis noscibilia, quia et certiora intellectui divino vel beato quam ea quae sunt aliarum scientiarum, sed non intellectui cui sunt credibilia et non evidenter intelligibilia»<sup>101</sup>.

### 3.2.3. La teoria della «subalternatio»

A questo punto Gerardo si sofferma su un tema particolarmente studiato dall'epistemologia teologica medievale: il tema della subalternazione delle scienze<sup>102</sup>, e lo

---

<sup>93</sup> Sulla distinzione «ex parte scibilis» e «ex partis scientis», cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 172-173, note 277 e 278.

<sup>94</sup> Cfr. *SDC*, p. 298, ll. 11-17. Cfr. *Summa Theologiae*, I, qu. 1, art. 5, ad 1.

<sup>95</sup> «Sed hoc non videtur esse convenienter dictum, quia certitudo habitus nullo modo deberet accipi ex parte obiecti secundum se et secundum suam naturam accepti, sed ex parte scientis in habitudine ad obiectum, vel ex parte medii per quod aliquid cognoscitur» (*SDC*, p. 298, ll. 18-21).

<sup>96</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 7, qu. 2 (ff. 48v-49v). Cfr. M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, p. 171 nota 274.

<sup>97</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sententiarum, Prologus*, pars 2<sup>a</sup>, qu. 2 (f. 7r, F).

<sup>98</sup> Cfr. *SDC*, pp. 298-299; e ancora: «Sic ergo certior est haec scientia aliis certitudine adesionis, sed aliae sunt ea certiores certitudine evidentiae. Habent enim claram et evidentem notitiam de suis scibilibus, theologia autem, sicut et fides, enigmaticam et obscuram» (*ibid.*, p. 299, ll. 14-17). È interessante al riguardo leggere l'articolo 151 della Condanna del 7 marzo 1277 di Tempier: «Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota. – Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur»; cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain – Vander-Oyez, Paris 1977, p. 20.

<sup>99</sup> «Sed hoc etiam non videtur recte dici, quia securitas adesionis non videtur posse dici certitudo, nam certitudo videtur excludere falsitatem. Firmitas autem adesionis non excludit eam, quod patet experimento, nam heretici firmiter aderent falsitatibus et erroribus suis» (*ibid.*, p. 299, ll. 14-22).

<sup>100</sup> *Ibid.*, ll. 29-32.

<sup>101</sup> *Ibid.*, ll. 35-39; cfr. inoltre *ibid.*, p. 301, ll. 14-23, *ad tertium*.

discute ampiamente: «de qua evasit prolixior sermo vel quaestio, et quia multa sparsim de ipsa dicta hic sunt collecta in unum»<sup>103</sup>. Egli tratta l'argomento mostrando di possedere un'ampia e articolata conoscenza delle diverse soluzioni che esso ha già ricevuto. In particolare mostra di conoscere espressamente al riguardo la posizione dell'Angelico e la sua ricezione<sup>104</sup>.

Ricevere i propri principi da una scienza superiore – istruisce così la questione – è proprio di una «scienza subalterna»; ora, la teologia sembra mutuare i propri dalla «scienza dei et beatorum». D'altra parte, la nobiltà riconosciuta alla teologia, «prima omnium scientiarum nobilitate et dignitate», proibisce di pensare ad essa quale scienza subalternata<sup>105</sup>. La risposta di Gerardo si struttura in una scansione ternaria: «Hic primum videnda sunt quaedam in generali de subalternatione et modis eius. Secundo, considerandum si theologia subalternetur alicui scientiae. Tertio, si subalternet sibi aliquam scientiam»<sup>106</sup>.

1. V'è chi – annota Gerardo – distingue una triplice modalità di subalternazione: «quando una scientia ancillatur aliis», laddove avremo in certo modo un «famulatus» e una certa «subministratio» da parte della scienza inferiore rispetto alla «principalitas et regulatio seu ordinatio» della scienza subalternante<sup>107</sup>: è il caso della metafisica («scienza principalis») in rapporto alle altre discipline filosofiche («subservientes»). Poi «quando una scientia determinat de eodem simpliciter et non contracte de quo alia non simpliciter sed contracte, ita quod una dicit *quia*, alia *propter quid*»: è il caso dell'ottica («perspectiva») rispetto alla geometria. Infine, «quando duae scientiae tractant de eodem simpliciter, sed una modo grosso, alia modo subtili»: è il caso della scienza nautica («scienza navalis») rispetto all'astronomia («astrologia»). È la distinzione che ritroviamo in Egidio Romano<sup>108</sup>.

<sup>102</sup> ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 13, 78b32-79a17 (AL IV, 1-4, pp. 31-32). Cfr. A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, pp. 151-191. Pur con le riserve precedentemente motivate, cfr. anche H. DONNEAUD, pp. 465-479 e 686-725.

<sup>103</sup> *SDC*, p. 316, ll. 31-33.

<sup>104</sup> Cfr. *In I Sent., Prologus*, qu. 1, art. 3, q<sup>1a</sup> 2 ad 2 B (ed. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, pp. 323-324, dove si trova il famoso passaggio sulla *quasi subalternazione*); *Super Boetium De Trinitate*, qu. 2, art. 2, ad 5 e ad 7; *Summa Theologiae*, I, qu. 1, art. 2, Resp. Si veda M.-D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, pp. 104-122; H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, pp. 686-724; C. DUMONT, *La théologie comme science*, pp. 43-63; A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, pp. 152-157; J.-P. TORRELL, *Le savoir théologique chez saint Thomas*, 385-388; ID., *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Boetium de Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 10 (1999), 299-353. Cfr. inoltre per la ricezione del pensiero dell'Angelico nei primi tomisti: ID., *Le savoir théologique chez les premiers thomiste*, 26-28. Gerardo dedicherà tra l'altro l'intera risposta al primo argomento alla critica della posizione di san Tommaso (cfr. *SDC*, pp. 309-311).

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 301, ll. 24-33. Si veda inoltre TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qu. 1, art. 2, Resp.

<sup>106</sup> «Hic primo videnda sunt quaedam in generali de subalternatione et modis eius. Secundo, considerandum si theologia subalternetur alicui scientiae. Tertio, si subalternet sibi aliquam scientiam» (*ibid.*, p. 301, ll. 34-37).

<sup>107</sup> Noi correggiamo «ex parte subalternata» con «ex parte subalternantae» (*ibid.*, p. 302, l. 5).

<sup>108</sup> Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 2<sup>um</sup> princ., qu. 1, art. 1 (f. 4r, A-D).

Altri, invece, che ritengono questa distinzione inadeguata e insoddisfacente (Enrico di Gand) – nessuno, infatti, a cui sia nota la definizione di Aristotele potrebbe ritenere la «subministratio» un modo della «subalternatio» («hoc nullus dicit nisi ignorans determinationem Philosophi de subalternationem scientiarum, primo *Posteriorum*») <sup>109</sup> –, ribadiscono: «Subalternatio autem est ex hoc quod scientia subalternata vindicat aliquid a subalternante, et deficit circa proprium cognoscibile in non cognoscendo circa ipsum quicquid subalternans cognoscit» <sup>110</sup>. E preferiscono appoggiarsi più fedelmente ad Aristotele, che nei *Secundi Analytici* propone invece quattro esempi di relazione tra le scienze. È esattamente il pensiero di Enrico di Gand, il quale distingue appunto quattro tipi di subalternazione proprio in base ai quattro esempi aristotelici <sup>111</sup>.

2. Ora, nel caso della teologia – «dicunt aliqui» – non si può parlare di subalternazione se non in senso improprio («non omnino proprie»): è vero che i principi della teologia si illuminano alla luce di una scienza superiore («in lumine superioris scientiae»), cioè la scienza «Dei et beatorum», ma in questo caso, non vi può essere subalternazione propriamente detta, poiché non sussiste tra le due discipline il rapporto tra scienza *quia* e *propter quid*:

«dicunt aliqui eam subalternari, licet non omnino proprie, quia ea quae sunt principia theologiae sunt nota in lumine superioris scientiae, quae scilicet est dei et beatorum. Non tamen in scientia illa superiori dicitur *propter quid* de illis, quia non habet propter quid, et ita non est ibi omnino proprie subalternatio prout de ea Philosophus loquitur, qui vult quod semper subalternans dicat *propter quid* de eo vel absoluto vel contracto, de quo subalternata dicit *quia*. Est tamen ibi subalternatio large pro quanto principia unius scientiae sunt evidenter nota in lumine superioris scientiae, in hac autem credita tantum» <sup>112</sup>.

È la ragione della resistenza alla subalternazione della teologia da parte di Enrico di Gand <sup>113</sup>. Non seguiamo la recensione critica delle varie obiezioni e controesempi che a questo punto Gerardo espone relativamente alla posizione appena enunciata <sup>114</sup>. Ci limitiamo a registrare i risultati più significativi di questa discussione.

Secondo il maestro carmelitano, ne emerge anzitutto non tanto un rapporto subalternante tra scienze, ma una relazione tra fede e scienza modellata sul rapporto tra opinione e scienza: «theologia nostra subalternatur scientiae dei et beatorum, non sicut

<sup>109</sup> *SDC*, p. 302, ll. 23-25. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 7, qu. 5 (f. 54r H-I).

<sup>110</sup> *SDC*, p. 302, ll. 27-30.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 302-303. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 7, qu. 4, Resp. (f. 52r, C-52v, E). Cfr. ST. F. BROWN, *Henry of Ghent's Critique of Aquinas's Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in, *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy*. Proceeding of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, edd. R. Työrinoja, A. Inkeri Lehtinen, D. Føllesdall, Helsinki 1990, vol. 3, pp. 337-345; C. TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 167-172.

<sup>112</sup> *SDC*, p. 304, ll. 2-11.

<sup>113</sup> Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 7, qu. 5, Resp. (f. 53v, E)

<sup>114</sup> Cfr. *SDC*, pp. 304-306.

scientia proprie dicta scientiae, sed sicut fides scientiae»<sup>115</sup>. Ma in modo decisivo obietta all'applicazione alla teologia della teoria della subalternazione un ulteriore dato: anche assumendo un'accezione di scienza in senso lato («large»), se in termini agostiniani fede e opinione possono esser definite scienza, benché prive di qualunque nota di evidenza, in linguaggio aristotelico invece non si può in nessun caso rinunciare ad essa<sup>116</sup>.

Attenendosi, pertanto, a un'idea di «subalternatio» letta in chiave strettamente aristotelica, ne conclude Gerardo:

«Patet igitur ex dictis quod theologia, vel non subalternetur scientiae dei et beatorum, vel si subalternetur, hoc est multum improprie, eo quod nec una dicit *propter quid* eorum quae altera dicit *quia*, nec utraque est scientia vel notitia includens evidentiam, quae duo ad subalternationem requiruntur, ut apparet ex dictis et ex primo *Posteriorum*, sed praecise sic se habent sicut scientia vel evidens notitia et fides seu notitia aenigmatica de eodem»<sup>117</sup>.

3. Il tema, lungi dall'essere ancora totalmente esaurito, si precisa sull'altro versante: «si subalternet sibi aliquam scientiam»<sup>118</sup>. Gerardo ripercorre le varie possibilità: alcuni ravvisano tra le scienze (sia speculative sia pratiche) e la teologia una subalternazione *quia/propter quid* (Enrico di Gand)<sup>119</sup>. Altri invece (Giacomo di Metz ed Erveo Natale) negano che la teologia possa essere subalternante, da un lato perché, fondando il rapporto di subalternazione su quello *evidentia/credulitas*, ribadiscono l'inevidenza dei principi della

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 304, ll. 37-39. È precisamente la conclusione cui perviene Giacomo di Metz: «theologia subalternatur scientiae beatorum, sicut fides scientiae» (IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 5, in M. OLSZEWSKI, *Dominican Theology at the Crossroads*, p. 73, ll. 58-59; cfr. p. 74, ll. 88-89. Si veda anche HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 3, art. 2, q<sup>a</sup> 3 (*ibid.*, p. 146, ll. 338-340; cfr. p. 147, ll. 370-371) che dipende letteralmente da Giacomo di Metz, cfr. *ibid.*, pp. 16-17). D'altra parte, osserva ancora Gerardo: «Philosophus qui ea quae de subalternatione scientiarum dicuntur videtur quasi primus et solus tradidisse, numquam posuit subalternationem inter fidem vel opinionem et scientiam, sed solum inter scientiam et scientiam, ut patet primo *Posteriorum*, ubi dicit quod *quia* et *propter quid* differunt et in eadem scientia et in diversis, ubi agit de omni modo subalternationis, ut videtur» (*SDC*, p. 305, ll. 1-6).

<sup>116</sup> «[...] scientia potest accipi large duobus modis. Uno modo sic quod excludat omnem evidentiam exterius, vel ex natura rei in se vel in aliquo aut per aliud contracta, et hoc modo fides et opinio possunt dici scientia, licet enim hi excludant evidentiam tantum largissime loquendo. Sic frequenter dicuntur scire quae solum credimus aut opinatur. Unde Augustinus ad Paulinam, *De videndo deo*: scire nos dicimus non solum id quod videmus, verum etiam id quod certissime credimus [*Ep.* 147, *ad Paulinam*, cap. 3, n. 8 (PL 33, col. 600)]. Et idem dicimus de hiis quae opinamur, licet adhuc largius. Alio modo dicimur aliquid scire large non sic quod excludatur evidentia, sed hoc dicimus ad differentiam scientiae propriissime dictae quae est notitia conclusionis per causam propriam et immediatam demonstrata; et hoc modo dicimus scire conclusionem demonstratam vel per causam remotam vel a posteriori et per effectum. Hoc etiam modo dicimus scire principia. In omnibus enim hiis est evidentia sed non scientia propriissime sumpta modo praedicto. Et isto modo vel consimili navalis et machinativa possunt dici scientiae. [...] qui modus certitudinem evidentiae non excludit, quam fides et opinio excludunt secundum omnes. Propter quod non sic deficiunt a ratione scientiae, sicut fides opinio» (*SDC*, p. 305, ll. 10-40).

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 306, ll. 25-32.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 301, ll. 36-37.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 306-307. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 19, qu. 4 (ff. 52v, F-53r, G).

teologia («cum... sola fide teneat»)<sup>120</sup>; dall'altro lato, poiché non riconoscono qui una piena applicabilità dello schema *quia/propter quid*<sup>121</sup>. In ogni caso, segnalati i punti deboli delle rispettive posizioni, il maestro carmelitano non consente all'applicazione della subalternazione al rapporto della teologia con le altre scienze, ma ammette si tratti di un semplice rapporto di *principatus/famulatus*<sup>122</sup>.

4. Se non di subalternazione, si può parlare quantomeno di un ordine delle scienze alla teologia (qu. 2 art. 4: *utrum omnes illae scientiae ordinentur ad istam?*). In questo contesto il tema dei rapporti tra la teologia e le altre scienze si precisa specialmente sotto il profilo del fine<sup>123</sup>. Ci si domanda se le altre scienze siano in ordine («ordinentur») alla teologia. La risposta di Gerardo si squaderna su un duplice livello «ex parte rei scitae» e «ex parte scientis»:

«Primo quidem modo, quia scibilia omnium aliarum scientiarum ordinantur ad scibile istius. Deus enim est finis omnium aliarum ut patet ex duodecimo *Metaphysicae* [lib. 11, cap. 6]»<sup>124</sup>.

Gerardo riconosce un ordine teleologicamente strutturato tra gli oggetti delle scienze rispetto a Dio, che è lo «scibile» della teologia. Dio ne sarebbe il fine. Dal rapporto tra «scibilia» egli deduce il rapporto delle «cognitiones» e, dunque, quello delle scienze, sempre secondo una struttura finalisticamente ordinata: «Cognitio autem omnium aliarum scientiarum tam speculativarum quam practicarum ordinatur ad cognitionem dei, tanquam ad cognitionem primi et perfectissimi obiecti et ultimi et optimi finis»<sup>125</sup>.

«Secundo autem modo, scilicet ex parte scientis, patet idem, quia per alias scientias facilius pervenitur ad istam. Unde ordo disciplinae requirit ut ab illis, tanquam ab imperfectis, ascendamus ad istam, tanquam ad perfectam»<sup>126</sup>.

Anche il soggetto conoscente è dunque portato ad «ascendere» alla teologia, scienza perfetta, e ad attingerne il fine a cui le altre scienze sono ordinate, pena la vanità: «Unde et vani reputantur omnes homines qui non habent scientiam istam, tanquam non attingentes

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 307, ll. 16-21. L'espressione è attinta nuovamente da Giacomo di Metz: «sed solum fide hoc tenet», cfr. IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 5 (ed. cit., p. 73, l. 50; cfr. p. 72, ll. 22-25; p. 74, ll. 84-90). Si veda anche HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 3, art. 2, q<sup>la</sup> 3 (ed. cit., p. 146, l. 330; cfr. p. 145, ll. 299-303; p. 147, ll. 366-373).

<sup>121</sup> *SDC*, p. 307, ll. 21-23. Cfr. IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 5 (ed. cit. p. 72, ll. 26-27); HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 3, art. 2, q<sup>la</sup> 3 (ed. cit., p. 145, ll. 304-305).

<sup>122</sup> Cfr. *SDC*, p. 308, ll. 7-10; p. 309, ll. 6-7.

<sup>123</sup> Appoggiandosi al *De doctrina christiana* di Agostino, che ebbe in generale un influsso determinante nella concezione della metodologia teologica medievale, Gerardo non mancherà di elencare le scienze (sia *mechanicae* sia *liberales*) di cui, sulla base poi di una catena di «auctoritates» attinte dai Padri, segnalerà l'utilità/necessità del contributo alla teologia, cfr. *ibid.*, pp. 319-321.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 317, ll. 21-23.

<sup>125</sup> *Ibid.*, ll. 25-28.

<sup>126</sup> *Ibid.*, ll. 36-39.

finem ad quem aliae scientiae ordinantur, Sap. 13: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientiam deï*<sup>127</sup>.

### 3.3. «Per comparationem ad suas causas»

Nella sua indagine sulla figura strutturale della teologia, Gerardo si inoltra nella trattazione e nell'individuazione delle sue cause, secondo l'applicazione dello schema della quadruplicata causalità della scienza attinta dai *Prologi* dei trattati scientifici degli «artisti»<sup>128</sup>.

#### 3.3.1. La causa materiale o il soggetto («oggetto»)<sup>129</sup> della teologia

Uno dei grandi temi dell'indagine medievale a proposito della figura della teologia, o della «metateologia», è quello relativo al soggetto. Si è osservato come «il tema dell'oggetto o del «subiectum» in terminologia medievale, nasce da un'esigenza di reperire, dentro la complessità degli argomenti teologici o scritturistici, la prospettiva unitaria e unificante, per una duplice necessità, quella dettata dalle richieste della scienza – che ha per definizione un unico «soggetto» discriminante e distintivo rispetto alle altre scienze – e quello della individuazione e giustificazione delle proprietà della conoscenza teologica riguardo alle altre forme di conoscenza»<sup>130</sup>, soprattutto in confronto alla metafisica.

1. Se la questione relativa all'unità/unicità della teologia era stato anticipato e risolto da Gerardo come momento conclusivo della trattazione della teologia «secundum se» – con l'esito di apprezzare, qui ancora, lo statuto particolare della teologia come scienza *non proprie*, nella sua struttura distinta negli *habitus* scientifico e sapienziale –, il tema del soggetto fornisce, invece, l'occasione per precisare nuovamente il termine «scientia» a partire dalla domanda circa la possibile identità tra soggetto e materia (oggetto): «*utrum in scientia sit idem subiectum et materia?*» (art. 1).

Tale dibattito andrà via via precisandosi: «*utrum Deus sit subiectum huius scientiae?*» (art. 2) e «*utrum Deus sit subiectum huius scientiae sub ratione communi vel sub ratione speciali?*» (art. 3).

Gerardo introduce la risposta al primo interrogativo, dichiarando anzitutto la necessità di una duplice distinzione del termine scienza, «una ex parte scientiae, alia ex parte scitorum»:

«Prima distinctio est ista, scilicet quod scientia potest dupliciter accipi. Uno modo, pro determinata notitia unius conclusionis demonstratae, prout dicimus quod geometra habet scientiam de hac conclusione quod triangulus habet tres equales duobus rectis. Alio modo potest accipi pro notitia

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 318, ll. 1-5. Cfr. *Sap.* 13, 1.

<sup>128</sup> Cfr. C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique*, 1043-1046.

<sup>129</sup> Sull'introduzione in teologia della nozione tecnica di «subiectum scientiae» vedi *ibid.*, pp. 1038-1040. «Pour le scolastiques, le *sujet* d'une science est la réalité concrète qu'étudie cette science. Son *objet*, c'est l'ensemble des conclusions démontrées que l'on dégage à partir du sujet: ces conclusions s'énoncent avec, en prédicat, les «passiones subiecti». Le vrai théologien est toujours conscient du fait que l'objet de la théologie ne se confond pas avec son sujet» (*ibid.*, 1037, nota 3).

<sup>130</sup> I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, p. 270.

unius communis obiecti et partium substantivarum et integralium ac etiam passionum eius, prout Philosophus dicit primo *Posteriorum*, quod una est scientia unius generis subiecti, partes et passiones eius considerans; et hoc secundo modo de scientia hic agitur»<sup>131</sup>.

Questa *prima distinctio* precisa la concezione di scienza aristotelicamente intesa, anzitutto quale conoscenza dimostrativa («determinata notitia unius conclusionis demonstratae»), il cui oggetto consisterebbe nelle conclusioni cui si perviene in seguito all'argomentazione; ma soprattutto – ed è questa seconda accezione di scienza (*secundo modo sumpta*) ad essere interessante per il prosieguo della questione –, quale conoscenza di un oggetto nelle sue parti sostanziali e integrali e nelle sue passioni, secondo l'*auctoritas* dei *Secundi Analytici*<sup>132</sup>, già citata da Gerardo riguardo al tema dell'unità/unicità di una scienza.

Quanto alla *secunda distinctio* – prosegue Gerardo –:

«est haec quod aliquid consideratur in scientia, secundo modo sumpta, principaliter sive formaliter, aliquid autem ex consequenti sive materialiter, ut, verbi gratia, in scientia naturali principaliter sive formaliter agitur de ente mobili in communi. Ex consequenti vero, sive materialiter respectu primi obiecti, agitur in ea de partibus et passionibus entis mobilis»<sup>133</sup>.

A interessare qui non è più la scienza e la sua definizione, ma il suo contenuto (*scitum*) principale o secondario, rispettivamente oggetto formale (o soggetto) e oggetto materiale (o materia): «dicunt quod in scientia est duplex obiectum, unum principale, aliud secundarium. Obiectum autem principale debet dici subiectum, secundarium vero materia»<sup>134</sup>.

2. Avvalendosi della distinzione già incontrata – per la terza volta ormai – tra verità eterne e necessarie e realtà temporali e contingenti, da cui il duplice «habitus» della teologia («scientificus» e «sapientialis»), Gerardo rileva un sostanziale accordo nel ritenere sia Dio il soggetto della teologia come «sapientia»:

«quantum autem ad necessaria et aeterna, omnes consentiunt quod deus est in ea subiectum, loquendo proprie de subiecto *quod*»<sup>135</sup>.

Se alcuni, infatti, – come il Lombardo, che si rifà ad Agostino<sup>136</sup> –, avevano indicato i contenuti della teologia nei «res et signa», era in ragione del fatto che si trattava di una

---

<sup>131</sup> *SDC*, p. 323, ll. 21-29.

<sup>132</sup> ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 28, 87a38-40 (AL IV, 1-4, pp. 60-61).

<sup>133</sup> *SDC*, p. 323, ll. 30-35.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 324, ll. 13-15. Gerardo chiama oggetto principale «subiectum» e oggetto secondario «materia», sulla base della triplice distinzione che sussiste tra soggetto e materia «in natura» (cfr. *ibid.*, p. 324, ll. 15-38). Distinzione che egli recupera da Egidio Romano ed Enrico di Gand, cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent.*, *Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 1<sup>um</sup> princ., qu. 3, Resp. (f. 3r, H); HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 19, qu. 1, ad 8-ad 11 (f. 116r-v, P-S).

<sup>135</sup> *SDC*, p. 328, ll. 27-29.

<sup>136</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 2: «Omnis doctrina vel rerum est vel signorum (PL 34, col. 19).

considerazione «in generali» e non relativa all'oggetto formale e principale (o soggetto)<sup>137</sup>. Così Ugo di san Vittore, per il quale materia (non soggetto) della teologia sono le «opere di restaurazione»<sup>138</sup>; e Cassiodoro, che poneva il «Christus totus, caput et membra» come materia (non soggetto)<sup>139</sup>.

Ora, una delle più note argomentazioni cui ricorrono quanti invece sono propensi a identificare Dio come soggetto della teologia, risiede nel confronto con l'oggetto principale di una facoltà sensoriale o «potenza» (san Tommaso, Enrico di Gand)<sup>140</sup>.

Ma un altro argomento («*tertia ratio*»), degno di interesse, che Gerardo presenta nel corso della questione e a cui obietta come al precedente<sup>141</sup>, è invece prerogativa di Enrico di Gand, secondo il quale, in analogia con la metafisica che si occupa principalmente della sostanza e secondariamente di tutto ciò che in certo modo la riguarda, la teologia si occuperebbe di Dio quale soggetto principale<sup>142</sup>.

Sullo sfondo del tema del rapporto tra metafisica e teologia istituito dal maestro secolare relativamente al soggetto<sup>143</sup>, è però sollevato il problema sullo statuto delle realtà «*quae non videntur considerari in ea [sc. theologia] precise in ordine ad deum*»<sup>144</sup> e dunque che – secondo la distinzione tra oggetto formale (o principale o «*subiectum*») e oggetto materiale (o secondario o «*materia*») – non sembrano rientrare nel novero delle parti o passioni del soggetto di cui la scienza si occuperebbe «*ex consequenti, sive materialiter respectu primi*

<sup>137</sup> «Pro tanto dico quod quidam, considerantes in generali omnia tradita in scientia ista et non formale et principale obiectum, dixerunt res et signa esse id de quo tractat haec scientia, ut Magister *Sententiarum* dicit in principio libri, sumens hoc ab Augustino, I *de Doctrina Christi*. Hugo autem, in prologo libri *De Sacramentis*, posuit opera reparationis materiam huius scientiae, non subiectum, ad differentiam humanarum scientiarum quae tractat de operibus creationis et non de opere incarnationis vel recreationis vel reparationis» (*SDC*, p. 328, ll. 29-37). È l'interpretazione che si ritrova in AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 1<sup>um</sup> princ., qu. 3, Resp. (fol. 3v, K). Anche Enrico di Gand sembra rilevare una impropria distinzione tra soggetto e materia nelle posizioni degli autori citati (cfr. *Summa quaestionum*, art. 19, qu. 1, nn. 7-11, f. 114v, A).

<sup>138</sup> HUGUS DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, cap. 2 (PL 176, 183).

<sup>139</sup> CASSIODORUS, *In Psalt. exp. Praef.* cap. 13 (PL 70, coll. 17-18).

<sup>140</sup> «[...] probant aliqui per similitudinem ad obiectum potentiae sic. Sicut se habet obiectum ad potentiam, sic subiectum ad scientiam. Sed obiectum potentiae est illud sub cuius passione omnia referuntur ad potentiam, sicut homo et lapis referuntur ad visum in quantum sunt colorata. Unde coloratum et proprie obiectum visus. In sacra autem scriptura tractantur omnia sub ratione dei, vel quia sunt ipse deus, vel quia habent ordinem ad deum ut ad principium vel ad finem. Ergo deus est subiectum huius scientiae» (*SDC*, p. 329, ll. 4-12). Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, qu. 1, art. 7, Resp.; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 19, qu. 1, Resp. (f. 115r, C-D).

<sup>141</sup> Per le obiezioni di Gerardo a questi argomenti, cfr. *SDC*, pp. 330-331.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 329-330. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 19, qu. 1 (ff. 114v, B-115r, C).

<sup>143</sup> Gerardo sembra propenso a rilevare nella differenza di metodo più che di soggetto la radice della distinzione delle due discipline: «Supposito tamen quod deus esset subiectum in metaphysica, non esset metaphysica eadem scientia cum ista, quia non eodem modo considerat utraque de eo» (*SDC*, p. 336, ll. 21-23). Sui rapporti tra teologia e metafisica nel contesto della teoria della subalternazione, cfr. *ibid.*, pp. 311-316. Su Dio in quanto «scibilis in metaphysica»: «Et si deus sit scibilis in metaphysica, non tamen ita perfecto modo sicut in ista» (*ibid.*, p. 317, ll. 23-24); «cognitio autem dei, etsi quoquomodo habeatur per metaphysicam, longe tamen perfectius habetur per hanc scientiam» (*ibid.*, ll. 33-35). Si veda infine *ibid.*, p. 338, ll. 1-15.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 330, ll. 31-33.



obiecti»<sup>145</sup> e di cui la teologia dovrebbe trattare – e di fatto tratta – in quanto ordinate a Dio («dei», «a deo», «ad deum», «sub deo»). Gerardo risolve l'obiezione in questi termini:

«in theologia necessariorum et aeternorum quae sapientia proprie dicitur, subiectum est deus, quia de deo et dictis perfectionibus et proprietatibus tractat, quae sunt idem quod deus. Si autem tractat de aliquibus necessariis et aeternis ex parte post, puta de coelo, animabus et angelis quae non sunt idem deo, sed sunt creaturae eius, potest dici quod, quia ista non sunt aeterna proprie, nec etiam perpetua, nisi secundum voluntatem dei conservantem ea in esse, a quo statim deciderent si subtraheretur influentia dei, idcirco non proprie est de eis sapientia aeternorum, sed magis scientia contingentium, quia etiam productio talium fuit contingens»<sup>146</sup>.

La distinzione dei due «habitus» è ancora la chiave di volta dell'architettura della sua soluzione.

3. Il maestro carmelitano non ha però ancora esaurito il tema. Affronta, infatti, il problema riguardante la ragione formale<sup>147</sup> del soggetto della teologia: «Quidam enim dicunt quod deus, secundum quod deus et secundum absolutam rationem divinitatis, est subiectum in hac scientia» (Enrico di Gand, Giacomo di Metz ed Erveo Natale)<sup>148</sup>, «Alia opinio ponit deum esse [subiectum huius scientiae] sub ratione speciali [...] ut reparator et glorificator [...] ut bonum salutare [...] ut salvator. Quas assignationes satis in idem coincidere puto» (Egidio Romano)<sup>149</sup>. Gerardo riconosce subito la difficoltà di discernere quale tra queste due opinioni si debba ritenere «verior»<sup>150</sup>, e dopo aver sciolto le varie argomentazioni, precisa che Dio sia soggetto della teologia/sapientia «in quantum Deus absolute», mentre soggetto della teologia/scienza è Cristo:

«Tenendo autem fundamenta superius posita, quod haec doctrina et sit sapientia in aliqua sui parte, ubi tractat de necessariis et aeternis, et scientia in alia vel aliis, ubi tractat de temporalibus et contingentibus, ut fuit supra per Augustinum ostensum, dici potest quod, in quantum est sapientia sive theologia quae est de aeternis quae sapientia dicitur, deum habet pro formali e primo obiecto, ut supra dictum est, et hoc vel in quantum deus absolute, vel precise secundum quod est radicaliter

---

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 323, ll. 30-35.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pp. 331-332. Cfr. inoltre *ibid.*, p. 337, ll. 1-8 (*Ad quintum...*).

<sup>147</sup> Sulla distinzione tra *simpliciter* (o *absolute*) e *sub ratione* vedi M.-B. BORDE, *Gérard de Bologne*, pp. 226-227.

<sup>148</sup> *SDC*, p. 339, ll. 14-16. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariam*, art. 19, qu. 1, Resp. (f. 115r, C-D); IACOBUS METENSIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 2, art. 2 (ed. cit., p. 61, ll. 76-85); HERVAEUS NATALIS, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), qu. 2, art. 2 (ed. cit., p. 131, ll. 197-208).

<sup>149</sup> *SDC*, p. 341, ll. 15-20. Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In 1 Sent., Prologus*, pars 1<sup>a</sup>, 1<sup>um</sup> princ., qu. 3 (f. 3v K-N); *Quodlibet* III, 2, Resp. (Louvani 1646, pp. 128b-129a). Vedi anche P. W. NASH, *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in «*Medieval Studies*» 18 (1956), 61-92 e C. LUNA, *Una nuova questione di Egidio Romano «Se subiecto theologiae»*, in «*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*» 37 (1990), 397-439 e *ibid.*, 38 (1991), 129-173. Per le argomentazioni contro questa tesi di Dio soggetto di questa scienza «sub ratione speciali», cfr. *SDC*, pp. 341-342.

<sup>150</sup> Cfr. *ibid.*, p. 342, l. 15.

aut fundamentaliter comprehensivus vel contentivus omnium aeternorum quae in scriptura traduntur. In theologia vero contingentium posset dici quod Christus»<sup>151</sup>.

E Cristo – aggiunge Gerardo – può essere considerato il soggetto della scienza teologica secondo un duplice punto di vista: da un lato in quanto «Christus dicit personam verbi in duabus naturis, scilicet divinam et humanam, secundum quarum utramque est caput ecclesiae», dall'altro lato in quanto «includit totum, scilicet caput et membra»<sup>152</sup>. Il maestro carmelitano riprende così l'«auctoritas» – già citata<sup>153</sup> – di Cassiodoro nella *Prefatio* al suo commento al *Salterio*, per concludere: «Unde Cassiodorus utrumque subiectum complectens [dicit] quod Christus integer, scilicet caput et membra, est subiectum totius sacrae scripturae»<sup>154</sup>. Dove a risaltare è di nuovo l'identità teologia/Scrittura sotto il profilo della causa materiale o soggetto.

### 3.3.2. La causa efficiente della teologia

1. A questo punto Gerardo ne individua la causa efficiente. Egli riconosce anzitutto come di pertinenza della Scrittura siano non le verità raggiungibili dai filosofi con le sole forze della ragione naturale, ma quelle che trascendono la possibilità di un intelletto creato e sono note solo a Dio:

«dicet in sacra scriptura tradantur aliqua ad quae philosophi ex ductu naturalis rationis peringere potuerunt, illa tamen ut talia non sic essentialiter et per se pertinent ad sacram scripturam, sicut illa quae transcendunt facultatem omnis intellectus creati, et quae soli deo sunt nota et illis quibus voluit revelare»<sup>155</sup>.

Ora, se i filosofi sono autori principali di quelle scienze che si occupano delle realtà sensibili mediante l'esercizio della ragione naturale, l'autore della teologia («haec scientia») non è l'uomo, ma Dio solo; e per documentare l'affermazione Gerardo non esita a ricorrere a qualche citazione biblica (*Bar* 3,36; *Gb* 28,12. 30). D'altra parte, si possono riconoscere dei ministri in questo esercizio della causalità di Dio quale autore («auctor principalis») della Scrittura: «homo vero potest dici minister vel auctor ministerialis sive secundarius»<sup>156</sup>, a cui si aggiungono poi gli altri moventi dell'opera teologica, il suo «doctor» e gli «auditores»<sup>157</sup>.

2. Poiché «ab auctore habet scientia auctoritatem»<sup>158</sup>, dopo averne individuato l'autore Gerardo passa a considerare l'autorità della scienza teologica che deriva dall'«auctoritas

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 347, ll. 23-33. Cfr. E. MERSCH, *L'objet de la théologie et le «Christus totus»*, in «Recherches de Science Religieuse» 26 (1936), 129-157, in particolare 146-148.

<sup>152</sup> *SDC*, p. 348, ll. 9-29.

<sup>153</sup> Cfr. *ibid.*, p. 328, l. 38.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 348, ll.27-29.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 350, ll. 7-12.

<sup>156</sup> *Ibid.*, ll. 28-30.

<sup>157</sup> Cfr. le questioni 6 e 7 (*ibid.*, pp. 364-392). Non ce ne occuperemo, ci limitiamo a rimandare per questi aspetti a S. F. NOLAN, *Teaching and Learning in the Summa theologiae of Gerard of Bologna (d. 1317)*.

<sup>158</sup> *SDC*, p. 349, l. 11.

Dei»<sup>159</sup>, e a stabilire una relazione tra «auctoritas ecclesiae», «auctoritas scripturae»/«huius scientiae»<sup>160</sup> e la «ratio naturalis»<sup>161</sup>. Egli riconosce senza dubbio la ragionevolezza del credere alla Scrittura in virtù dell'autorità di Dio<sup>162</sup>, ma si interroga poi sulla credibilità delle altre autorità. È interessante notare anzitutto come, proprio in virtù dell'autorità divina a cui si appoggia, e non solo in ragione del suo oggetto, la teologia/Scrittura riceve la propria unità:

«quia haec scriptura sic innitur tota auctoritati divinae, sicut in medio, magis forte deberet dici una ex hoc quam ex quocumque considerato in ea. Nam omnia in ea considerata non sic possunt reduci ad unum obiectum, nec ex re dicta, nec ex modo dicendi»<sup>163</sup>.

D'altra parte, riconosce subito come non si possa distinguere tra «auctoritas ecclesiae» e «huius scripturae» precisamente nella misura in cui si può individuare la loro concordanza («concordant») <sup>164</sup>. Questa diviene per Gerardo il criterio veritativo per riconoscere l'«ecclesia dei», l'«ecclesia catholica»:

«si congregatio aliqua vellet scripturam istam mutare et oppositum tenere, iam non esset congregatio et ecclesia dei. Et sic isti scripturae esset credendum, et non tali ecclesiae. Hoc autem impossibile est contingere ecclesiae catholicae, quia dominus rogavit pro ea ut non deficiat fides sua»<sup>165</sup>.

Ma la radice ultima di tale concordanza risiede nell'autorità che entrambe ricevono da Dio:

«Sic ergo, ex parte eius quod creditur, tenendum quod nec scripturae magis est credendum quam ecclesia, nec ecclesiae magis quam scripturae, quia utraque tenet idem omnino et eodem modo, quia auctoritate dei et non aliter»<sup>166</sup>.

Certo, la precisazione vale espressamente «ex parte eius quod creditur», ma Gerardo non sembra disposto a pensarla diversamente sotto il profilo più soggettivo («ex parte credentis») <sup>167</sup>, e torna a sottolineare la non plausibilità della distinzione: «credens recte, non credit ecclesiae nec scripturae, nisi propter auctoritatem dei», e poco più avanti:

---

<sup>159</sup> Cfr. qu. 4, art. 2: «utrum sacrae scripturae sit credendum propter auctoritatem dei» (*ibid.*, pp. 352-356).

<sup>160</sup> Cfr. qu. 5, art. 1: «utrum magis sit credendum auctoritati ecclesiae quam auctoritati huius scripturae» (*ibid.*, pp. 356-360).

<sup>161</sup> Cfr. qu. 5, art. 2: «utrum magis sit credendum auctoritati huius scientiae quam rationi naturali» (*ibid.*, pp. 360-364).

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 353, ll. 3-6.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 355, ll. 11-14.

<sup>164</sup> «Ubi ergo ecclesia et haec scriptura omnino concordant et unum sunt, non est facienda comparatio, cui magis sit credendum. Concordant autem in hoc quod id quod dicitur seu scribitur in libris canonicis sit a deo auctore. Haec enim ipsa scriptura tradit, et ecclesia sine vacillatione tenet et credit. Et ideo in casu isto quaestio non habet locum» (*ibid.*, p. 356, ll. 26-31).

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 356-357.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 357, ll. 2-5.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 357-359.

«inconvenienter distinguitur de auctoritate ecclesiae et scripturae in hoc casu»<sup>168</sup>; e ancora: «videtur in hoc quod eadem sit auctoritas scripturae et ecclesiae catholicae, spiritu sancto gubernante et regulante, et sic ei aequaliter credendum ut sic»<sup>169</sup>. Pur ammettendo d'altra parte un'eccezione: «Si autem ecclesia sumeretur pro ipsis hominibus in sui natura consideratis, tunc magis credendum esset scripturae quam eis quia magis credendum est deo quam hominibus et scriptura innititur auctoritati divinae»<sup>170</sup>.

Le cose non vanno diversamente nel caso della «ratio demonstrativa» che però richiama in gioco i caratteri di necessità ed evidenza («necessario et evidenter concludens»). Argomenta sillogisticamente Gerardo:

«[ratio demonstrativa] oportet quod cum auctoritate scripturae concordet, quia ratio demonstrativa non concludit nisi verum, et auctoritati divinae non subest nisi verum. Verum autem non contrariatur vero, sed ei consonat»<sup>171</sup>;

subito però precisando che la certezza che la «ratio demonstrativa» conferisce in virtù dell'evidenza – che è poi forse l'unica forma di certezza che Gerardo è disposto a riconoscere: «si adesio certitudo dicatur»<sup>172</sup> –, non riguarda le realtà credute («credita»), ma solo quelle conosciute per via razionale («scita»), ad inclusione di tutte le realtà che «ad hanc scientiam pertinent, non sic per se, vel saltem non sic proprie, qualia sunt illa quae non transcendunt facultatem intellectus creati, ut puta quod deus est, et quod est immobilis et aeternus et huiusmodi»<sup>173</sup>.

3. Sempre nel contesto della trattazione in ordine alla causa efficiente della teologia, con i temi, sviluppati in successione, dell'*auctor*, del *doctor* e dell'*auditor*, relativamente a quest'ultimo troviamo l'analisi «de modo vel arte discendi hanc scientiam» (qu. 8), in cui Gerardo si interroga in particolare sulla necessità e la sufficienza del «lumen fidei» nell'acquisizione della scienza teologica.

Gerardo ribadisce anzitutto (art. 1) come i principi della *theologia/Scriptura* eccedano la facoltà dell'intelletto creato, per cui «nullus intellectus creatus de se ad ipsa pertingere potest»<sup>174</sup>. Ora, poiché questa scienza, è «scientia fidei» e «in articulis fidei tamquam in principiis virtute contenta», sarà necessario credere a questi principi; dunque, sarà necessaria la fede<sup>175</sup>.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 357, ll. 39-41.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 359, ll. 23-25.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 359, ll. 26-29.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 361, ll. 35-39.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 299, ll. 31-32.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 362, 5-8. Altre precisazioni sull'esercizio della «ratio» in teologia si troveranno nella qu. 9, art. 2: «utrum modus tradendi hanc scientiam debeat esse argumentativus» (*ibid.*, pp. 414-416).

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 393, ll. 25-26; cfr. qu 4, art. 1, (*ibid.*, p. 350, ll. 7-12).

<sup>175</sup> Cfr. *ibid.*, p. 394, ll. 3-7.

Nel discutere la sufficienza del «lumen fidei» («*utrum ad hanc scientiam addiscendam sufficiat lumen fidei?*», art. 2) si innesta, invece, il confronto con Enrico circa il «lumen speciale»<sup>176</sup>. Per conseguire una conoscenza scientifica dei contenuti della fede, occorrerebbe – riassume il maestro carmelitano – una luce superiore alla luce della fede: «*aliquod aliud lumen requiritur ad discendam hanc scientiam quam lumen fidei*»<sup>177</sup>.

Le obiezioni all'introduzione di questo «aliud lumen» si riassumono nella conseguente inammissibile perdita della necessità della fede: «*si istud lumen faciat scientifiche cognosci ea quae sunt huius scientiae, ut ponentes ipsum dicunt, ex hoc tollitur necessitas habendi fidem*»<sup>178</sup>. Di là dalla validità argomentativa di tali obiezioni<sup>179</sup> – che ritiene sufficientemente probabili per smentire quantomeno la necessità di un «lumen speciale»<sup>180</sup> –, Gerardo riconosce come il «lumen fidei» basti già da solo a negare la plausibilità di un «lumen scientificum» – nei termini in cui essi lo pongono («*quale illi ponunt*») –, ancorché ammetta che il «lumen fidei» non si dimostri sufficiente per conseguire una conoscenza delle realtà «*quae continentur in sacra scriptura alio modo quam vulgus cognoscat*»<sup>181</sup>.

Ammissa la necessità<sup>182</sup> e negata la sufficienza del «lumen fidei» nell'apprendimento della teologia<sup>183</sup>, Gerardo passa, infine, a domandare: «*utrum discens hanc scientiam acquirat aliquam notitiam super notitiam fidei?*» (a. 3). A questo punto dell'indagine, non si tratta più di individuare e identificare un medio conoscitivo («lumen fidei», «lumen superius»...), o di determinarne la sufficienza/necessità nell'apprendimento della scienza della fede, ma di stabilire se questa scienza fornisca un'aliquale conoscenza (scientifica?) ulteriore rispetto alla fede.

Gerardo, infatti, rintraccia l'*intentio* dei propugnatori del «superius lumen» nella volontà di ammettere una «maior notitia», rispetto a quella consentita dal «lumen fidei» («*ponentes lumen illud superius lumine fidei [...], ad hoc ipsum ponunt ut maior notitia de credibilibus possit haberi quam per lumen fidei*»)<sup>184</sup>, di quei *credibilia* «*ex quorum cognitione proceditur ad cognitionem aliorum*»<sup>185</sup>. Il «lumen speciale» consentirebbe di acquisire un *habitus* scientifico dei *credibilia* trasformandoli in *intelligibilia*.

Sarebbe cioè ammessa la possibilità di una «scientia proprie dicta» di tali conoscibili, alla luce di un medio conoscitivo superiore al «lumen fidei» capace di fornire una conoscenza certa ed evidente («*certa scientia vel notitia evidens*»)<sup>186</sup>; insieme alla possibilità di un

<sup>176</sup> Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 13, qu. 2 (f. 91r), qu. 6 (ff. 94r-95v) e *Quodl.* 12, qu. 2 (ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16), pp. 14-27.

<sup>177</sup> *SDC*, p. 395, ll. 35-36.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 396, ll. 31-33.

<sup>179</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 396-397.

<sup>180</sup> Cfr. *ibid.*, p. 398, ll. 24-27.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 400, ll. 12-15.

<sup>182</sup> Cfr. *ibid.*, HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 13, qu. 3 (ff. 91v-92r).

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 4, (ff. 92v-93r).

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 400, ll. 32-35. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 13, qu. 6 (ff. 94r-95v).

<sup>185</sup> *SDC*, p. 401, l. 7.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 401, l. 30.

rapporto tra fede e «lumen superius»/«scientificum»: «ille intellectus vel ista scientia seu evidens notitia possit stare cum fide»<sup>187</sup>.

Tale prospettiva, tuttavia, appare decisamente in contrasto con la posizione di Gerardo, il quale, ribadita la totale incompatibilità tra fede e scienza – «fides [...] habet annexam inevidentiam, scientia vero inevidentiam»<sup>188</sup> –, conclude:

«per studium bene acquirit homo ampliorem notitiam de hiis quae sunt huius scientiae vel sacrae scripturae quam prius haberet. Sed haec notitia non est notitia intellectus principiorum vel scientiae proprie dictae, ut ita evidenter cognoscat illa prima aeterna vel ea quae necessario sequuntur ad ea [...], sicut intellectus cognoscit principia ut naturaliter nota evidenter per intellectum qui est habitus principiorum, et sicut conclusiones cognoscit demonstrative per scientiam proprie dictam, sed habet de hiis et aliis quae spectant ad sacram scripturam, notitiam talem quod scit ea exponere, et concordare ea quae repugnantiam prima facie importare videntur. Et hoc modo contradicentes arguere»<sup>189</sup>.

Tornano qui i capisaldi dell'impostazione del maestro carmelitano in merito alla teologia come «scientia large loquendo». Pur ammettendo, mediante lo studio, un aumento nella conoscenza dei contenuti della *theologia/Scriptura*, egli non può conferire a tale conoscenza il carattere scientifico dell'evidenza («scientia proprie dicta»), ma precisa la competenza di tale sapere («notitiam talem quod scit...») limitandola qui all'«exponere... ea quae spectant ad sacram scripturam» e al «concordare», di queste realtà, ciò che a prima vista implica contraddizione.

### 3.3.3. La causa formale. Il procedimento o il genere letterario della teologia

Proseguendo nell'applicazione dello schema della quadruplici causalità della teologia, Gerardo ne studia la causa formale. Questa consiste appunto nella forma o struttura che la materia teologica assume. Sotto tre aspetti: quello del modo con cui si presenta il suo genere letterario – «modus tractandi» –, del linguaggio e dello stile – «modus loquendi» –, e quello dei quattro sensi della Scrittura<sup>190</sup>, con l'attenzione ai soggetti della sua esposizione – «modus exponendi»<sup>191</sup>. Ci limiteremo ad accostare il primo e – parzialmente – il terzo aspetto, poiché più interessanti ai fini della nostra ricerca.

1. Gerardo si chiede anzitutto se tale «modus tractandi», sia «uniformis vel multiformis» (art. 1), e se sia «argumentativus vel narrativus» (art. 2).

Egli rileva, in analogia con le dottrine filosofiche:

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 401, ll. 27-28. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 13, qu. 7 (ff. 95v-97v).

<sup>188</sup> *SDC*, p. 405, ll. 8-9.

<sup>189</sup> *Ibid.*, ll. 12-24.

<sup>190</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2006, voll. 17-20.

<sup>191</sup> A dire il vero, Gerardo distingue anzitutto una «forma tractandi» e una «forma tractatus», il secondo aspetto verrà tuttavia rapidamente liquidato in poche righe all'inizio della questione dodicesima (cfr. *SDC*, pp. 444-445).

«si modus tractandi in doctrinis philosophorum dicatur multiformis vel multiplex eo quod diffinitivus, divisivus, prolativus exemplorum, positivus, ut communiter dici solet, eodem modo poterit dici [...] quod modus huius scientiae, sive sacrae scripturae est multiplex, scilicet narrativus ut in libris hystorialibus, exortativus ut in sapientialibus, orativus ut in psalmis»<sup>192</sup>.

Di là dal riconoscimento dell'opportunità di un «modus multiformis» che dice chiaramente la varietà dei generi letterari, è interessante notare ancora la coincidenza «haec scientia»/«sacra scriptura». Inclinazione all'identità, rilevata qui quanto al modo di procedere e, dunque, all'aspetto formale della teologia, ma che è già emersa nella trattazione relativa alla causa materiale ed efficiente.

2. Ancora per quanto riguarda il «modus tractandi/tradendi», Gerardo si domanda se la teologia sia argomentativa. Ci sono però – distingue il maestro carmelitano – due modalità di argomentazioni: una che procede «per auctoritatem», l'altra «per rationem», e, precisando quest'ultima: «per rationem probabilem» o «per demonstrationem».

Ora, per lo più («ut plurimum»), questa scienza, come ci è consegnata dalla Scrittura («ut in canone bibliae traditur»), non si presenta nella forma propriamente scientifica o sillogistica, contrassegnata appunto dalla dimostrazione e dal sillogismo, ma solo con i caratteri della narrazione o dell'esortazione.

Se poi talvolta («interdum») vi si possono rintracciare argomentazioni a partire da premesse di fede («ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam», cfr. 1 *Cor* 15, 12ss), ciò non avviene però muovendo «ex articulis fidei» come da principi a conclusioni (Guglielmo d'Auxerre), in quanto – come nell'esempio citato – le stesse conclusioni cui si perviene restano comunque *ex fide*. La teologia – dirà poi – procede «creditive», non «demonstrative»<sup>193</sup>.

Se ancora – precisa Gerardo – si ammette, «aliquando et rarius», l'esercizio di un «modus arguendi» e di un processo argomentativo («modo argumentativo», «probative vel argumentative») nella teologia – sempre adottando il termine al di qua della sua specificazione e, dunque, nella coincidenza e identità con la Scrittura –, non si può parlare in ogni caso di un'argomentazione *dimostrativa* («modus arguendi non est demonstrativus», «non est ergo illa argumentatio demonstratio»), sia in ragione dei contenuti contingenti e temporali, sia perché questi contenuti sono «credita per fidem» e non «evidenter intellecta vel scita». Nell'esempio della risurrezione comune, questa è «probata» attraverso l'argomentazione ma non dimostrata, poiché: «demonstratio est sillogismus faciens scire»<sup>194</sup>.

Per quanto riguarda invece il ricorso all'«auctoritas», ossia l'argomentare «per auctoritatem» mediante l'impiego di citazioni scritturistiche («nos dictis sacrae scripturae utimur»), tale ricorso ha il solo scopo di opporsi a quanti fraintendono la Scrittura stessa o se ne avvalgono a sproposito<sup>195</sup>. Ma Gerardo individua un altro caso di impiego di

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 413, ll. 9-15.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 448, ll. 36-37.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 414, l. 30.

<sup>195</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 414-415.

«auctoritates», estremamente significativo nel suo esplicitare la coscienza della identità o «con-fusione» non sempre facilmente decifrabile e circuibile tra «sacra doctrina» e «sacra scriptura». Egli scrive:

«Est autem sciendum, prout quidam dicunt quod sacra scriptura interdum utitur, arguendo, auctoritatibus philosophorum, interdum auctoritatibus scripturae canonicae, interdum auctoritatibus aliorum doctorum»<sup>196</sup>.

Il maestro carmelitano si limita a osservare come in questi tre casi rilevati nell'asserto dei «quidam», venga all'emergenza una non univoca accezione di «sacra scriptura». È peraltro abbastanza evidente che, se nei primi due casi essa può coincidere con la «doctrina canonis novi et veteris testamenti», nel terzo invece, caratterizzato dal ricorso ai testi di altri dottori, tale univoca coincidenza non possa darsi, perché di fatto, come è logico, la «doctrina canonis» non poté avvalersi delle «auctoritates» posteriori alla sua composizione e redazione:

«Sed in hiis dictis horum doctorum est attendendum quod sacra doctrina non accipitur in eis uniformiter vel univoce, quia nec sic accipitur, quia in primo et secundo modo potest accipi pro doctrina canonis novi et veteris testamenti. In tertio vero non potest, quia doctrina illa non utitur auctoritatibus doctorum et sanctorum qui fuerunt postquam illa fuit edita et conscripta»<sup>197</sup>.

Per cui, ne conclude Gerardo: «oportet quod accipiatur doctrina pro ipsa doctrina sanctorum vel posteriorum doctorum qui auctoritatibus sanctorum utuntur»<sup>198</sup>; «doctrina», questa, che ci sembra abbastanza plausibilmente identificabile con la «theologia».

3. Oltre alla varietà dei generi letterari, del linguaggio e dello stile della *sacra scriptura/theologia* – conseguenza della sua natura unica ma multiforme –, relativamente al «modus exponendi» è sviluppata la trattazione dei quattro sensi della Scrittura. Secondo la suddivisione medievale che, oltre al senso letterale o storico, pone quello allegorico, quello morale o tropologico e quello anagogico.

Gerardo, che certamente riconosce la pertinenza di questa molteplicità quadriforme di sensi, giustificata con tutta una serie di citazioni bibliche («auctoritates canonis»), autorità dei Padri («dicta sanctorum») e argomenti di ragione («rationes»)<sup>199</sup>, dopo aver copiosamente riprodotto tutte le spiegazioni tradizionali<sup>200</sup>, ne respinge l'identificazione con l'equivocità:

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 415, ll. 5-8.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 415, ll. 17-22.

<sup>198</sup> *Ibid.*, ll. 22-24.

<sup>199</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 423-424.

<sup>200</sup> Cfr. *ibid.*, p. 423. «L'esposizione del quadruplice senso rimarrà un tema obbligato della Scolastica. Spesso sarà anche copioso. Come quello che presenta Gerardo di Bologna († 1317) nella sua *Summa*. Egli vi riproduce tutte le spiegazioni tradizionali, fino al concordismo dato un tempo da Cassiano con il testo della seconda lettera a Timoteo» (H. DE LUBAC, *Esegesi medievale* IV, in *Opera Omnia*, vol. 20, p. 382). Sul riferimento a Cassiano e al testo di 2 *Tm* 3,16, cfr. *SDC*, p. 430, ll. 7-9.



«multiplicitas sensuum huius scientiae non est multiplicitas equivocationis, quia illa est quando una vox significat plura, sed haec est multiplicitas sensuum ex hoc quod voc significat. Unde accipitur sensus spiritualis et diversus secundum diversas proprietates rerum vel secundum habitudinem ad diversa»<sup>201</sup>.

La molteplicità dei sensi della Scrittura corrisponde piuttosto alla molteplicità del reale, delle sue proprietà e relazioni significata dalle «voci». Questo realismo semantico, nella sua quadriforme declinazione, trova quale regola irrinunciabile il suo fondamento sul senso letterale<sup>202</sup>: «Tres autem sensus mistici vel spirituales fundantur super unum litteralem»<sup>203</sup>, unico senso secondo cui «esporre» la Scrittura quando ne sia già sufficientemente manifesto il significato<sup>204</sup>. Nella consapevolezza – prosegue Gerardo – che sia stata la «provvidenza» dello Spirito Santo ad averla dotata di più sensi, perché, quando non ci si può avvalere convenientemente di uno, la si possa esporre secondo gli altri<sup>205</sup>.

### 3.3.4. La causa finale della teologia

È la quarta causa studiata da Gerardo. L'esame del fine o della utilità/necessità<sup>206</sup> della teologia restituisce il senso della stessa di fronte alle altre scienze e ne determina, in particolare, la collocazione propria nell'ambito della distinzione tra discipline speculative e pratiche.

1. L'analisi relativa allo statuto della teologia viene ripresa e approfondita nel suo confronto con le altre scienze sotto il profilo della necessità. Argomento difficile, come avrà modo di rilevare lo stesso Gerardo<sup>207</sup>.

Ora, la necessità della teologia si afferma – secondo il maestro carmelitano – sotto un duplice profilo:

«in hac scientia continentur quaedam de deo ad quae homo potest via naturalis investigatione attingere, et quaedam quae comprehensionem naturalis rationis excedunt. Et quantum ad utraque haec scientia est necessaria. Quantum ad primum, aliqui, dicunt quod ad illa quae de deo per naturalem rationem investigari possunt, pervenitur a paucis et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum. [...]. Quantum etiam ad illa quae facultatem naturalis rationis excedunt, est notitia necessaria homini, quia homo ordinatur ad finem quemdam supernaturalem ad quem debet sua actiones dirigere»<sup>208</sup>.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, pp. 427-428.

<sup>202</sup> Cfr. a questo proposito H. DE LUBAC, *Esegesi medievale II*, in *Opera Omnia*, vol. 18, pp. 59-74.

<sup>203</sup> *SDC*, p. 428, ll. 5-6.

<sup>204</sup> «[...] ubi scriptura manifesta est, non est necesse eam exponere, nisi secundum sensum litteralem, quasi grammaticae quem quilibet aliquantulum intelligens satis facilliter perpendere potest» (*ibid.*, p. 430, ll. 25-28).

<sup>205</sup> «Et hoc enim providit spiritus sanctus isti sacrae scripturae de pluribus sensibus, ut quod non potest exponi secundum unum, cum sequitur inconueniens, exponatur secundum alium» (*ibid.*, p. 433, ll. 37-40).

<sup>206</sup> Su questa duplice valenza, cfr. *ibid.*, p. 447, ll. 36-41.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 446, l. 21.

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 446-447.

Ne emerge una riflessione circa la categoria della causalità finale strettamente connessa alla considerazione del soggetto della scienza da un lato e il fine soprannaturale dell'uomo dall'altro.

I tre limiti ravvisati nell'indagine razionale delle cose divine comprensibili «via naturalis investigationis» – e che affermano in un primo senso la necessità della teologia – cioè «a paucis», «per longum tempus» e «cum admixtione multorum errorum», tradiscono la fonte a cui Gerardo fa qui riferimento: san Tommaso, all'inizio della *Summa*, aveva difeso la necessità di una «scientia divinitus inspiratam» (cfr. *Sed contra*) o di una «doctrina secundum revelationem divinam» (cfr. *Resp.*)<sup>209</sup>.

Ma la necessità di questa scienza è affermata, in secondo luogo, in relazione al conseguimento del fine soprannaturale, che rientra nel novero delle realtà eccedenti la ragione umana. È in questo contesto, infatti, che il concetto di «necessarium» riceve debita precisazione teleologica: «accipiendo necessarium vel pro utile ad finem vel pro illo sine quo non potest finis haberi, non debet dici superflua scientia vel notitia, sed valde necessaria sine qua non potest cito, convenienter et secure homo attingere finem vel consequi salutem, quae cito, convenienter et secure consequenda est»<sup>210</sup>.

2. Ancora nel confronto con le altre scienze, ne viene riconosciuta la perfezione. Se la sua necessità si trovava connessa al soggetto e al fine, la perfezione della teologia deriva dalla necessità dei suoi contenuti:

«Illa scientia dicitur perfecta quae tradit notitiam omnium quae secundum illam scientiam nosci habent. Haec autem scientia est de necessariis ad salutem, et illorum tradit complete notitiam»<sup>211</sup>.

Né deroga a questa sua perfezione il fatto che la teologia «necessiti» in certo modo delle altre scienze. Essa, infatti, non ne ha bisogno per dimostrare il proprio oggetto principale:

«haec scientia non indiget determinatis in scientiis aliis tamquam necessario probantibus aliquid eorum de quibus principaliter est ista scientia, sed extraneis articulis manuductis ubicumque ad facilius capiendum ea [...]. Hoc autem non est contra perfectionem scientiae huius»<sup>212</sup>.

3. Dopo l'ampia e articolata discussione circa la necessità delle scienze pratiche, della loro specificità e distinzione rispetto a quelle speculative<sup>213</sup>, Gerardo introduce uno dei temi

---

<sup>209</sup> «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est» (*Summa Theologiae*, I, qu. 1 art. 1, Resp.)

<sup>210</sup> *SDC*, p. 447, ll. 37-41.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 456, ll. 10-12.

<sup>212</sup> *Ibid.*, ll. 33-37. In risposta al primo argomento in contrario, cfr. *ibid.*, p. 455, ll. 29-31.

<sup>213</sup> Gerardo dedica al tema l'intero art. 3 della qu. 12 (*ibid.*, pp. 457-468). Sulla ragione della loro distinzione: «Philosophus, sexto *Metaphysicae*, ex formalibus obiectis ponit differentiam inter scientiam theoreticam sive speculativam et practicam. Differentia autem quae est ex obiectis talibus est essentialis» (*ibid.*, p. 462, ll. 14-17); «Unde praxis a qua scientia practica [...] dicitur et denominatur practica, non est actus voluntatis elicited in habente conformiter rationi recte, [...] sed

di metodologia medievale più dibattuti: «*utrum haec scientia sit speculativa vel practica*»; e vi dedica ampio spazio a conclusione della sua lunga analisi sul problema della teologia, del suo statuto epistemologico, del suo metodo e del suo linguaggio.

L'innesto della discussione all'interno della sezione dedicata all'indagine circa il fine della teologia si motiva in base all'assunto aristotelico citato da un argomento in contrario: «*scientia debet dici speculativa vel practica a fine*»<sup>214</sup>, secondo cui cioè la qualità speculativa o pratica di una scienza sarebbe determinata in rapporto al suo fine.

Nel novero delle soluzioni Gerardo non manca di documentare il tentativo – per così dire – di un superamento delle stesse categorie aristoteliche, mediante l'introduzione, nello schema binario «*scientia speculativa*»/«*scientia practica*», della categoria di «*scientia affectiva*»<sup>215</sup> (Egidio Romano, Alberto Magno)<sup>216</sup>. Tra la varietà delle opinioni («*quaestio ista multas habet varietas opinionum et in re dicta et in modo dicendi*»<sup>217</sup>), Gerardo recensisce la posizione di san Tommaso<sup>218</sup>, che sembra approssimarsi a quella che egli stesso ritiene la più probabile, ma dalla quale tuttavia alla fine si discosta:

«*quidam enim dicunt quod est speculativa et practica una existens, alii vero quod non una. Item. Primi diversificantur, quia quidam dicunt eam esse unam, non obstante quod simul est speculativa et practica, a ratione formali obiecti una, et haec ratio est ratio divinitus revelati vel revelabilis. Sed isti deficiunt in sic dicendo, quia ratio revelati vel revelabilis non est ratio obiecti. [...] Alii dicunt eam esse unam ex parte rationis formalis obiecti quae est ipsa deitas. [...] Sed haec opinio est sufficiens improbata superius in questione *utrum theologia sit scientia una?*»<sup>219</sup>.*

Ne consegue che, una volta ammesso il duplice profilo speculativo/pratico della teologia, si presenti il problema di come garantirne nondimeno l'unità. Di qui il ricorso all'unità/unicità della «*ratio formalis obiecti*», che come abbiamo visto studiando la causa materiale, alcuni identificano nella «*ratio divinitus revelati vel revelabilis*» (san Tommaso), altri invece nell'«*ipsa deitas*» (Enrico di Gand, Giacomo di Metz ed Erveo Natale).

Ma conosciamo già l'opinione del nostro Autore su questo punto: «*ista scientia non est omnino una sed ad minus duae*»<sup>220</sup>, per cui egli non è propenso ad ammettere necessità

est operatio de qua determinat scientia illa. [...] Tale autem operatio et obiectum est scientiae talis et finis eius. Obiectum quidem, [...]. Finis etiam...» (*ibid.*, p. 464, ll. 13-25). Cfr. in particolare la risposta al secondo argomento: «*Et de differentia per obiecta patet per Philosophum, sexto *Metaphysicae* [...]. De differentia per fines patet per Philosophum, secundo *Metaphysicae*, ubi dicit quod finis speculativae est veritas, et practicae opus*» (*ibid.*, pp. 466, ll. 18-28).

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 468, l. 36. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* II, 1, 993b21-22 (AL XXV, 1-1<sup>a</sup>, p. 37).

Fu forse Odone Rigaldo il primo a consacrare al tema una questione specifica, cfr. ODO RIGALDI, *Quaestio de scientia theologiae*, pars I, qu. 6, Resp. (ed. L. SILEO, *Teoria della scienza teologica*, vol. 2, p. 51, § 118, ll. 41-48).

<sup>215</sup> Cfr. SDC, p. 469, ll. 15-24; pp. 474-476 e 481-483.

<sup>216</sup> Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *In I Sent., Prologus*, pars 4<sup>a</sup>, qu. un. (ff. 7v Q-8r B); B. ALBERTI MAGNI, *Commentarium in primum librum Sententiarum*, dist. 1, art. 4, Resp. (*Opera Omnia*, cur. A. Borgnet, XXV, Vivès, Parisiis, 1893, p. 18b).

<sup>217</sup> SDC, p. 469, ll. 30-31.

<sup>218</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, qu. 1, art. 4; *Super I Sent.*, qu. 1 art. 3.

<sup>219</sup> SDC, pp. 478-479.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 292, ll. 5-6.

alcuna di ricorrere all'oggetto formale<sup>221</sup>. Assegnate, dunque, le caratteristiche di scienza speculativa e pratica alla teologia, Gerardo indica la posizione che ritiene più probabile («videtur mihi probabilior»)<sup>222</sup>:

«Est ergo circa hoc ultima opinio dicentium quod est simul speculativa et practica; et non est habitus unus simpliciter sed plures, licet ipsi plures ordinentur ad unum finem extrinsecum qui est beatitudo aeterna, et quantum ad hoc aliquo modo uniuntur, scilicet in ordinari ad talem finem»<sup>223</sup>.

La soluzione del duplice «habitus», scientifico e sapienziale, prospettata nel contesto della questione circa l'unità/unicità della teologia, solleva così il maestro carmelitano dalla preoccupazione di salvaguardarne ad ogni costo l'unità, benché l'unico fine, la felicità eterna, cui tendono la scienza «de temporalibus et contingentibus» e la sapienza «de necessariis et aeternis» riconduca in certo modo la molteplicità all'unità.

---

<sup>221</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 478-479.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 480, l. 22.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 479, ll. 30-34.

Capitolo 2

*HABITUS DECLARATIVUS DELLA TEOLOGIA*  
IN PIETRO AUREOLO OFM († 1322)

*Theologia est scientia universalissima,  
et amplius quam metaphysica...  
theologia est quodammodo latior omni scientia\**

## 1. Pietro Aureolo

Nato intorno al 1280, francescano della Provincia di Aquitania, Pietro Aureolo o Aureoli<sup>224</sup> insegnò a Bologna (1312) e a Tolosa (1314). A questo periodo si fa risalire il suo poderoso commento al primo libro delle *Sentenze* (*Scriptum*)<sup>225</sup>. Lettore delle *Sentenze* a Parigi dal 1316 al 1318 (*Reportatio*)<sup>226</sup>, fu proclamato dottore in teologia nel 1318 ed eletto maestro reggente. Provinciale di Aquitania, il 27 febbraio 1321 Giovanni XXII lo elesse Arcivescovo di Aix-en-Provence. Morì nel gennaio 1322 ad Avignone o ad Aix<sup>227</sup>.

---

\* *Scriptum*, p. 316, n. 92, ll. 3-5; 11-12.

<sup>224</sup> Sul nome Aureolo e le sue varianti, cfr. il curioso articolo di B. AUREOLO, *Données concernant le nom Auriol*, [in rete] [http://auriol.free.fr/Perso/Nom\\_Auriol/nomoriol.htm](http://auriol.free.fr/Perso/Nom_Auriol/nomoriol.htm) (13 settembre 2013).

<sup>225</sup> Cfr. E. BUYTAERT, *Introduction*, in PETER AUREOLI, *Scriptum Super Primum Sententiarum*, ed. Eligius Buytaert, O.F.M. (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, N.Y. - Louvain - Paderborn 1956), p. XII.

«[...] it appears to derive from his preliminary lectures and not from his lectures in the capital of learning» (L. O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in G. R. EVANS (edit.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, Brill, Leiden Boston Köln 2002, vol. 1, pp. 149-219, qui p. 211), del resto «some parts of the LC1 [*sc. Scriptum*] simply must derive from Auriol's lectures prior to his arrival in Paris. But so far it has not been possible to tie any part of the LC1 to any particular place like Bologna or Toulouse» (*ibid.*, p. 212).

<sup>226</sup> La *Reportatio* è conosciuta in tre manoscritti: il più completo è il Vat. Borghese 123; il Cod. Theol. 536 della German State Library a Berlino, incompleto e privo della *collatio*; il Cod. 292 della Biblioteca Antoniana a Padova, anch'esso incompleto privo della *collatio* (cfr. L. O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words*, pp. 152-153). Noi citiamo dal Vat. Borg. 123 in cui il Commentario occupa i fogli 1-199 (ad esso si aggiunge il *Quodlibet*, datato 1320). Gli altri due codici non contengono la *collatio* e sono fortemente incompleti. Per la multiforme trasmissione del testo del *Prologo* della *Reportatio*, secondo i tre manoscritti citati, e le rispettive varianti, cfr. ancora L. O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words*, pp. 202-210. Per la questione relativa alla datazione della doppia redazione del Commento alle *Sentenze* si consultino ID., *Peter Auriol's Way with Words*, pp. 151-158 e E. BUYTAERT, *Introduction*, pp. XVI-XXI.

È con viva riconoscenza che esprimo inoltre la mia più profonda gratitudine per i professori R. L. Friedman e L. O. Nielsen per aver messo a mia disposizione il loro lavoro di trascrizione della *Reportatio* secondo il Ms. Vat. Borgh. 123 (foll. 1-11) e un'eccellente fotoriproduzione del manoscritto originale.

<sup>227</sup> Per una biografia più dettagliata si consulti A. TEETAERT, *Pierre Auriol ou Oriol*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12/2, Paris 1935, coll. 1810-1881.

## 2. L'elogio del Maestro delle *Sentenze*

Se il *Commento alle Sentenze* è il luogo ove si dispiega l'esercizio della teologia, il *Prologo* allo stesso è quello in cui se ne teorizza la figura<sup>228</sup>. Usiamo il termine «teologia», che Aureolo stesso utilizza – insieme anche a «divina scientia»<sup>229</sup> e a «scientia nostra»<sup>230</sup> – subito però avvertendo che l'attenzione del maestro francescano è orientata a determinare la natura della disciplina, precisandone in particolare l'«habitus» (disposizione stabile, permanente, generata da atti ripetuti<sup>231</sup>) o *gli* «habitus». Per questa ragione egli si avvarrà quasi sempre del termine «habitus theologicus», talvolta anche per indicare quasi metonimicamente la stessa disciplina teologica.

Ma di là da questa congruenza, e dalla convergenza delle nozioni di scienza e di abito – la precisazione del concetto di scienza quale *habitus* è di origine aristotelica, derivata da un passaggio delle *Categorie*<sup>232</sup> –, troveremo che l'espressione «abito teologico» indichi più propriamente il risultato e, per così dire, il prodotto – nella differenza rispetto a *scientia*, *fides* e *opinio* – dello studio della teologia<sup>233</sup>.

Ora, l'esame relativo alla natura e alle prerogative dell'«habitus theologicus» è tuttavia preceduto da alcuni rilievi sul *Liber Sententiarum*. Possiamo accostare tali rilievi riferendoci sia al *Proemium* dello *Scriptum*, sia alla *collatio*<sup>234</sup> della *Reportatio*.

### 2.1. «Expandit librum coram me»

Nei tre articoli introduttivi che costituiscono il *Proemium* allo *Scriptum*, l'Aureolo definisce il *Liber Sententiarum* quasi un'espansione della Sacra Scrittura, secondo un'interpretazione del versetto del libro di Ezechiele: «Expandit librum coram me, qui scriptus erat intus et foris» (Ez 2, 10). Rifacendosi a Gregorio Magno, che spiega in che senso il testo sacro possa esser definito «scriptus... intus et foris»<sup>235</sup>, Aureolo afferma che il Maestro delle *Sentenze* ha aperto

<sup>228</sup> Al *Prologo* si dovrà aggiungere l'analisi dell'articolo 3 della dist. 48 del I Libro dello *Scriptum*: «Ubi ex toto decursu libri aliqua, quae assumpta sunt a principio inferuntur» (*Commentariorum in primum librum Sententiarum Pars Prima*, dist. 48, art. 3, Typografia Vaticana, Romae 1596, pp. 1120-1126, qui 1120). Sulla congruenza di questo articolo con la terza *quaestio* del *Prologo* della *Reportatio*, secondo il Cod. 292 della Biblioteca Antoniana a Padova (*utrum talis habitus sit faciens adhaerere vel non*; foll. 8rb-9vb), e assente negli altri due codici, cfr. L. O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words*, pp. 207-210.

<sup>229</sup> *Scriptum*, p. 132, n. 1, ll. 4-5.

<sup>230</sup> Cfr. *Reportatio*, fol. 15ra. Che qui il termine *scientia* non sia sinonimo di conoscenza in senso lato, lo attesta il fatto che per indicare questo secondo plesso semantico Aureolo si avvalga sempre del termine *notitia*.

<sup>231</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 160, n. 95, l. 40.

<sup>232</sup> ARISTOTELES, *Categoriae* VIII, 8b 25-34; 9a 3-9.

<sup>233</sup> «Utrum studio theologiae [...] aliquis habitus acquiratur» (*Scriptum*, p. 132, n. 1).

<sup>234</sup> «[...] a short of laudatory speech on the *Sentences* as an authoritative text, and which a *sententiarium* was obliged to deliver before the start of his lectures on each book» (L. O. NIELSEN, *Peter Auriol's Way with Words*, p. 153).

<sup>235</sup> Cfr. *Homiliae in Hiezechibelem*, I, IX, 30 (Città Nuova, Roma 1992, pp. 290-292).

il libro «involutus» della Scrittura («per intellectus latitudinem aperitur»), poiché «liber Scripturae Sacrae in quatuor libris *Sententiarum* quasi expanditur»<sup>236</sup>.

Il libro della Scrittura sacra, oscuro, ma anche chiuso, a causa della sua difficoltà, viene ora, per così dire, srotolato, aperto, mediante la sua dilatazione o espansione nelle *Sentenze*. È precisamente in questa dilatazione che risiede la sua utilità: «Magistri labor utilis quia expandit»<sup>237</sup>. Ancor più nella misura in cui procede mediante uno sviluppo piano, accessibile («tenor facilis», «procedit [...] connexe et idcirco clare»): è infatti «coram me», poiché «[est] nobis obiectus ratione suae proportionis [...], traditur enim ut capabilis a nobis»<sup>238</sup>.

Il suo valore appare pertanto degno di ammirazione («valor admirabilis»), esattamente nella misura in cui «in eo continetur liber “scriptus intus et foris”, liber Scripturae Sacrae». Esso pertanto non costituisce una semplice espansione della Scrittura, ma in certo modo la contiene («in eo continetur»), rivestendosi della sua stessa prerogativa («quidem privilegium»): «Liber [...] *Sententiarum* scribitur supra et extra, intus et subtus, ut sit scriptus subtus et supra, intus et extra. Et hoc propter diversas materias quas determinatas invenies in hoc libro»<sup>239</sup>. D'altronde, i contenuti, la materia delle *Sentenze* del Lombardo, nella loro regionalità onnicomprensiva («exterius apparentes»; «interius residentes»; «inferius detrahentes»; «superius erigentes») ne consentono questa non poco audace assimilazione.

## 2.2. «Ingrederi in medio rotarum»<sup>240</sup>

Nella *Reportatio* Aureolo ricorre invece a un altro versetto di Ezechiele: «ingredere in medio rotarum quae sunt subtus Cherubyn» (Ez 10, 2). Egli lo interpreta come un invito rivolto dalla «tuba prophetica» a perforare un «profunditatis nimiae tegumentum»<sup>241</sup> che avvolge un carro intelligibile, una quadriga ideale dotata di quattro ruote in grado di condurre l'animo «ad sublima»:

«Super hiis itaque Cherubyn, sub veritatis testimoniis in aeternum fundatis, Magister Petrus Lombardi Sancto Spiritu inspiratus, in uno curro intelligibili, in unica mentis quadriga, quattuor rotas constituit, apposuit et perfecit, dum ex divinorum librorum sententiis volumen unum compegit in quo libros quattuor distinxit quibus quasi rotis atque vehiculis studiosus animus theologicis inquisitionibus posset ad sublima elevari»<sup>242</sup>.

Ora, nell'immagine dei Cherubini – i quali, come a guardia del propiziatorio dell'Arca, così sono eletti a tutela di questa quadriga –, è simboleggiata tutta la Scrittura: «libros novi

<sup>236</sup> *Scriptum*, p. 127, n. 2.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 128, n. 4.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 130, n. 7.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 131, n. 9.

<sup>240</sup> Sul probabile gioco di parole tra *rota* e *Aureolo*, cfr. E. BUYTAERT, *Introduction*, p. XVIII, nota 6 e V. HEYNCK, *Die Kommentare, des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzenbuch*, in «Franziskanische Studien» 51 (1969), 1-77, qui 70.

<sup>241</sup> *Reportatio*, Vat. Borgh. 123, fol. 1rb.

<sup>242</sup> *Ibid.*, fol. 1ra-1rb.



et veteris testamenti, libros utique sacri canonis universos ad modum et instar Cherubyn collocavit. Nempe quilibet liber sacri canonis est quasi unus Cherub et eorum universitas quasi Cherubyn cum sit in eis ad instar Cherubyn»<sup>243</sup>.

D'altra parte questa quadriga altro non è che lo stesso *Liber Sententiarum*: costituito infatti da quattro ruote, ossia diviso in quattro libri, esso ha lo scopo di elevare («ad sublima elevari») l'animo impegnato («studiosus») nelle «theologicae inquisitiones». Di qui l'invito a penetrare («ingredere in medio»), a raggiungere cioè quel centro ammantato di profondità:

«Quapropter cuilibet studioso theologico tuba canit prophetica in verbo proposito iniungendo “Ingredere in medio” etc.»<sup>244</sup>.

«Profunditate nimiae tegumentum quod praecipitur indagari: “ingredere”. Integritatis propriae complementum quod aspicitur circulari: “ingredere in medio rotarum”. Auctoritatis variae fulcimentum quod ostenditur suffragari: “quae sunt subtus Cherubyn”. Ergo *Liber Sententiarum* primo indagari praecipitur propter profunditatis tegumentum et velamen»<sup>245</sup>.

Di queste «quatuor rotae» della visione del profeta, ossia di questi quattro libri delle *Sententiae*, Aureolo precisa poi il contenuto, sottolineando – ci pare –, mediante la metafora della ruota, la perfetta circolarità, per così dire, di un processo quasi di *exitus* e *reditus*, che prendendo avvio dal principio di tutte le cose («a rerum principium»), attraverso lo scorrere delle cose («in rerum profluvio»), si inarca nel connubio delle nature, umana e divina («ex rerum connubio»), per terminare nel silenzio («cum rerum silentio») del giudizio finale e del premio eterno:

«Liber enim iste circularis dicitur et rotundus propter sui perfectionem, nam a rerum principio eius doctrina inchoatur, videlicet a Deo, et hoc in libro primo. Et in rerum profluvio eius doctrina dilatur cunctans de homine et angelo et de omni creatura in libro secundo. Ex rerum connubio (tanquam in angulo) eius doctrina archuatur tractans de Christo in quo tanquam in angulo arcuali facta est rerum copula et connubium naturarum et hoc in libro tertio. Et cum rerum silentio eius doctrina terminatur quia in finali iudicio et praemio bonorum in libro quarto ut iste sint rotae quas visio prophetica describit Ezechiel»<sup>246</sup>

Ma ecco che a sostenere questo libro, nel suo onnicomprensivo progetto, interviene la Scrittura – insieme suo fondamento («auctoritatis fulcimentum et fundamentum») e riparo («sub alis protectis») – identificabile nuovamente nella metafora dei Cherubini:

«libro Sententiarum suffragari ostenditur auctoritatis fulcimentum et fundamentum, auctoritas videlicet Sacrae Scripturae, nam sequitur in hoc verbo “Quod rotae istae sunt subditus Cherubin”, sub alis videlicet protectis divinorum librorum et sacrorum consiliorum originalium, quae sanctorum ac sublimium vel doctorum Cherubin siquidem leguntur in Scripturis divinis»<sup>247</sup>.

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, fol. 1ra.

<sup>244</sup> *Ibid.*, fol. 1rb.

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> *Ibidem.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, fol. 1va.

Di qui l'estrema esortazione all'ascesa – che lo stesso Aureolo rivolge a ciascuno, e che si trasforma in preghiera –, per verificare che anche di lui è scritto: «cavalcava un Cherubino e volava sulle ali del vento»<sup>248</sup>:

«Unum tamen est quod exortor: videlicet ut super istos libros Cherubitos cum ratione et studio mentaliter ascendamus, ut de quolibet nostrum verificetur quod scriptum est: “ascendit super Cherubyn et volavit super pennas ventorum” [Ps 17, 11]. Et ubi volabimus nisi in locum a Deo nobis paratum de quo scriptum est “Venite, benedicti Patris mei, percipite vobis paratum regnum ab origine mundi” [Mt 25,35]; ad hoc regnum perducatur nos Dei Filius, Filius benedictus qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen»<sup>249</sup>.

### 3. La «susceptibilità» di certezza scientifica della materia teologica<sup>250</sup>

1. Trattieniamo subito un'ulteriore suggestione del testo della *Reportatio*, prima di introdurci nell'analisi degli aspetti fondamentali della figura della teologia, principalmente secondo l'ordo offerto nello *Scriptum*<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Ps. 17, 11.

<sup>249</sup> *Ibid.*, fol. 1va.

<sup>250</sup> Cfr. *Reportatio*, foll. 1va-7va. Con tutta probabilità questa prima questione prologale appartiene a un classico *principium*, opera di baccelliere sentenziario, di cui costituisce la *disputatio*: «In the opening question of his Parisian commentary on the first book on the *Sentences*, Aureole reveals that this part of his work derives from a *principium* debate» (L. O. NIELSEN, *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology: Peter Aureole's Theological Programme*, «Studia Theologica» 53 (1999), 26-39, qui 27). Essa sarebbe precisamente la *disputatio* del *primum principium* che precedeva immediatamente la *Lectura* del primo libro delle *Sentenze*, e che seguiva la *collatio*, ossia una lode alla teologia e al Lombardo (Cfr. A. TEETAERT, *Pierre de Candie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12 (1934), col. 1892). Il Glorieux tra l'altro ci segnala che tale prassi era prescritta dagli statuti di Bologna, codificati nel 1362 (P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo 14/2, Paris 1941, coll. 1860-1884, qui col. 1862; cfr. inoltre ID., *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 35 (1968), 65-136 e K. KALUZA, *La nature des écrits de Jean de Ripa*, «Traditio» 43 (1987), 257-298). Quest'ipotesi, come già accennato, trova conferma nel fatto che è l'Autore stesso a parlare di *principium* («in nostro principio...»). Egli accenna, peraltro, ad altri «socii incipientes», da cui prenderà le distanze dedicando la propria *disputatio* inaugurale a un tema che ritiene fondamentale e che decide per lui dell'intera serie delle questioni successive: «Quaesito igitur a sociis de theologia an sit scientia, an sit necessaria, an sit speculativa vel practica, et quomodo sit una, et quid sit subiectum in ea» (*Reportatio*, Vat. Borgh. 123, fol. 1va.). Certo il *principium* poteva limitarsi alla *collatio*, a una semplice *commendatio sacrae Scripturae* (cfr. A. COMBES, *Préface*, in JEAN DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, Vrin, Paris 1961, p. XXI), ma qui la *collatio* sembra inequivocabilmente introdurre una *disputatio*, costituita esattamente dal testo della *quaestio* che segue: «idcirco haec inquisitio in nostro principio preponatur. Quaeritur ergo utrum natura divina compatiatur in se...» (*Reportatio*, fol. 1va).

<sup>251</sup> La successione degli argomenti nello *Scriptum* risulta più lineare: dopo una *commendatio* al *Liber Sententiarum* e al suo Autore, il *Prologus* o *Prooemium* si struttura in cinque questioni: 1) *Utrum ex studio theologiae et solo naturali ingenio aliquis habitus acquiratur, alis a fide*; 2) *Utrum dari possit a Deo lumen aliquod viatori, virtute cuius theologiae veritates scientificè cognoscantur*; 3) *Utrum theologicus habitus sit practicus vel speculativus*; 4) *Utrum habitus ex theologico studio acquisitus sit unus vel plures*; 5) *Utrum habitus theologicus habeat pro subiecto Deum sub ratione deitatis*. L'ordo del *Prologo* della *Reportatio*, dopo il *principium*

L'Aureolo rileva anzitutto che le indagini sulla scientificità della teologia, sulla sua necessità, sul carattere speculativo o pratico, sulla sua unità, sul suo soggetto, sarebbero cosa vana, se la materia stessa della teologia («materia divinorum») non fosse per sua natura 'suscettibile' di certezza scientifica.

«Frustratoria autem essent inquisitiones istae, ubi materia divinorum certitudinem scientificam non compateretur in se et ex natura sui»<sup>252</sup>.

E poiché è prerogativa di un uomo ben istruito («disciplinati homini est») ricercare la certezza in ogni genere di argomento, per quanto lo consente natura delle cose, sarà necessario «premittere [...] quantum certitudinis patiat materia divinorum»<sup>253</sup>. Così, questa *prima quaestio* sarà dedicata a rispondere all'interrogativo «utrum natura divina compatiatur in se et ex sui ratione scientificam perscrutationem»<sup>254</sup>. L'esigenza della 'suscettibilità' di certezza scientifica («certitudo scientifica») di questa materia è in certo modo dipendente dalla 'disponibilità' della natura divina stessa all'indagine scientifica («scientifica perscrutatio»/«scientificum processum»<sup>255</sup> e rappresenta il primo plesso di indagine<sup>256</sup>.

Ora, una verifica puntuale dell'applicazione nelle «veritates quae sunt Deo pertinentes» del principio di non contraddizione («primum principium “de quolibet esse vel non esse et de nullo simul”»), del principio di identità («illud principium “quaecumque uni et eidem sunt eadem”») e dello stesso processo sillogistico («sillogismus expository»), che Aureolo ritiene fondamentali – nel corso del confronto che Aureolo istruisce tra relazioni intratrinitarie e principi fondamentali della logica aristotelica<sup>257</sup> –, ci porterebbe senza dubbio lontano dal nostro intento che consiste nella costruzione dell'immagine della teologia secondo l'Aureolo. Possiamo però sottolineare subito che, per il maestro francescano, il mancato rispetto di questi tre requisiti logici escluderebbe per ciò stesso la possibilità di uno «scientificum processum» o di una «scientifica perscrutatio»<sup>258</sup>. Aureolo risponderà che «haec tria bene tenent in natura divina sicut in quacumque natura creata, nec ratio infinitatis naturae divinae hoc tollit»<sup>259</sup>.

che costituisce la *prima quaestio* prologale, è invece scandito secondo tre momenti: forma, fine e soggetto dell'«habitus theologicus»: «Postquam quaesitum est de habitu possibili communicari viatori restat nunc inquirere de habitu theologiae communicato viatori ac per studium Scripturarum acquisito, et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad eius formam, secundo quantum ad eius finem, tertio quantum ad eius subiectum» (*ibid.*, fol. 7va).

<sup>252</sup> *Ibid.*, fol. 1va.

<sup>253</sup> *Ibidem.*

<sup>254</sup> *Ibidem.*

<sup>255</sup> *Ibidem.*

<sup>256</sup> «Ad questionem istam respondendo hoc ordine procedetur, primo enim inquiram de prima difficultate, an scilicet natura divina habeat in se aliquam determinatam certitudinem ad alteram partem contradictionis secundum quam patiat scientificam perscrutationem. Secundo an illa sit possibilis communicari viatori intra viae terminos remanenti mediante quadam notitia abstractiva vel quasi ymaginaria» (*ibid.*, fol. 2ra).

<sup>257</sup> Cfr. L. O. NIELSEN, *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology*, 29.

<sup>258</sup> «Si est aliqua natura talis quae non compatiatur secum haec tria, quod talis natura non compatitur secum scientificum processum» (*Reportatio*, foll. 1va-2ra).

<sup>259</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 2ra.

Un ulteriore argomento si oppone però alla possibilità di un'indagine scientifica «in materia divinorum»: «ubi non est possibilis causalitas, ibi non est possibilis aliqua perscrutatio»<sup>260</sup>. È noto, infatti, che si ritiene di conoscere qualcosa quando ne conosciamo la causa («scire unumquodque opinamur cum causam cognoscimus, primo Posteriorum et primo Physicorum; quod etiam confirmatur quia demonstratio propter quid est per causam, demonstratio quia est propter effectum, effectus autem arguit causam»<sup>261</sup>; «scire est per causam cognoscere»<sup>262</sup>. Ma: «in Deo nulla (non) est possibilis causalitas» (*ibidem*). La risposta dell'Aureolo, invece, ammette la presenza *in divinis* della duplice causalità che egli individua nella forma, una cioè nei confronti dell'atto primo che è il suo stesso effetto formale da cui non differisce se non concettualmente, l'altra nei confronti delle proprietà e delle perfezioni del composto in quanto le determina e le esige: «forma habet duplicem causalitatem, unam respectu actus primi qui est effectus eius formalis a quo non differt realiter, aliam respectu proprietatum et perfectionum compositi quas determinat et exigit. [...] prima quidem informare et se ipsam communicare per modum actus primi, secunda vero determinare et exigitive facere quod sunt tales perfectiones [...]. Talis autem causalitas non est inconueniens quod sit in divinis secundum modum intelligenti, in quantum prior perfectio facit quod secunda insit»<sup>263</sup>.

Infine, all'ultima obiezione secondo cui un'indagine scientifica, se è possibile, deve essere comunicabile al *viator*<sup>264</sup>, sinteticamente risponde: «non oportet Deum communicare viatori omnem perfectionem quam recipere posset, nec est invidus dato quod non communicet pro eo quod talem scientiam viatori communicari non deceb»<sup>265</sup>.

2. Ma come abbiamo accennato, e siamo al secondo punto di interesse della ricerca, il Dottore parigino cercherà di fornire una risposta anche a un secondo interrogativo preliminare: la conoscenza di Dio, che è possibile acquisire mediante un'indagine scientifica, può essere partecipata al *viator* mediante una chiara e distinta conoscenza astrattiva, o quasi immaginaria, dell'essenza divina? («an notitia quae est possibilis haberi de Deo per scientificam inquisitionem possit communicari viatori mediante aliqua nuda vel clara notitia deitatis abstractiva tamen et quasi ymaginaria»<sup>266</sup>).

L'intento dell'Aureolo consisterà qui non soltanto nel fornire un'adeguata definizione della duplice modalità di conoscenza, pur nella critica che egli ne fa della definizione approntata da Duns Scoto<sup>267</sup>, ma di dimostrare la possibilità stessa di una conoscenza scientifica da parte del *viator*, come egli stesso sintetizzerà elaborando a questo riguardo tre *conclusiones*: «de deitate potest haberi haec duplex notitia»<sup>268</sup>; «talis notitia possibilis

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, fol. 1vb.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibid.*, fol. 5vb.

<sup>263</sup> *Ibid.*, fol. 6rb.

<sup>264</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 2ra.

<sup>265</sup> *Ibid.*, fol. 6rb.

<sup>266</sup> *Ibid.*, fol. 4rb.

<sup>267</sup> Cfr. *ibid.*, foll. 4rb-5rb. Poiché tale argomento è affrontato anche nello *Scriptum (quaestio secunda)*, pp. 190-192; 196-212), ne rimandiamo l'analisi al prossimo paragrafo: II) «Lumen fidei» e «notitia quasi imaginaria».

<sup>268</sup> *Reportatio*, fol. 5rb.

communicabilis est viatori quia non ponit ipsum extra statum viae»<sup>269</sup>; «per illam posset viator scientificè cognoscere Deum esse trinum et alias veritates de Deo»<sup>270</sup>.

In tutto ciò l'Aureolo non ha affatto negato la qualità scientifica alla teologia, ha dimostrato altresì la possibilità di un'indagine scientifica su Dio, per così dire *in se e quoad nos*. Tali osservazioni appaiono di gran lunga più generose nei confronti della scientificità della teologia rispetto a quelle sviluppate nello *Scriptum*, che – lo ricordiamo – è opera anteriore alla *Reportatio*. Noi le abbiamo anticipate perché l'argomento ci è parso decisivo rispetto a ogni altra inchiesta sulla natura della teologia, come del resto Aureolo stesso aveva fatto notare ai suoi *socii*<sup>271</sup>.

In ogni caso, dovremo verificare se tali osservazioni sulla scientificità della teologia, o sulla possibilità di una conoscenza scientifica di Dio da parte del *viator*, confliggano o no, con la posizione più antica esposta nello *Scriptum*, ipotizzandone magari un'evoluzione. Nella consapevolezza però che, da un lato, il riferimento all'ideale aristotelico di *epistème* non può che mostrare la disattesa dei requisiti di scientificità da parte della teologia; e che, dall'altro lato, il costante riferimento a quegli stessi ideali e alla nozione di «habitus scientificus» per precisare la natura della disciplina teologica, determina surrettiziamente una tendenza, se non già a porre tra parentesi, quantomeno a sfumare – forse talvolta già nello *Scriptum*<sup>272</sup> – tali apparentemente incolmabili lacune.

#### 4. Analisi degli aspetti fondamentali della figura della teologia

Il tema della teologia o, più esattamente, dell'«habitus theologicus» – una scienza istituisce un «abito», o una struttura che descrive una disposizione stabile di conoscenza –, è espressamente trattato da Aureolo nelle cinque questioni del *Prologo* dello *Scriptum* dedicate a:

- l'«habitus» acquisito mediante lo studio della teologia;
- la possibilità di un «lumen aliquod» in cui il *viator* possa conoscere «scientificè» le «theologicae veritates»;
- il carattere speculativo o pratico dell'«habitus theologicus»;
- la sua unicità o pluralità;
- il soggetto o l'ambito di tale «habitus».

Ne rileveremo ora gli aspetti fondamentali procedendo punto per punto.

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, fol. 5v.

<sup>270</sup> *Ibid.*, fol. 5vb.

<sup>271</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 1va.

<sup>272</sup> Si vedano ad esempio le espressioni «scientificè concludi», «cognosci scientificè», «scientialiter congnoſcet» attribuite alla teologia (cfr. *Scriptum*, p. 180, n. 16; p. 192, n. 55; p. 211, n. 128) e ultimamente alla definizione di teologia quale «scientia universalissima» (*ibid.*, p. 316, n. 92, ll 3-4).

#### 4.1. L'«habitus theologicus»

Secondo l'Aureolo, il primo interrogativo cui deve rispondere chi intenda introdursi nell'indagine sulla natura della «divina scientia» è il seguente: facendo teologia, con lo studio e le capacità naturali, si acquisisce un *habitus* differente rispetto alla fede? («utrum studio theologiae et solo naturali ingenio aliquis habitus acquiratur alius a fide»<sup>273</sup>).

1. L'istruzione della questione, mediante gli argomenti che riceveranno puntualmente risposta dopo l'autorevole determinazione magistrale, accosta in primissima battuta la questione della possibilità di un «habitus... alius a fide» alla teoria della subalternazione delle scienze: «et videtur quod acquiratur alius habitus qui sit scientia subalterna»<sup>274</sup>; «ulterius videtur quod acquiratur habitus, quid possit dici scientia etiam plus quam subalterna»<sup>275</sup>. All'opposto, è ricordata la posizione secondo cui «nullus alius habitus acquiratur a fide»<sup>276</sup>, rafforzata dall'*auctoritas* di Gv 20, 31: «haec scripta sunt ut credatis, et ut credentes vitam habeatis»<sup>277</sup>.

Emergono così fin da subito i tratti salienti e, per così dire, la fisionomia di una discussione che si preciserà – come normale prassi – con la recensione acuta ed estesa delle varie «opiniones doctorum» da parte del maestro francescano<sup>278</sup>.

Ora, poiché nel confronto con esse si delineano i tratti precisi della sua figura di teologia, prenderemo rapidamente in esame alcuni passaggi di questo articolato dibattito. In particolare, ci soffermeremo sul dialogo con san Tommaso e Guglielmo di Ware, tralasciando però la polemica con Giovanni di Napoli, Goffredo di Fontaines e Duns Scoto, qui meno interessanti dal punto di vista della nostra indagine.

2. Nel confronto con san Tommaso<sup>279</sup>, la cui *opinio* reputa «impossibilis ad tenendum»<sup>280</sup>, Pietro nega anzitutto che gli articoli di fede possano costituire i principi della nostra teologia. Essi ne rappresentano invece le conclusioni: «Nulla enim scientia procedit ad principia concludenda, sed potius concludit ex ipsis. [...] articuli fidei non sunt principia in theologia nostra, immo magis conclusiones»<sup>281</sup>.

La sua posizione a questo proposito è chiara e variamente ribadita:

«habitus theologicus ex articulis fidei tamquam ex principiis non procedit, sed magis ipsos declarare intendit»<sup>282</sup>; e ancora: «bri theologici non procedunt ex articulis sed magis ad eos»<sup>283</sup>; «intentio est

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 132, n. 1.

<sup>274</sup> *Ibid.*, n. 2.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 134, n. 9.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 137, n. 18.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 138, n. 21.

<sup>278</sup> Per questa sezione cfr. *ibid.*, pp. 138-154.

<sup>279</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I, qu. 1, art. 2; *Super Sent.* I, qu. 1, art. 3, qc. 2. Per un confronto tra Aureolo e san Tommaso su questo punto, cfr. R. A. LEE JR., *Peter Aureoli as Critic of Aquinas on the Subalternate Character of the Science of Theology*, «Franciscan Studies» 55 (1998), 121-136.

<sup>280</sup> *Scriptum*, p. 145, l. 248.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 139, n. 24.

<sup>282</sup> *Ibid.*, n. 25.

<sup>283</sup> *Ibid.*, n. 26.

habitus theologici fidem gignere, defendere et nutrire. Sed hoc non faceret nisi procederet ad articulos declarandos; ergo habitus theologicus non procedit ex articulis ut ex principiis, sed magis ad eorum veritatem gignendam, nutriendam et defendendam»<sup>284</sup>; «habitus theologicus tractat de articulis de quibus fides est, non tamquam de principiis, sed sicut de his, de quibus ratio ab ipso reddi debet»<sup>285</sup>; infine: «totum studium theologorum est ad articulos fidei quasi ad conclusiones declarandas et defendendas [...]; et per consequens, falsum est [...] quod articuli fidei sint principia in nostra theologia»<sup>286</sup>.

Gli «articuli fidei» cioè sono piuttosto il punto di arrivo, non l'inizio della teologia.

Ma l'Aureolo non manca tra l'altro di evidenziare già qui il fine, l'«intento» cui deve tendere la teologia, ossia «declarare articulos fidei» e «fidem gignere, defendere et nutrire».

Un ulteriore motivo di presa di distanza dalla posizione dell'Angelico viene individuato poi nella sua affermazione della sufficienza della «notitia creditiva» e dell'«habitus fidei», quanto ai principi, da parte della scienza subalterna<sup>287</sup>. Tale sufficienza, osserva ancora il *Doctor facundus*, rappresenta per san Tommaso esattamente la condizione di possibilità per la teologia di possedere una vera ragione di scienza subalternata<sup>288</sup>.

«Habitus enim principiorum est altior et nobilior habitu conclusionum, tum quia hoc dicit Philosophus, I *Posteriorum*, tum quia propter unumquodque tale, illud magis; cognitio vero principiorum est causa cognitionis in conclusione. Sed certum est quod notitia creditiva non est altior notitia scientifica, immo est inferior gradus cognitionis credere ad scire et habitus creditivus ad habitum scientificum. Ergo impossibile est quod conclusio scientificè cognoscatur quocumque habitu scientiae etiam subalternae, et quod principium tantummodo credatur et teneatur habitu creditivo»<sup>289</sup>.

«[...] Unde, impossibile est quod scientia subalterna procedat ex principiis cognitis habitu creditivo»<sup>290</sup>.

Se infatti per conseguire una conclusione scientifica fosse sufficiente la sola volontaria «credulitas» quanto ai principi, ciò implicherebbe la possibilità dell'acquisizione immediata di una scienza<sup>291</sup>. Nell'ambito della conoscenza scientifica, invece – prosegue l'Aureolo –, non vi è spazio per l'adesione dettata dalla volontà («nulla adhesio voluntaria est scientifica»): «scientia enim cogit intellectum ad adhaerendum, nec subest voluntati scientis

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 139-140, n. 27.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 140, n. 28.

<sup>286</sup> *Ibid.*, n. 29.

<sup>287</sup> *Ibid.*, n. 30. «Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo» (*Summa Theologiae* I, qu. 1, art. 2).

<sup>288</sup> «Aliqui dicere voluerunt habitum illum, quem acquirunt studentes in theologia, habere vere rationem scientiae subalternae, pro eo quod scientia subalterna non requirit respectu suorum principiorum aliquam evidentiam, sed sufficit fides respectu eorum, aut habitus creditivus. Accipit namque sua principia a subalternante scientia, et illi credit» (*Scriptum*, p. 138, n. 23).

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 140, n. 30.

<sup>290</sup> *Ibidem*, cfr. inoltre p. 141, n. 31, ll. 97-99; n. 32, ll. 114-117.

<sup>291</sup> *Ibid.*, n. 33.

adhaerere et non adhaerere veritati quam novit»<sup>292</sup>. A differenza del caso di una conclusione dedotta da un principio creduto, ove c'è invece adesione volontaria.

Un terzo elemento di critica risiede nell'impossibilità di parlare di subordinazione della teologia quanto ai principi («quoad principium») nei confronti della «scientia Beatorum». L'Aureolo si rifà qui ad Aristotele e alla distinzione «scientia quia» e «propter quid»:

«Est enim duplex subalternationem secundum Philosophum, I *Posteriorum*. Prima quidem quoad sciendi modum quomodo scientia medecinae subalternatur geometriae in illa conclusione: Vulnura circularia tardius curantur. De hac nempe geometria dicit 'propter quid', et medecina 'quia'. Et hoc modo duae scientiae, quae sunt de eisdem conclusionibus, [...] ad] invicem comparantur. Secunda vero subalternatio accipitur penes principiorum, quomodo perspectivus procedit ex propositionibus quas sibi tribuit geometra. Et hic modus est in scientiis quarum subiecta se habent per additionem, ut linea radiosa, quae est subiectum in perspectiva, addit radiositatem ad lineam simpliciter quae est subiectum in geometria»<sup>293</sup>.

E conclude, quanto al secondo modo di subalternazione, quella cioè 'sussettiva' dei principi:

«Loquendo igitur de hoc genere subalternationis, quae consistit in susceptione principii, stare non potest quod theologia nostra si subalterna scientiae Beatorum. Impossibile est enim acquiri subalternatam scientiam, nisi ab habente subalternantem saltem partialiter, et quoad illud quod traditi pro principio ipsi subalternatae. [...] impossibile est autem acquiri habitum conclusionum, nisi prae habeatur habitus principiorum; sed clarum est quod theologia nostra acquiritur a viatore, qui nullo modo habet scientiam Beatorum; ergo non est subalternata illi»<sup>294</sup>.

Ma si impongono, tra le tante, anche queste ragioni di impossibilità secondo l'Aureolo: anzitutto la non compostibilità del «lumen gloriae», che è l'*habitus* dei principi della scienza dei Beati, e del «lumen fidei», nel quale è invece individuato, dai difensori della tesi, l'abito dei principi della teologia. Ora, mentre la scienza subalternante e subalternata sono compostibili nel medesimo individuo, è impossibile che le due scienze, con i rispettivi abiti possano coesistere nel medesimo individuo. Pertanto, esse non sono subalterne<sup>295</sup>.

Di più, l'esito, l'approdo di una scienza subalternata non consiste, infatti, in ciò che essa riceve dalla subalternante, al contrario, tale *traditio* ne costituisce piuttosto il punto di avvio:

«scientia subalterna non procedit ad ea quae sibi traduntur a subalternante, sed potius procedit ex eis ad ulterius concludendum; sed theologiae nostra procedit ad articulos et ad Scriptura Sacram et ultra, ad declarandum omnia quae inspirata sunt et derivata ad nos ex scientia Beatorum [...]; ergo non est subalternata illi»<sup>296</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, n. 34.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 142, n. 36.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pp. 142-143.

<sup>295</sup> «scientia subalterna et subalternata et principia earumdem compostibiles sunt in eodem scientiae; sed scientia Beatorum et lumen gloriae, quod est habitus principiorum, non sunt compostibiles scientiae viatoris et lumini aenigmatico fidei, quod est habitus principiorum secundum sic ponentes; ergo huiusmodi scientiae non sunt ad invicem subalternae» (*Ibid.*, p. 143, n. 37).

<sup>296</sup> *Ibid.*, n. 38.



D'altronde, per essere coerenti fino in fondo, si deve riconoscere che in ultima analisi la teologia non possa, radicalmente, nemmeno definirsi scienza, in quanto l'inevidenza dei principi non può generare la necessità delle conclusioni:

«sciens aliquam conclusionem scit se scire eam, et per consequens scit eam esse necessariam; sed theologus non scit conclusiones, quae sequuntur ex articulis fidei, esse necessarias et impossibile aliter se habere; ergo non habet scientiam etiam subalternam»<sup>297</sup>.

Infine, ed è il quarto plesso di obiezioni rivolte all'Aquinate, il modo di intendere la subalternazione della teologia non può consistere nemmeno nella subalternazione «quoad cognoscendi modum»<sup>298</sup> («si sic [...] intelligat, deficit propter multa»<sup>299</sup>). In questo caso, la nostra teologia conoscerebbe le stesse realtà della scienza dei beati «inferiori modo et cognitione», poiché «illi sciunt clare et lucide, quod non cognoscimus aenigmaticae et obscurae»<sup>300</sup>. Ma, così intesa, questa posizione condurrebbe inesorabilmente alla seguente contraddizione: «ubi enim talis modus scientiae subalternae, ibi una non sumit principia ab alia; sed secundum eundem nostra sumit principia a scientia Beatorum»<sup>301</sup>.

3. Aureolo critica inoltre la nozione di «scientia large loquendo», secondo l'opinione di Guglielmo di Ware<sup>302</sup>. Il ricorso alla sottolineatura circa il presente stato di natura decaduta dell'essere umano («pro statu isto» o «secundum praesentem statum»), nell'alveo della distinzione tra «scientia in se» e «in comparatione ad nos», è ciò che consente a Ware di definire *scientia* – «communiter et large» – la teologia:

«theologia potest accipi vel in se et sic est perfectissima, evidentissima et certa utpote quia est de his, quae sunt manifestissima in natura; vel potest sumi in comparatione ad nos, et tunc accipiendo proprie scientiam et perfecte, nulli est scientia in hac vita, non quod defectus sit ex parte scibilium, sed ex parte scientis [...]. Si tamen accipiatur scientia communiter, et quantum natura rei patitur secundum praesentem statum sic potest dici scientia [...], propter certitudinem et modum procedendi, quem utique talem et tantum habet, quantum materia divina patitur perscrutari pro isto statu»<sup>303</sup>.

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, n. 40. Il testo prosegue: «Nec obstat si dicatur quod scit eas necessarias fore ex suppositione, videlicet si articuli fuerunt veri; hoc quidem non obstat, quia pari ratione scio unum falsum necessarium fore, si aliud sit necessarium, ut quod asinus potest volare si habet alas, et universaliter hoc modo posset esse scientia de omni falso, nec theologia esset nisi scientia necessitatis consequentiae secundum istum modum dicendi, non necessitatis consequentis; et ita erit scientia non conclusionis, sed magis illationis, cuius oppositum Doctor iste intendit» (*ibid.*, pp. 143-144, n. 40). Sulla tesi secondo cui «theologia non est scientia consequentis, sed consequentiarum» (*ibid.*, p. 148, n. 53, ll. 2-3), cfr. *ibid.*, pp. 148-149, nn. 53-59. È l'opinione, tra altri, di Giovanni di Napoli, cfr. F. IOANNIS DE NEAPOLI O.P., *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, qu. 18, In Aedibus Regalibus S. Dominci, Neapoli 1618, ff. 145-158.

<sup>298</sup> Cfr. *Scriptum*, pp. 144, n. 41.

<sup>299</sup> *Ibid.*, l. 210; cfr. *ibid.*, pp. 144-145, nn. 41-45.

<sup>300</sup> *Ibid.*, n. 41.

<sup>301</sup> *Ibidem.*

<sup>302</sup> Cfr. *Sent., Prol.* qu. 3.

<sup>303</sup> *Scriptum*, pp. 145-146, n. 46.

L'Aureolo rintraccia però vistose incoerenze in questa posizione<sup>304</sup>. Contesta anzitutto la definizione di teologia quale «scientia in se», domandandosi cosa voglia intendere Ware con questa espressione («quaerendum namque est quomodo capit theologiam ut in se»); poi, passando al vaglio, ed escludendo ogni sua possibile interpretazione, suggerisce infine: «melius diceretur, quod ex subiecto theologiae potest haberi scientia proprie dicta, quamvis non habeatur a nobis»<sup>305</sup>.

D'altra parte – annota ancora –, non si può nemmeno affermare che la teologia possa dirsi scienza «communiter et large», in virtù del fatto che riceve la propria certezza nella misura in cui ne è sensibile la natura del proprio oggetto («quam patitur natura rei»)<sup>306</sup>. In questo caso, infatti, da un lato non si può parlare di «scientia largo modo», ma di «scientia proprie dicta»; dall'altro, non si può neppure sostenere che la certezza che questa scienza riceve in base alla capacità della natura del suo oggetto, abbia un riferimento «non in se sed in comparatione ad nos», altrimenti tutte le opinioni riguardanti realtà conoscibili ma a noi inaccessibili potrebbero per ciò stesso essere definite «scientia largo modo»<sup>307</sup>. Di più, esattamente in virtù della ricezione della certezza proporzionalmente a quella che permette la natura dell'oggetto di cui tratta, questa scienza non potrebbe essere definita che «scientia... stricte et proprie»<sup>308</sup>.

Di qui, è lecito domandarsi: «quid intelligitur per hanc determinationem. Scientia large dicta?». Ora, – prosegue il *Doctor facundus* – se tale determinazione rappresentasse una 'distrazione' («determinatio distrahens») rispetto alla nozione di scienza, definire la teologia «scientia largo modo» coinciderebbe con negarle per ciò stesso la qualifica di scienza. Diversamente («determinatio non distrahens»):

«ratio scientiae, quae est habitus ex demonstratione generatus, ut patet I *Posteriorum*, competet nostrae theologiae. Hoc autem non invenitur verum, videlicet quod habitus theologicus ex demonstrationibus generatur; ergo non videtur scientia etiam large sumpta»<sup>309</sup>.

4. Dopo aver recensito le varie *opinionēs* sul tema della scientificità, e aver sostanzialmente negato – perlomeno in questo primo momento dell'indagine – la qualifica di *scientia* alla teologia, l'Aureolo presenta tutta una serie di *distinctiones* a partire dall'osservazione secondo cui «in theologia multiplex processus invenitur»<sup>310</sup>, ove per *processus* intende nello specifico il percorso argomentativo che conduce dalle premesse alla conclusione.

In base alla 'qualità' delle conclusioni – «aliquando [...] proceditur ad conclusionem scita [...]. Aliquando vero proceditur ad conclusionem credendam [...]. Aliquando autem ad conclusionem iam creditam et determinatam per fidem» –, è nel contesto del secondo processo («ad conclusionem credendam, de qua nondum determinatum est quid

<sup>304</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 146-147, nn. 47-48.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 147, n. 48.

<sup>306</sup> *Ibid.*, n. 49.

<sup>307</sup> *Ibidem.*

<sup>308</sup> *Ibid.*, n. 50.

<sup>309</sup> *Ibid.*, n. 51.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 154, n. 75.

tenendum...») che si presenta un quadrivio nel novero delle possibili combinazioni tra le premesse di un'argomentazione sillogistica:

«In secundo autem processu potest incedi quadruplici via. Prima quidem ex una propositione credita et alia necessaria; secunda vero ex ambabus creditis; tertia quoque ex una credita et alia probabili; quarta vero ex ambabus probabilibus; quinta enim via, ex ambabus scilicet necessariis, coincidit in primum processum qui est ad propositionem sciendam, non tantummodo credendam. Talis quippe processus ex ambabus necessariis scientificus est et faciens scire»<sup>311</sup>.

a) Pertanto, accanto alla precisazione secondo cui solo nel caso in cui le premesse siano costituite da proposizioni necessarie («ex ambabus necessariis») – «quinta via», e pure equivalente al «primus processus» – ha luogo un processo scientifico («scientificus est et faciens scire»), possiamo osservare che a risultare sia qui l'acquisizione di un «habitus metaphysicus et non theologicus»<sup>312</sup>. È il caso, infatti, delle «conclusiones metaphysicae, quae in theologia tractantur»<sup>313</sup>.

«Omnis nempe demonstrativa notitia de Deo et divinis veritatibus ex propositionibus necessariis et notis naturaliter comprehensa est metaphysica»<sup>314</sup>.

Qui individuiamo già subito un'espressione chiave nell'indagine sulla natura della teologia: «demonstrativa notitia». La teologia non è – o non genera – una conoscenza dimostrativa, poiché non muove da proposizioni necessarie e naturalmente note. L'abito invece che da esse consegue, ossia l'«habitus scientificus», infatti, «non supponit fidem»<sup>315</sup>, ed è invece generato a procedere da proposizioni necessarie «quacumque fide exclusa»<sup>316</sup>. Non è peraltro motivo di obiezione alla scientificità o alla loro natura metafisica – precisa l'Aureolo –, il fatto che Aristotele non si sia occupato di quelle verità occasionate sì dalla Rivelazione («occasione sumpta ex veritatibus fidei»), ma pur sempre dedotte da

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, n. 76.

<sup>312</sup> *Ibid.*, n. 77, ll. 3-4; e poco più avanti: «tunc acquiritur habitus metaphysicus, et non pure theologicus» (*ibid.*, p. 155, ll. 11-12).

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 154, n. 75. Ora, per quanto la quinta via non rientri nel novero delle possibilità del secondo processo, ma coincida invece con il primo – ossia con quel processo che conduce a una conclusione conosciuta, dimostrata, evidente –, non devono sfuggire due precisazioni che Aureolo aggiunge quasi *en passant*. La prima è data dal *tantummodo*, il quale rivela che, in realtà, l'Aureolo, come lo stesso Gerardo da Bologna (cfr. *SDC*, p. 305, ll. 10-40; p. 306, ll. 25-32), a differenza ad esempio di san Tommaso e Duns Scoto, sia incline ad ammettere una convergenza sul medesimo oggetto di una conoscenza scientifica e di una conoscenza di fede: «ad propositionem sciendam, non tantummodo credendam». Come dire: se essa non è *soltanto* di fede (*credenda*), vuol dire che comunque *può* essere tale nonostante sia conosciuta scientificamente. La seconda annotazione, invece, che forse è più una suggestione, è data dall'espressione «non pure theologicus», riferita all'*habitus* che si acquisisce mediante il primo *processus*; ciò sembrerebbe quasi poter indicare che, se tale abito non è *puramente* teologico («pure theologicus», cfr. n. 77), possa comunque esserlo almeno in parte o, per così dire, *secundum quid*.

<sup>314</sup> *Ibid.*, n. 77.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 155, n. 78, l. 13.

<sup>316</sup> *Ibid.*, ll. 24-25.

proposizioni note «in lumine naturali» procedendo mediante connessioni necessarie («necessario concluderunt»):

«Nec obstat quod Aristoteles forsitan multas tales veritates non pertractavit, quas tamen doctores, occasione sumpta ex veritatibus fidei, necessario concluderunt. Constat enim quod Scriptura divinitus revelata cogit ad venandum et inquirendum multa vera, quae nihilominus necessario ex propositionibus sequuntur, notis in lumine naturali; et si Aristoteles habuisset occasiones huiusmodi, non dubium quod ad eas multo excellentius ascendisset»<sup>317</sup>.

È infatti la Scrittura che spinge quasi a cacciare («ad venandum») e a ricercare («et inquirendum») le ragioni di tali verità («multa vera»). Di più, essa le offre all'intelletto, nonostante possano comunque risultare come conclusioni derivate da principi noti mediante la luce naturale.

b) Ma l'Aureolo prosegue: nel secondo processo «in theologia», quando vi siano una premessa creduta e l'altra necessaria, o siano entrambe credute («ex propositione credita et alia necessaria aut ex ambabus creditis»), la conclusione sarà di fede. In questo caso si acquista un abito che coincide con la fede stessa: «talus conclusio tenetur per fidem et talis deductio non generat alium habitum a fide»<sup>318</sup>.

Per certi versi ci saremmo aspettati di trovare già qui il dominio dell'«habitus theologicus», ma ci troviamo soltanto in un ambito della teologia intesa come indagine «ad inquirendum de aliquo, quod est in fide dubium quid tenendum»<sup>319</sup>, siamo cioè ancora nel campo della fede, del suo *habitus*, benché si parli di una «deductio» che conduce a una «conclusio» tenuta per fede<sup>320</sup>.

L'adesione, che giustamente ambisce qui al carattere della certezza, è rivolta a qualcosa di cui tuttavia non può esserci evidenza:

omnis adhaerens certitudinaliter alicui inevidenti propositioni, propter solam veritatem primam, adhaeret illi ex habitu fidei, ut patet ex fidei ratione; sed talis conclusio est inevidens [...]»<sup>321</sup>.

La conclusione è inevidente come l'articolo di fede da cui è dedotta; la certezza, dunque, non potrà dipendere in questo caso dall'evidenza: «immobilis adhaerendum est his quae

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, n. 79.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 156, n. 80, ll. 13-14.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 155, n. 80.

<sup>320</sup> «[...] non acquiritur alius habitus nisi fides. [...] ergo talis conclusio tenetur per fidem et talis deductio non generat alium habitum a fide» (*ibid.*, pp. 155-156, n. 80); «habitus theologicus non solum continet habitum declarativum et defensivum, sed deductivum» (*Reportatio*, fol. 9va). «Surely, such a declarative and defensive theology employs deductions and carries on argumentation to support or illumine in some way the articles of the faith» (ST. F. BROWN, *Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia 26, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer), Walter de Gruyter, Berlino-New York 1998, pp. 648-655, qui p. 652).

<sup>321</sup> *Scriptum*, p. 156, n. 81.

tenentur per fidem, magis quam his quae conosciuntur scientificae»<sup>322</sup>. Si dovrà così distinguere una certezza di adesione rispetto a una certezza data dall'evidenza<sup>323</sup>. Sotto il profilo dell'evidenza, pertanto, viene sottolineato il carattere, per così dire, 'claudicante' della conoscenza dedotta dalla fede («claudicat quantum ad evidentiam») <sup>324</sup>.

D'altronde, occorre pure sottolineare, da un lato, che la conclusione così dedotta non è altro che una forma di conoscenza più esplicita della verità di fede contenuta più implicitamente, o virtualmente, nello stesso articolo di fede<sup>325</sup>; e, dall'altro, che tale conclusione può avere come oggetto una materia contingente e non per questo l'abito cognitivo relativo a tale conclusione – che, lo ripetiamo, è la fede stessa – sarà meno certo: solo la fede può generare un «habitus certus et veridicus» in materia non necessaria ma contingente<sup>326</sup>.

c) Ancora nel secondo processo, quando vi siano premesse entrambe probabili, o una creduta e l'altra probabile – qualora ad esempio ci si interroghi su cosa si debba credere riguardo a qualche dubbia affermazione nell'ambito della fede –, come anche quando vi sia una premessa necessaria e l'altra solo probabile<sup>327</sup> – si produce un'opinione («non acquiritur alius habitus quam opinio sola»<sup>328</sup>).

d) Ma l'abito propriamente teologico è invece il risultato soltanto del terzo processo («ad conclusionem iam creditam et determinatam per fidem»), quando cioè si conosca con precisione ciò che si deve credere, e tuttavia vi si adducano ragioni, si sciolgano dubbi e si spieghino i termini della questione.

«dum scilicet proceditur ad propositionem aliquam, de qua determinatum est quid credendum et tenendum per fidem, et tamen cum hoc inducuntur rationes ad illam, solvuntur dubia et termini explicantur, acquiritur habitus proprie theologicus, qui nec est scientia, nec fides quae ante habebatur, sed nec opinio; sed ille habitus, qui proprie theologicus dici debet, quoniam ad acquisitionem istius conclusiones doctorum, liber *Sententiarum* et Sanctorum originalia et Scripturarum lectura ac expositio ordinantur»<sup>329</sup>.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 157, n. 86.

<sup>323</sup> «[...] in theologia nostra non habetur certitudo aliqua nisi fidei, aut adhaesio aliqua. Non sic autem est de scientia naturali et morali; ibi enim habetur certitudo experientiae, quamvis illa variabilis sit sive fallax» (*ibid.*, p. 173, n. 140).

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 157, n. 86

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 156, n. 82.

<sup>326</sup> *Ibid.*, n. 83.

<sup>327</sup> *Ibid.*, pp. 158-159, n. 90.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 158, n. 89, l. 5.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 159, n. 91. Cfr. la critica di Gregorio di Rimini alla riduzione dell'*habitus theologicus* alle sole conclusioni determinate dalla fede partendo da proposizioni probabili: «secundum hanc opinionem discursus proprie theologicus est qui ex propositionibus probabilibus, vel saltem ex altera probabili, est ad conclusiones creditas et de quibus iam determinatum est per fidem quid sit tenendum. Ex quo duo alia sequuntur. Primum est quod principia theologiae sunt tantummodo propositiones probabiles in lumine naturali. Secundum est quod conclusiones proprie theologicae sunt solae propositiones creditae, et de quibus determinatum est quae sunt tenendae per fidem, quales sunt omnes articuli fidei. Et quia quodlibet praedictorum reputo falsum, idcirco contra opinionem istam pono tres conclusiones...» (GREGORIUS DE ARIMINO, *Super Primum et Secundum*

Con lo studio della teologia, dunque, si acquisisce un abito che non è scienza, non è fede, né tantomeno opinione: «ea quae credimus, rationibus probabilibus sumptis ex aliis scientiis, deducuntur et dissolvuntur omnia dubia, declaratur termini et explicatur Scriptura»<sup>330</sup>.

A questo punto, è possibile rilevare, in particolare, la differenza tra l'abito teologico e la fede. Questa, atto volontario ma pur sempre «actus intellectus» – spiega l'Aureolo –, è un «assentire circa creditam veritatem»<sup>331</sup>. A differenza della fede, l'abito teologico non è invece «adhaesivus»<sup>332</sup>, non causa cioè l'assenso dell'intelletto rispetto alla verità creduta<sup>333</sup>, ma è piuttosto «declarativus» («tantummodo declarativus»<sup>334</sup>, «tantum declarativus»<sup>335</sup>, «mere declarativus»<sup>336</sup>); ossia un abito che «melius et clare concipere et componere faciat creditas propositiones, et tamen non melius adhaerere»<sup>337</sup>. A quest'abito, poi, attraverso un confronto con la metafisica<sup>338</sup>, Aureolo attribuisce la «ratio sapientiae virtutis intellectualis»<sup>339</sup>.

«Consimiliter ergo et habitus theologicus declarativus et defensivus articulorum et aliorum credibilium, iuxta illud Augustini XIV *De Trinitate*, capitulo 1°, dicentis quod quic sapientiae tribuendum est illud “quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur”, et subdentis quod hoc scire [...] rationem verae sapientiae habebit»<sup>340</sup>.

Ma è una sapienza che non si confonde con la scienza:

«habitus ex theologico studio [...] est intellectualis virtus, quae sapientia nuncupatur, non quidem sapientia quae scientia sit, sed quae est intellectus, lumen, “intelligentia nobilissimorum natura”, iuxta definitionem quam ponit Philosophus in VI *Ethicorum*»<sup>341</sup>.

E per quanto la fede sia certamente un abito più nobile della teologia, quest'ultima non è certo vana: «fides utique est nobilior habitus quam theologia, cum sit infusus habitus et theologia acquisitus; nec propter hoc vane facit fidelis studendo ad acquisitionem istius

*Sententiarum*, Venetiis 1522 (repr. The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York 1955), *Prolog.*, qu. 1, art. 2, fol. 2 K); cfr. inoltre O. GRASSI, *La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 68 (1976), 610-644, in particolare 617-623.

<sup>330</sup> *Scriptum*, n. 92. Cfr. inoltre pp. 169-160, nn. 93-95.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 160, n. 94.

<sup>332</sup> Cfr. *ibid.*, p. 164, n. 112, l. 10; pp. 165-166, nn. 114-116.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 161, n. 96. «[...] habitus theologicus, qui causatur ex propositionibus probabilibus et manuductionibus et expositionibus terminorum atque similibus, non sit habitus adhaesivus aut causans aliquem assensus in intellectu fidelis» (*ibid.*, p. 164, n. 111).

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 164, n. 112, ll. 3-4.

<sup>335</sup> *Ibid.*, l. 11.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 165, n. 113, ll. 31-32; p. 166, n. 116, ll. 67-68.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 166, n. 116.

<sup>338</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 166-169, nn. 118-126.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 166, n. 117.

<sup>340</sup> *Ibid.*, pp. 168-169, n. 126.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 170, n. 129.

habitus»<sup>342</sup>; infatti, oltre all'utilità 'perfettiva' e 'illustrativa' della fede da parte della teologia («fides perficitur et illustratur per eum [*sc.* habitum]»<sup>343</sup>), Aureolo riconosce un certo vantaggio nell'essere (anche) teologo: «melius est esse fidelem et theologum, quam esse fidelem tantum»<sup>344</sup>.

Occorrerà rilevare a questo punto che ognuno di questi *processus* trovano spazio nella teologia: «*in theologia multiplex processus invenitur*», ognuno dei quali produce un *habitus* (*metaphysicus, fides/opinio, theologicus*), di cui soltanto quello *metaphysicus*, acquisito «*ex propositionibus necessariis et notis naturaliter*», è considerato un processo scientifico («*scientificus est et faciens scire*»). Con ciò tuttavia l'Aureolo non sembra intenzionato ad inscrivere nella teologia stessa la possibilità di un processo scientifico – di cui l'abito metafisico costituisca il prodotto – ma si limita a constatare la presenza, in questa disciplina, di un'indagine metafisica occasionata da questioni di natura prettamente teologica. Nel confronto con san Tommaso e Guglielmo di Ware, sembrerebbe del resto aver escluso piuttosto decisamente l'attribuzione alla teologia – all'abito teologico, «*qui nec est scientia, nec fides, [...] nec opinio*» – della qualità scientifica secondo la *ratio* aristotelica di *epistème*.

5. Ancora sulla negazione degli articoli di fede in quanto principi della teologia, e sulla nozione di subalternazione delle scienze si occupa la *quaestio secunda* del *Prologo* della *Reportatio*<sup>345</sup>, pur con differenti sottolineature e sensibilità.

Dopo la prima *quaestio* («*de habitu possibili communicari viatori*»), la seconda parte<sup>346</sup> del *Prologo* tratta «*de habitu theologiae communicato viatori ac per studium Scripturarum acquisito*»<sup>347</sup>, in cui Aureolo tratta in successione della forma, del fine e del soggetto della teologia.

In particolare, a proposito della forma, cercherà di rispondere ai seguenti quesiti: se gli articoli di fede costituiscano i principi della teologia («*utrum in habitu theologiae per studium acquisito articuli fidei sint principia*»<sup>348</sup>); se essa sia sapienza («*utrum talis habitus*

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 175, n. 146; la *vanitas* risiederebbe piuttosto qui: «*studere in theologia ut sciatur quid ex articulis possit sequi, cum infinita quasi possint sequi, esset magis quaedam curiositas et vana perscrutatio maiestatis quam res meritoria, sed velle studere ut intelligantur articuli, declarentur et defendentur, videtur meritorium*» (*Reportatio*, fol. 8rb). E altrove: «*erit summe meritorium in hoc habitu sapientiali studere, cum hac intentione veritatem fidei defendendi, nam aliud intendere, videlicet quae veritates sequantur ex articulis fidei probabiliter, vel necessario, videtur esse curiosum et vanum, nec unquam fuit ista intentio sanctorum, sed magis zelo domus Dei inardescendo, fidem nostram adversus errores carnalium, animalium hominum, Davidicae turris clypeis communire*» (*Commentariorum in primum librum Sententiarum Pars Prima*, dist. 48, art. 3, pp. 1122).

<sup>343</sup> *Scriptum*, p. 175, n. 146.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> *Reportatio*, foll. 7va-9va.

<sup>346</sup> Chiamiamo seconda parte ciò che nel manoscritto segue alla prima *quaestio* che, come abbiamo visto, potrebbe coincidere con la *disputatio* del *principium*. La seconda *quaestio* è dedicata alla forma della teologia (foll. 7va-9va), del fine se ne occupa la terza (fol. 9va-12ra), mentre la quarta (foll. 12ra-15va) tratta dell'unità e del soggetto.

<sup>347</sup> *Reportatio*, fol. 7va.

<sup>348</sup> Cfr. *ibid.*, foll. 7va-8vb (vi si troverà inoltre la trattazione relativa al tema della subalternazione delle scienze).

sit vere sapientia»<sup>349</sup>; infine se tale *habitus* generi un'adesione («utrum talis habitus sit faciens adherere vel non») <sup>350</sup>.

Quanto al primo interrogativo, sono messe a confronto due posizioni distinte: la prima che sostiene il ruolo di principi degli articoli di fede poiché da essi vengono inferite le conclusioni; la seconda invece, che si appella al testo della *Prima Lettera di Pietro*<sup>351</sup>, sostiene al contrario l'impossibilità che un *habitus* possa coincidere con la «ratio parata reddendi de suis principiis», mentre l'«habitus theologiae est ratio parata reddendi de articulis fidei»<sup>352</sup>.

Ancorché l'opinione comune tenda a riconoscere in teologia gli articoli di fede come principi, in quanto ad essi convengono tutte le sei condizioni che Aristotele aveva assegnato ai principi di una scienza<sup>353</sup>, Aureolo ricava due conclusioni:

«Prima quod articuli fidei sunt principia respectu habitus creditivi, respectu scilicet omnium credendorum et credibilium. Tertia (!) conclusio est quod in habitu theologico, ut est habitus et distinctus contra fidem, articuli non sunt principia»<sup>354</sup>.

Gli articoli di fede possono sì essere considerati come principi, ma soltanto dell'«habitus creditivus», che è la fede; la teologia però non coincide con la fede<sup>355</sup>.

Di qui inferisce alcuni *corollaria*<sup>356</sup>. Ne consegue anzitutto che si debba ritenere assolutamente falsa l'opinione che afferma che l'abito della teologia sia molteplice (*triplex*) – «expositivus», «defensivus et declarativus» e «deductivus» –: un *Magister* che espone la

<sup>349</sup> Cfr. *ibid.*, foll. 8vb-9va.

<sup>350</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 9va (vi si troverà anche la trattazione relativa agli abiti teologici).

<sup>351</sup> Cfr. 1 Pt 3,15.

<sup>352</sup> *Reportatio*, fol. 7va.

<sup>353</sup> «Philosophus assignat sex conditiones principiorum, et prima quod principia sunt notissima [...]. Secunda conditio est quod de principiis oportet supponere quia sunt ita quod impossibile est illa demonstrari in scientia, primo Posteriorum. Tertia conditio est quod sunt certissima adeo ut omnibus in scientia adhereatur per illa et eis [...], primo Posteriorum. Quarta conditio quod sunt dignissima omnium quae sunt in scientia et ideo primo Posteriorum vocantur dignitates. Quinta conditio quod sunt mensura omnium quae sunt in scientia ita quod quicquid consonat eis verum est, quicquid repugnat eis falsum [est], unde contra negantes talia principia non est modo aliquo disputandi, ex primo Posteriorum et Phisicorum. Sexta conditio est quod talia principia sunt minima quantitate maxima virtute. Ista sex conditiones omnes conveniunt articulis respectu habitus theologici viatoris» (*Reportatio*, fol. 7vab). Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi* I, 2; si veda inoltre A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006, pp. 57-65.

<sup>354</sup> *Reportatio*, fol. 7vb.

<sup>355</sup> Nella dimostrazione della seconda conclusione ritroviamo in sintesi il novero delle tipologie delle conclusioni distinte in base alle rispettive premesse: «Maior probatur, quia si talis habitus esset deductivus ex articulo aut deduceret ex illo, coassumpta alia praemissa necessaria aut probabili. Si necessaria, talis conclusio tenetur per habitum fidei, probo: quia eius oppositum est haereticum, cum enim ex articulo et propositione altera necessaria sequatur conclusio, si non teneo conclusionem igitur non tenes alteram praemissarum, sed illa quam non teneo non est propositio necessaria coassumpta, quia illa est evidens intellectui, igitur illa est propositio altera quae est articulus fidei. Si vero coassumpta praemissa cum articulo fidei sit propositio probabilis tantum, tunc conclusio tenebitur per habitum opinionis. Probatio: quoniam ex credita et probabiliter possibili sequitur tantum opinio, sicut ex necessaria et contingenti, unde ex necessaria et probabili non sequitur nisi opinio» (*ibid.*, fol. 8ra; cfr. *Scriptum*, pp. 154-159, nn. 75-91).

<sup>356</sup> L'espressione si può trovare in *Reportatio*, fol. 7va.



Scrittura avrebbe altrimenti un abito diverso, ad esempio, da quello di un «baccalarius» che legge le questioni; avremmo inoltre non una ma tre sapienze. Tuttavia, solo se l'abito deduttivo implicasse adesione volontaria, potrebbe essere distinto dagli altri che adesivi non sono, ma poiché ciò non è dato – si aderisce, infatti, solo alla fede –, esso è insieme espositivo, dichiarativo e difensivo e, in certo modo<sup>357</sup>, deduttivo<sup>358</sup>.

Inoltre, dalla negazione degli articoli di fede come principi («non procedit ex articulis»), consegue che la teologia non possa essere una scienza subalternata alla scienza dei beati, e che non sia nemmeno una «scientia principalis» in virtù di un «habitus infusus», né in virtù di un «habitus naturalis» acquisito mediante argomenti filosofici<sup>359</sup>. Da un lato, infatti, non potrà essere subalternata, dal momento che, non procedendo dagli articoli di fede come da principi, tantomeno li riceverà in quanto principi dalla scienza dei beati. Dall'altro, l'opinione che professa un «lumen infusum» appare in evidente contrasto con i dati dell'esperienza («est contra experientiam»); mentre quella che sostiene un «lumen naturale», acquisito mediante gli articoli di fede, è invece del tutto inconsistente, infatti: o la proposizione posta in virtù di tale *lumen* è necessaria, e allora la conclusione sarà necessaria, o la proposizione è probabile, e in questo caso la conclusione sarà anch'essa probabile; ma in entrambi i casi ciò è falso<sup>360</sup>, dal momento che gli articoli di fede sono conosciuti tramite la Rivelazione e da essi non si può acquisire un «lumen naturale».

Ma importa rilevare un'ultimo dato, ancora a proposito della subalternazione delle scienze, tema peraltro già ampiamente affrontato anche nello *Scriptum* accostando l'opinione di san Tommaso<sup>361</sup>. Il *Doctor facundus* si oppone all'opinione che afferma che la teologia («haec scientia») sia subalterna, in quanto la scienza subalternante costituisce, in quanto tale, l'abito dei principi della scienza subalternata. Ora, obietta il maestro francescano, non è possibile riconoscere come universalmente vero il fatto che la scienza subalternante costituisca l'intelletto dei principi rispetto alla scienza subalternata, poiché quest'ultima può avere principi propri acquisiti «per experientiam»<sup>362</sup>. Di qui Aureolo ricava la seguente regola («pono autem quamdam regalm»):

<sup>357</sup> Cfr. *Scriptum*, pp. 155-156, n. 80 e ST. F. BROWN, *Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century*, p. 652.

<sup>358</sup> Cfr. *Reportatio*, fol. 8rb. All'obiezione secondo cui è insufficiente affermare che l'abito teologico che è sapienza in quanto *defensivus*, non possa contenere tutti gli altri abiti teologici, poiché non deduttivo, né dichiarativo (cfr. *ibid.*, 9rb), Aureolo risponderà: «habitus theologicus non solum continet habitum declarativum et defensivum sed deductivum, nam iste habitus non solum defendit articulum, immo deducit ex articulo principia quod sunt voluntates in Christo quia duae naturae, verumtamen non deducit ut adhaereat, quia per istum habitum non magis adhaeret theologus quam simplex fidelis, sed deducit ut intelligat cui est adhaerendum et defendit, et hoc sustinendo quod positum non est impossibile, et hoc sufficit ad hoc quod possit dici defendere, et isto modo per istam scientiam fides saluberrima opitulatur fidelibus et contra infideles defenditur» (*ibid.*, fol. 9va).

<sup>359</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 8rb.

<sup>360</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 8va.

<sup>361</sup> Cfr. *Scriptum*, pp. 138- 145, nn. 23-45.

<sup>362</sup> «dico subalternans in quantum subalternans, quia universaliter non est verum quod subalternans scientia sit intellectus principiorum respectu scientiae subalternatae; immo scientia subalternata potest habere quaedam principia a se, et necessario habet [...]. Propter quod dico quod nulla est scientia quae sit universaliter subalterna» (*Reportatio*, fol. 8va).

«universaliter subiectum subalternatae se habet per additionem ad subiectum scientiae subalternantis, et tunc quando est talis additio quod ratio additi ei exigit novas veritates quae non possunt deduci per principia superioris scientiae, nisi aliquo coassumpto, talis est scientia subalternata et talis est scientia perspectivae [...]; et tunc dico quod subalternans in quantum talis est habitus principiorum scientiae subalternatae, ut patuit per exempla. Nunc probo per rationem, quoniam scientia subalternans aut est respectu scientiae subalternatae habitus principiorum, vel est quaedam credulitas habita in scientia subalternata, vel est experientia in illa; si primo modo, habeo propositum; si vero secundo modo, quia tunc respectu principiorum non esset solum habitus ipse intellectus, immo et esset habitus fidei quod non ponit sexto Ethicorum Philosophus [...] quoniam habitus principiorum scientiae facit quod propositio intellectui sit impossibilis aliter se habere, sed talis non est credulitas, quia est per actum voluntatis, actus autem voluntatis non facit impossibile aliter se habere. Nec tertio modo est habitus experientiae, quia illum habet scientia subalternata ex se, ideo quo ad hoc non est subalternata sed principalis. Nunc autem theologia beatorum non est habitus principiorum respectu nostrae, unde per scientiam beatorum non teneo principia theologiae nostrae, igitur illi non subalternatur, oportet enim subalternatam habere subalternantem quantum ad illud in quo ei subalternatur, quod non est in proposito»<sup>363</sup>.

La conclusione è chiara: la teologia dei beati non è l'abito dei principi della nostra teologia, per cui non le è affatto subalternata<sup>364</sup>.

Quanto all'attribuzione della «ratio sapientiae» all'abito teologico acquisito «per naturale studium et ingenium, supposita fide», la *Reportatio* fornisce un'ulteriore interessante precisazione. A differenza dell'opinione comune («dicitur communiter»), secondo cui la teologia è sapienza in virtù della natura del suo oggetto («quia est de nobilissimis in natura»), e non possa invece dirsi tale in virtù del modo mediante cui lo conosce («non autem ratione modi»), poiché è priva di certezza – «modus sapientiae est quod sit certissima»<sup>365</sup> –, dopo aver enunciato tre caratteristiche necessarie alla definizione di sapienza («de ratione habitus sapientiae»<sup>366</sup>), Aureolo afferma:

«theologia nostra est habitus sive virtus intellectualis et habitus sapientialis ita quod ratio sapientiae, ut est unus de quinque habitibus<sup>367</sup>, competit sibi scilicet quod est habitus defensivus et declarativus principiorum habitus fidei, ita quod vere est sapientia non solum ex parte obiecti sed ex parte modi»<sup>368</sup>.

<sup>363</sup> *Ibidem*.

<sup>364</sup> *Ibid.*, fol. 8va.

<sup>365</sup> *Ibid.*, fol. 8vb.

<sup>366</sup> «De ratione habitus sapientiae sunt tria, primum est quod sit habitus deductivus et adhaesivus respectu aliquarum conclusionum et modo quo habitus metaphysici deducit et adhaeret aliquibus conclusionibus de substantiis separatis. Secundum est quod est habitus qui est intellectus principiorum, habet enim veridicare et certificare principia aliquarum scientiarum [...]. Tertium est quod habitus qui non est una qualitas et habitus simplex, sed difficilis et complexus, possibilis est quod habeatur quo ad unam partem licet non quantum ad aliam [...], et hoc est quia unitas habitus non simplex sed tantum quadam integritate plurium partialium habituum» (*ibidem*).

<sup>367</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 3, 1139b 15-17: «Ammettiamo, dunque, che le disposizioni per cui l'anima coglie il vero con un'affermazione o con una negazione siano cinque di numero: e queste sono l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza, l'intelletto» (trad. it a cura di C. Mazzarelli), Rusconi, Milano 1994<sup>2</sup>, p. 233.

<sup>368</sup> *Reportatio*, fol. 9ra.

e precisa che:

«habitus theologicus non solum continet habitum declarativum et defensivum sed deductivum, nam iste habitus non solum defendit articulum, immo deducit ex articulo principia quod sunt duae voluntate in Christo quia due naturae. Verumtamen non deducit ut adhaeret, quia per istum habitum non magis adheret theologus quam simplex fidelis, sed deducit ut intelligit cui est adherendum et defendit, et hoc sustinendo quod positum non est impossibilis, et hoc sufficit ad hoc quod possit dici defendere, et isto modo per istam scientiam fides saluberrima opitulatur fidelibus et contra infideles defenditur»<sup>369</sup>.

L'assegnazione della qualifica di *sapientia* all'«habitus theologicus» comporta, dunque, anche l'attribuzione della qualità di «habitus deductivum», in quanto già incluso nella «ratio sapientiae». Occorre però sempre essere avvertiti del fatto che dedurre una conclusione da un articolo di fede, come osserva l'Aureolo, non genera altro che un abito adesivo che coincide, dunque, con la fede stessa e che pertanto ciò non rientra propriamente nello specifico dell'abito teologico<sup>370</sup>.

#### 4.2. «Lumen fidei» e «notitia quasi imaginaria»

Dopo la *quaestio* introduttiva sulla possibilità dell'acquisizione in teologia di un «habitus... alius a fide», l'andamento e il ritmo delle trattazioni – nello *Scriptum* – lo determina il *Magister Sententiarum*: «et quia Magister in praesenti particula iactat suam fiduciam in divino auxilio, ideo merito quaeri potest: Utrum dari possit a Deo lumen aliquod viatori, virtute cuius theologiae veritates scientificae cognoscantur»<sup>371</sup>.

E ancora della scientificità della teologia l'Aureolo si occupa confrontandosi con la teoria di un «lumen aliquod» (Enrico di Gand) e soprattutto con la nozione di «notitia abstractiva» (Duns Scoto).

1. La possibilità di un *lumen* «vigorans et elevans intellectum»<sup>372</sup>, mediante cui comprendere chiaramente («clare intelligere») gli articoli di fede, è difesa da Enrico di Gand<sup>373</sup>. Mediante questo *lumen* – spiega l'Aureolo – «articuli fidei clarius possunt cognosci in via quam per lumen fidei, ita quod per illud possunt theologi cognoscere scientificae

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, fol. 9va.

<sup>370</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 155-156, nn. 80-81. «Not only does Aureoli claim that theology is wisdom; he also accentuates the point that theology is not science. Following Godfrey of Fontaine's critique of Aquinas, where science is taken strictly in the sense that we only have science when we have the certitude of evidence, Aureoli argues that deductive theology does not provide a habit distinct from faith. We do not accept the certain nonevident conclusion because of the deduction; we accept it because we accept the premiss whose source is our faith» (ST. F. BROWN, *Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century*, p. 653).

<sup>371</sup> *Scriptum*, p. 177, n. 5.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 177, n. 6.

<sup>373</sup> Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariam*, art. 13, qu. 2 (f. 91r), qu. 6 (ff. 94r-95v) e *Quodl.* 12, qu. 2 (ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16), pp. 14-27).

veritates de Deo»<sup>374</sup>. Una volta compresi *clare* gli articoli di fede, ossia i principi in cui risiede una latente possibilità di conoscenza («latet scibilitas et cognoscibilitas passiva»), possono essere conosciute le conclusioni, «deductae scientificae» da essi. Questo *lumen* troverebbe così la sua collocazione (*medium*) tra il «lumen gloriae» e il «lumen fidei»<sup>375</sup>: «minus quidem lumine gloriae, maius autem lumine fidei, in quo articuli scientificae cognoscantur»<sup>376</sup>.

Ora, l'Aureolo, per parte sua, riconosce che possa darsi un *lumen* inteso come ciò mediante cui «clarius articuli fidei quoad terminos cognoscantur», nella misura in cui esso sia limitato alla comprensione dei termini e non si estenda invece alla loro relazione («non tamen inhaerentia terminorum videatur per ipsum»<sup>377</sup>): «Deus utique dare potest in maximo gradu, quam et per naturale ingenium et studium theologicum potest in gradu aliquo comparari»<sup>378</sup>.

D'altro canto, se dovessimo intendere tale *lumen* come ciò in cui «terminorum inhaerentia in articulis fidei videatur, non solum credatur»<sup>379</sup>, occorrerebbe verificare se tale inerenza sia compresa «sub conceptibus terminorum qui habentur in via de hoc nomine 'Deus' et de hoc nomine 'trinus' [...], qui quidem non sunt proprii et distincti conceptus de deitate et personali trinitate»; oppure «sub conceptibus propriis amborum»<sup>380</sup>. Dopo aver ammesso che Dio possa concedere questo *lumen* inteso nel secondo modo<sup>381</sup>, ne rileva l'identità con la «notitia abstractiva» di Duns Scoto<sup>382</sup> precisata come «quaedam abstractiva notitia clara et distincta de quidditativa ratione deitatis, ex qua quidem omnes veritates de personis et attributis et aliis intrinsecis scientificae possint concludi»<sup>383</sup>.

<sup>374</sup> *Scriptum*, p. 185, n. 39.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 178, n. 7.

<sup>376</sup> *Ibidem*. Si profila così una triplice modalità di conoscitiva: «quaecumque res potest cognosci tripliciter, fide, scientia et intuitive, potest triplex lumen proportionale habere, in quo illo modo triplici cognoscantur: Verbi gratia, audiens ab astrologo eclipsim tali die et hora futuram, illa cognoscit per fidem; sciens autem per calculationem astrologicam, scientificae eam novit; intuens autem oculariter illam in luna positam, altiori modo et intuitive cognoscit; et secundum sunt hoc tria lumina, primum minus, tertium summum, secundum medium. Sed de creditis veritatibus potest haberi prima cognitio et primum lumen quod est aenigma fidei, et tertia notitia ac lumen tertium quod est claritas patriae. Ergo poterit habere media notitia scientifica et lumen medium, in quo huiusmodi veritates sciantur» (*ibid.*, n. 8).

<sup>377</sup> *Scriptum*, p. 186, n. 40.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

<sup>381</sup> «Si quidem de hoc ultimo modo lumen ponatur, quo habeantur habitus conceptus proprii de terminis et videatur inhaerentia eorum, possibile est utique tale lumen donari» (*ibidem*).

<sup>382</sup> «Sed hoc coincidit et est idem cum notitia abstractiva, quam non intellexit positor huius luminis [Enrico di Gand], sed Doctor ille modernus [Duns Scoto]» (*ibidem*). Cfr. *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 318-323 (ed. Vaticana, vol. VII, pp. 552-554); *Lectura* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 285-290 (*ibid.*, vol. XVIII, pp. 321-323); *Quodl.* 6, art. 1, nn. 7-8 (éd. Vivès, vol. XXV, pp. 243-244); *Quodl.* 7, n. 8 (*ibid.*, p. 290); *Quodl.* 13, art. 2, nn. 27-28 (*ibid.*, pp. 533-534).

Per un'acuta problematizzazione della distinzione tra «notitia intuitiva» e «abstractiva», si consulti S. J. DAY, *Intuitive Cognition. A key to the significance of the later Scolastics*, The Franciscan Institute St Bonaventure, New York 1947, pp. 3-36; per un'analitica ricostruzione storica sullo stesso tema in Duns Scoto, benché ormai datata, cfr. *ibid.*, pp. 39-139.

<sup>383</sup> *Scriptum*, p. 180, n. 16; cfr inoltre *ibid.*, pp. 190-191, n. 51.

Ma il *Doctor Facundus* esclude decisamente la possibilità di un *lumen* («et sic quidem lumen intelligendo impossibile est poni»<sup>384</sup>) inteso nell'altra accezione, ossia «ut intelligat iste Doctor», Enrico di Gand, cioè «sub conceptibus terminorum vel eisdem quales habet viator vel saltem non propriis deitatis et Trinitatis divinae». Se Enrico aveva infatti ammesso la possibilità di una chiara notizia dell'inerenza dei termini («de complexione et inhaerentia terminorum»), senza però una conoscenza dei termini stessi e, dunque, dei concetti a cui questi termini fanno riferimento<sup>385</sup>, l'Aureolo su questo punto appare irremovibile: «impossibile est ut ista inhaerentia videatur clare per aliquod lumen, nisi huiusmodi proprii habeantur conceptus»<sup>386</sup>. E lo ribadisce variamente: «impossibile est dari lumen, quo cognoscatur inhaerentia aut complexio cuiuscumque propositionis, non habitis conceptibus propriis terminorum»<sup>387</sup>; «inhaerentia scientifice cognosci non potest nisi terminis praconceptis sub illa ratione, qua fundant inhaerentiam»<sup>388</sup>; «impossibile est complexionem alicuius propositionis clare et nude cognoscere, non habitis conceptibus propriis terminorum illius»<sup>389</sup>; «impossibile est complexionem alicuius propositionis clare et nude cognoscere, non habitis conceptibus propriis terminorum illius»<sup>390</sup>. Esso è pertanto un «lumen fictitium»<sup>391</sup>.

Egli ne conclude:

«Ex praedictis itaque claret quod lumen, quo videatur inhaerentia et clare cognoscatur, dari non potest; sed tale dari potest, quo termini clarius cognoscantur et auferatur omnis repugnantia terminorum, ortum habens ex oppositis rationibus, et nutriatur inhaerentia eorundem in mentibus infirmorum, qui forte resiliunt propter illa dubia, nisi haberent probabiles rationes ad declarandam inhaerentiam. Et hoc lumen est habitus theologicus»<sup>392</sup>.

Di nuovo, abbiamo qui un'ulteriore circoscrizione dell'ambito dell'abito teologico come l'abito in cui si chiarificano i termini delle affermazioni teologiche, si sciolgono le loro apparenti contraddizioni sorte da ragioni tra loro contrapposte, corroborando l'inerenza di questi stessi termini nelle menti di chi vacilla nel dubbio privo del conforto di ragioni probabili<sup>393</sup>.

<sup>384</sup> *Ibid.*, pp. 186-187, n. 40.

<sup>385</sup> «Alia est notitia terminorum realiter a notitia inhaerentia et complexionis eorum, ut de se patet; ergo poterit clarificare notitiam de complexione et inhaerentia terminorum, non clarificata notitia simplici terminorum. Poterit itaque dare notitiam claram de ista propositione: 'Deus est trinus et unus', stante aenigmatica et obscura cognitione amborum terminorum, Dei videlicet et trini. Sed tale lumen et talis notitia est altior fide, inferior autem beatifica visione, in qua Deus et Trinitas intuitive cognoscuntur; ergo Deus potest dare tale medium lumen» (*ibid.*, p. 179, n. 13).

<sup>386</sup> Cfr. *ibid.*, p. 187, n. 41. Sulla critica dell'Aureolo al *lumen medium*, cfr. R. TYÖRINOJA, *Auriolo's Critique of Henry of Ghent's Lumen medium*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 622-628.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 188, n. 44.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 189, n. 46.

<sup>389</sup> *Ibid.*, n. 47.

<sup>390</sup> *Ibid.*, n. 48.

<sup>391</sup> *Ibid.*, n. 49, l. 159.

<sup>392</sup> *Ibid.*, n. 49.

<sup>393</sup> Si deve però osservare che Aureolo sembrava invece aver ammesso la possibilità di questo *lumen* «quo terminorum inhaerentia in articulis fidei videatur, non solum credatur», ossia dell'*habitus* «quo habeantur [...] conceptus proprii de terminis et videatur inhaerentia eorum» (cfr. *ibid.*, p. 186, n. 40).

2. Ora, per quanto ritenuta migliore rispetto all'opinione di Enrico («ad veritatem proprinquius accedentes»<sup>394</sup>), l'Aureolo rileva la necessità di una riformulazione della prospettiva di Duns Scoto quanto alle nozioni di «notitia intuitiva» e «abstractiva». Per il Sottile, infatti, la «notitia intuitiva [...] concernit rei praesentialitatem et existentiam, et terminatur ad rem ut in se existentem. Abstractiva vero dicitur quae abstrahit ab esse et non esse, existere et non existere, et a praesentialitate»<sup>395</sup>.

Egli ammette una certa validità di questa «positio Subtilis et moderni Doctoris»<sup>396</sup> – e che definisce «valde rationabilis et pulcher et subtilis»<sup>397</sup> – secondo un triplice aspetto: «de deitate potest esse notitia abstractiva»; «illa non est beatifica et ita possibilis viatori»; «dari potest lumen tale, quo veritates theologicae scientificae cognoscantur». Ma ne obietta tuttavia l'affermazione secondo cui la notizia intuitiva «non posse separari ab actualitate et praesentialitate obiecti»<sup>398</sup>, e quella secondo cui la stessa «terminatur ad actualitatem, praesentialitatem et existentiam realem obiecti», mentre la conoscenza astrattiva «abstrahit ab his, et non terminatur ad ea»<sup>399</sup>; avvertendo così l'esigenza di individuare altrove la ragione della loro distinzione<sup>400</sup>.

Poiché non rientra però nello scopo della nostra ricerca un confronto tra Aureolo e Duns Scoto su questo punto<sup>401</sup>, tratteremo dalla critica alle posizioni di Duns Scoto soltanto ciò che risulterà utile per individuare e precisare meglio la posizione dell'Aureolo sull'«habitus teologico». Aureolo anzitutto dichiara che «intuitiva notitia fieri potest re absente nec actualiter praesente»<sup>402</sup>, e la prima via che intraprende per dimostrare la sua affermazione è la «via experientiae», «cui adhaerendum est potius quam quibuscumque logicis rationibus, cum ex experientia habeat ortum scientia, et communes acceptationes quae sunt principia artis inde sumantur secundum Philosophum I *Metaphysicae*»<sup>403</sup>. La seconda via, *a priori*, riserva invece un notevole interesse da un punto di vista filosofico e

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 190, n. 51.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 191, n. 52.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 196, n. 73, ll. 3-4.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 192, n. 55, l. 62.

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 197, n. 73.

<sup>399</sup> *Ibidem.*

<sup>400</sup> «[...] videndum est quae sit differentia istarum notitiarum ad invicem» (*ibid.*, p. 203, n. 102, ll. 10-11).

<sup>401</sup> Rimandiamo a questo riguardo ai seguenti articoli: PH. BOEHNER, *Notitia intuitiva of non existents according to Peter Aureoli, O.F.M. (1322)*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 41 (1949), 289-307 (in *Appendice* (304-307) si troverà una parte del testo (foll. 4va-5rb) – con qualche errore di trascrizione – del secondo articolo della prima *quaestio* del prologo della *Reportatio* secondo il ms. Borgh. 123 della Biblioteca Vaticana, in cui Aureolo prende in esame l'«opinio Scoti»); F. A. PREZIOSO, *L'intuizione del non-esistente in P. Aureolo e in G. Ockham e i prodromi del fenomenismo moderno*, «Ressegna di scienze filosofiche» 21 (1968), 116-136; K. H. TACHAU, *Peter Aureol on the intentions and the intuitive cognition of non existents*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin», 44 (1983), 122-150; D. G. DENERY II, *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, «Franciscan Studies» 55 (1998), 27-52.

<sup>402</sup> *Scriptum*, p. 198, n. 80.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 198, n. 81. Egli si appoggia ai casi della conoscenza sensibile, dove è possibile avere intuitivamente una conoscenza di un oggetto che non esiste. Ora, ciò che è vero per l'esperienza sensibile e dunque per l'intuizione sensibile, può essere applicato alla conoscenza intuitiva intellettuale.

teologico. Questa parte dall'osservazione secondo cui «Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem»<sup>404</sup> e, proprio in virtù di questa possibilità,

«conservare fundamentum relationis, corrupto termino et transeunte respectu [...]. Sed visio intellectiva et sensitiva et universaliter omnis intuitiva notitia est aliquid absolutum, fundans respectum ad rem intuitive cognitam. Ergo Deus poterit conservare intuitionem huiusmodi absolutam, corrupto respectu et rei praesentialitate non existente»<sup>405</sup>.

Di più:

«Deus potest omnem rem conservare absque omni alia re a qua non dependet, nisi effective. Potest enim suspendere effectivam causalitatem omnis creaturae, conservato eius effectum; sed absolutum intuitivae notitiae est quaedam res de praedicamento qualitatis secundum sic ponentes, et per consequens non dependet ab obiecto, nisi effective tantum. [...]. Ergo necesse est dicere quod illam realitatem, quae ibi est absolute, Deus possit absque obiecti praesentialitate conservare»<sup>406</sup>.

Pertanto, non si definisce correttamente la «notitia intuitiva» quando si dica che «coexigit rei praesentialitatem»<sup>407</sup>. Aureolo, infatti – come è noto –, ammette chiaramente la possibilità dell'intuizione del non esistente. Ma proprio alla luce di questa affermazione si fa strada la necessità di riformulare la definizione di «abstractiva notitia», oltre a quella «intuitiva», precisamente nella misura in cui viene meno la ragione della loro distinzione. Non si può cioè negare alla conoscenza astrattiva la capacità di terminare «ad rei existentiam et actualitatem praesentem», limitandosi ancora ad affermare che essa semplicemente vi astragga<sup>408</sup>, una volta che si è persino dimostrato come le stesse «actualitas, praesentialitas et existentia rei possunt cognosci abstractivae»<sup>409</sup>.

Più difficile è però la *pars construens*: il maestro francescano, riconoscendo la difficile decifrazione della «notitia intuitiva»<sup>410</sup>, si riscopre per necessità «creatore di vocabolario»:

«auctoritate philosophica quae fingere verba docet, ut non sermoni res, sed rei sit sermo subiectus, secundum quod consulit Hilarius [<sup>411</sup>], sub istis vocabulis potest proprie declarari, ut dicatur quid est cognitio directa praesentialis eius, super quod transit obiective actualitativa et quasi positiva existenter»<sup>412</sup>.

L'analogia con l'intuizione sensibile è ciò che gli consente di spiegare la definizione di *intuitio* che egli fornisce quale «cognitio directa praesentialis eius [*sc.* rei], super quod transit obiective actualitativa et quasi positiva existenter». Aureolo confronta la «notitia imaginaria,

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 201, n. 93.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 202, n. 95.

<sup>407</sup> *Ibid.* p. 203, n. 102

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> «Est igitur intuitiva notitia valde difficilis ad notificandum, et maxime propter penuriam nominum proprium» (*ibid.*, p. 204, n. 103).

<sup>411</sup> HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* 7 (PL 10, col. 56b).

<sup>412</sup> *Scriptum*, p. 204, n. 103.

quae est maxime abstractiva» con la «notitia ocularis, quae est maxime intuitiva». La loro distanza non è però rilevabile «ex parte obiecti» («omne namque visibile imaginabile est»<sup>413</sup>), ma «ex parte modi cognoscendi»<sup>414</sup>.

In particolare esse differiscono per quattro condizioni che la conoscenza immaginaria o astrattiva disattende<sup>415</sup>. Queste sono: la «rectitudo», ossia l'apprensione diretta e immediata dell'esistenza della cosa, di cui la «notitia imaginaria» è priva, in quanto procede «quasi arguitive ex causa vel effectu vel signo»<sup>416</sup>; la «praesentialitas»: la presenza della realtà su cui porta l'astrazione è immaginata «quasi modo absenti», mentre la «notitia ocularis» porta sulla cosa, presente o assente, sempre «modo praesentia»<sup>417</sup>. L'«actuatio obiecti»: benché l'*Imaginatio* porti sull'attualità della cosa, ciò non avviene «modo actuativo», mentre l'«ocularis notitia» comporta sempre un'*actuatio* che fa apparire l'oggetto nella sua attualità, per quanto questo possa anche non essere in atto<sup>418</sup>. Infine, la «positio existentiae»: la visione sensibile fa apparire come realmente esistenti anche quelle realtà che non esistono<sup>419</sup>. Pertanto:

«intuitiva notitia est cognitio directa contra arguitionem, [...] est praesentialis contra modum absentem, quo imaginatio fertur etiam super res praesentes, [...] est actuativa obiecti et positiva existens, quoniam realem existentiam eius et actualem positionem facit apparere, esto etiam quod non sit. Et per oppositum patet quod imaginaria notitia caret et abstrahit ab hac quadruplici conditione»<sup>420</sup>.

Ora, anche nell'intelletto – («transferendo itaque ista ad intellectum») – sono presenti queste due modalità di conoscenza:

«*Primus* videlicet qui directe apparere facit rei praesentialitatem, actualitatem et existentiam, immo non est aliud illa cognitio nisi quaedam praesentialis et actuativa apparitio et directa existentia rei; et iste modus est intuitivus. *Secundus* vero, qui non directe nec ex se, nec praesentialiter nec actuative facit res apparere; et hic est abstractivus. Ex praedictis itaque colligitur in quo differunt abstractiva

<sup>413</sup> «notitia imaginaria, quae est maxime abstractiva, et notitia ocularis, quae est maxime intuitiva, non differunt in aliquo ex parte obiecti; [...]. Differunt [...] solum ex parte modi cognoscendi» (*ibid.*, p. 204, n. 104).

<sup>414</sup> «Dico quod istae duae notitiae, intuitiva et abstractiva, non differunt ex parte obiecti, sed ex parte modi cognoscendi ita quod cum dicitur quod intuitiva est obiecti existentis et praesentis hoc non debet intelligi obiective sed modaliter tamquam conditio se tenens ex parte notitiae» (*Reportatio*, fol. 5ra).

<sup>415</sup> «Quatuor enim conditiones concurrunt in modo quo transit ocularis notitia super obiectum, et illae quatuor deficiunt in modo quo imaginaria cognitio transit super ipsum» (*Scriptum*, p. 204, n. 104).

<sup>416</sup> *Ibid.*, n. 105.

<sup>417</sup> «Imaginatio namque quantumcumque transeat super praesentialitatem rei, imaginando scilicet quod nunc est eclipsim praesens in tanta quantitate et cum omnibus circumstantiis, tamen ipsam imaginatur ut quoddam absens quantum ad modum tendendi, ut quasi modo absenti feratur super praesens. Ocularis autem notitia fertur super praesens modo praesentia, immo et super absens modo praesentia [...]. Quamvis enim obiecta sint absentia, si visio in oculo feretur super ea modo praesentia» (*ibid.*, p. 204, n. 106).

<sup>418</sup> *Ibid.*, pp. 204-205, n. 107.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 205, n. 108.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 205, n. 109.



et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque. Sunt namque duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparent obiective; sed una apparitione apparent res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sive sit sive non sit; et hoc est intuitio. Alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente»<sup>421</sup>.

3. Dopo aver mostrato la possibilità della «notitia intuitiva» o «quasi praesentialis»<sup>422</sup> e di quella («quasi») «imaginaria» o «abstractiva» o anche «absentativa»<sup>423</sup> («notitia intuitiva et imaginaria sunt possibles in intellectu [...] licet pro statu viae non experiamur intuitivam, propter coniunctionem cum intuitione sensitiva»<sup>424</sup>), e come entrambe possano riguardare Dio («utraque notitia est possibilis de Deo»<sup>425</sup>), esclude che una conoscenza *imaginaria* che riguardi la «distincta et nuda Dei essentia» possa coincidere o essere confusa con la «visio beatifica», in quanto «sola intuitiva notitia de Deo est beatifica»<sup>426</sup>. Infine, non solo riconosce la possibilità per il *viator* di un *lumen* che coincide con la «notitia imaginaria» (o «abstractiva»)<sup>427</sup>, ma ne ribadisce soprattutto la qualità scientifica della conoscenza che esso produce circa gli «articuli fidei nostrae»<sup>428</sup>:

«Omnis enim notitia, ex qua cognoscitur causa propter quam aliquid est, et quoniam impossibile est aliter se habere, est notitia luminosa et vere faciens scire, secundum Philosophum I *Posteriorum*. Sed imaginaria intellectio de Dei nuda essentia evidenter ducit in causam et rationem veritatum quas credimus, et manifestat illas impossibiles aliter se habere, quia deitas est fundamentum omnium eorum quae creduntur de Deo, et per consequens est causa eorum. Igitur possibile est dari lumen viatori, quo sciet etiam propter quid veritatum quae creduntur de Deo, quasdam quidem de possibili, ut quod Deus potuit incarnari et similes; quasdam vero de actu, ut quod est trinus et unus in actu»<sup>429</sup>.

A questo punto, domandiamo non poco retoricamente: se Aureolo ammette la possibilità di un *lumen* precisato come «notitia abstractiva», di cui ha dichiarato altresì la coincidenza con l'«habitus theologicus»<sup>430</sup>, dopo aver ribadito più volte la sua utilità quanto

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 205, nn. 110-111. Aureolo criticherà anche la *definitio* che Gerardo aveva assegnato all'«intuitiva notitia» dichiarandola «non bona» per l'esclusione della mediazione della specie e dell'«imago exemplaris» («non mediante specie et exemplari imagine»), cfr. *ibid.*, p. 206, n. 112; cfr. inoltre Gerardo da Bologna, *SDC*, pp. 278-285.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 210, n. 122, l. 3.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 210, n. 122, ll. 4-5.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 209, n. 121; cfr. inoltre *Reportatio*, fol. 4va: «illa [*sc.* notitia intuitiva] in hac vita non est sine sensitiva». Cfr. P. BOEHNER, *Notitia intuitiva of non existents*, 298-302.

<sup>425</sup> *Scriptum*, p. 210, nn. 122-124. La ragione metafisica della possibilità di una conoscenza astrattiva di Dio secondo Duns Scoto, Aureolo la individua nella distinzione non reale ma concettuale tra essenza ed esistenza in Dio: «quodcumque in quo differt conceptibiliter essentia ab esse potest cognosci abstractivae. Conceptus enim essentiae absque esse erit conceptus abstractivus. Sed in Deo essentia conceptibiliter differt ab esse, etsi non realiter; ergo videtur posse concipi abstractivae» (*Ibid.*, p. 181, n. 19).

<sup>426</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 210-211, nn. 125-127.

<sup>427</sup> Cfr. *ibid.*, p. 180, n. 16, pp. 190-191, n. 51; p. 192, n. 55; p. 211, n. 128.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 211, n. 128, l. 5; cfr. inoltre *ibid.*, pp. 211-212, nn. 128-130.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 212, n. 130.

<sup>430</sup> «Et hoc lumen est habitus theologicus» (*ibid.*, p. 189, n. 49, l. 157).

a «conoscere scientifiche» gli articoli di fede, perché allora negare, come abbiamo visto, che l'«habitus theologicus», e dunque la teologia, sia *scientia*? In altri termini, ammettere che l'abito teologico possa produrre una conoscenza scientifica, non equivale a farne per ciò stesso una scienza? La questione resta aperta, ma è sicuramente indicativo rilevare che, ormai alla fine del *Prologo* dello *Scriptum*, egli ammetterà: «theologia est scientia universalissima»<sup>431</sup>.

4. Argomentazioni analoghe sono rintracciabili nella *Reportatio*<sup>432</sup>. Chiedendosi «an notitia quae est possibilis haberi de Deo per scientificam inquisitionem – la sua possibilità era già stata dimostrata nel primo articolo della prima *quaestio*<sup>433</sup> – possit communicari viatori mediante aliqua nuda et clara notitia deitatis abstractiva tamen et quasi imaginaria»<sup>434</sup>, Aureolo fornisce di nuovo una *explicatio terminorum* circa «quid per notitiam abstractivam et imaginariam sit intelligendum»<sup>435</sup>, per precisare le differenze tra «notitia intuitiva» e «notitia abstractiva».

Qui critica anzitutto una prima opinione che distingue la «notitia intuitiva» e quella «abstractiva» semplicemente in base all'oggetto conosciuto («in ratione obiecti cogniti») – la prima riguarderebbe (*concernit*) cioè l'esistenza della *res*, la seconda soltanto la *quidditas*<sup>436</sup> –, mostrando invece che:

«abstractiva possit esse obiective de actualitate et presentialitate rei, quoniam astrologus, postquam certitudinaliter calculando invenit horam eclipsis futurae, si hora eclipsis sit in camera ipse habet certam notitiam de actualitate et praesentia eclipsis, unde dicit discipulo: “exi, videas eclipsim”, et sciet dicere “nunc incipit”, “nunc mediatur”, “nunc finitur”, et dicet universaliter quantitatem et motum lunae in zodiaco et locum, quae non possent esse nisi actualiter cognosceret praesentialitatem et actualitatem eclipsis, sed iste non habet intuitivam notitiam, cum non enim habet intuitivam quia illa in hac vita non est sine sensitiva, et potentia intuitiva non est scientifica per demonstrationem qualis est ista»<sup>437</sup>.

Anche qui l'Aureolo lo afferma chiaramente: la «notitia abstractiva» non astraе necessariamente dalla presenza di una data realtà.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 316, n. 92, ll. 3-4.

<sup>432</sup> Cfr. *Reportatio*, foll. 4rb-5vb.

<sup>433</sup> Cfr. *ibid.*, foll. 2ra-4rb.

<sup>434</sup> *Ibid.*, fol. 4rb.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> «[...] et ideo inquirendum est de specificis differentiis quibus intuitiva et abstractiva notitia distunguntur penes concernere actualitatem et presentialitatem et sive existentiam rei abstrahit et non concernere, quoniam intuitiva concernit, ista autem abstractiva non, sed abstrahit ab eis, sed in modo in quo notitia intuitiva concernit ista in ratione obiecti cogniti unde abstractiva attingit tantummodo quidditatem et essentiam obiective, abstrahendo ab esse sive fuisse et fore, intuitiva vero est obiectiva de actualitate et presentialitate rei» (*ibidem*).

<sup>437</sup> *Ibid.*, fol. 4va; il testo prosegue: «Item, demonstratio: quia [*add.* notitia abstractiva] generat notitiam non solum de rei quidditate, immo de existentia actuali huius particularis pro hoc tempore, sicut astrologus scit quod terra actualiter est rotunda quia medietas coeli semper apparet, similiter medicus per urinam quia febris actu ascendit vel est in statu vel descendit; sed nulla istarum notitiarum est intuitiva quia nec terra rotunda fertur actu aspectui astrologi, nec febris aspectui medici» (*ibidem*).

Una seconda posizione, che egli recensisce, ritiene piuttosto che la «notitia intuitiva» si occupi dell'attualità e dell'esistenza di una cosa «non tantum in ratione obiecti cogniti sed in ratione obiecti motivi»<sup>438</sup>. Si tratta chiaramente dell'opinione di Duns Scoto. Per parte sua, qui Aureolo obietta anzitutto che non è corretto affermare che una realtà in atto muova verso la «notitia intuitiva» di quella stessa realtà<sup>439</sup>; poi – come nello *Scriptum* – sostiene invece la possibilità di una «notitia intuitiva» «absque obiecto praesente» o «sine praesentia obiecti»<sup>440</sup>.

La medesima possibilità è infine ribadita anche esaminando una terza opinione<sup>441</sup>: «intuitiva potest esse de re absente... intuitiva potest separari a praesentia obiecti»<sup>442</sup>.

Ne consegue, dunque, che:

«istae duae notitiae, intuitiva et abstractiva, non differunt ex parte obiecti, sed ex parte modi cognoscendi, ita quod cum dicitur quod intuitiva est obiecti existentis et praesentis, hoc non debet intelligi obiective sed modaliter tamquam conditio se tenens ex parte notitiae. Est enim talis notitia praesentialis actualiva et exhibitiva praesentiae, non obiective sed modaliter»<sup>443</sup>.

Diverso è infatti attenersi all'oggetto o attenersi al modo in cui conosciamo questo stesso oggetto<sup>444</sup>. La differenza tra i due tipi di conoscenza non è vincolata all'oggetto, quanto invece al differente modo di conoscere lo stesso oggetto. Del resto, come si è visto nello *Scriptum*<sup>445</sup>, la stessa denominazione di *intuitiva* e *abstractiva* è attinta al piano della percezione sensibile: «nomina autem ista translata sunt a sensibus, quia intuitiva dicitur a sensibus exterioribus, abstractiva ab interioribus, et tamen istae potentiae non differunt ex parte obiecti quia quicquid video possum imaginari»<sup>446</sup>.

---

<sup>438</sup> *Ibidem*.

<sup>439</sup> «constat quod Deus de aliquibus secundum omnem opinionem habet notitiam intuitivam, quia notitia visionis, quia re posita actu non est dubium quod intuetur praesentialitatem eius; sed Deum non movetur a tali re ad illam notitiam» (*ibidem*).

<sup>440</sup> *Ibidem*.

<sup>441</sup> *Ibid.*, fol. 4vab.

<sup>442</sup> *Ibid.*, fol. 4vb.

<sup>443</sup> *Ibid.*, fol. 5ra.

<sup>444</sup> «Perspectivus enim dicit quod omne quod videt est rectum unde et quae sunt ante et quae post et quae a latere per speculum et quae videt per radium fractum, omnia videt recte et tamen alia non sunt situata recte» (*ibidem*).

<sup>445</sup> Cfr. *Scriptum*, pp. 204-205, nn. 104-109.

<sup>446</sup> *Reportatio*, fol. 5ra. Un'ulteriore precisazione circa i termini: «Notandum autem quod magis proprie diceretur notitia intellectiva duplex: una intuitiva alia imaginaria vel quasi imaginaria quam abstractiva, tunc quia haec transferuntur a visione et imaginatione sensitiva, tunc quia abstractio pertinet ad notitiam universalium quae fit per abstractionem, tunc quia Philosophus et Commentator utuntur hoc vocabulo "imaginari" per intellectum, non autem isto vocabulo [sc. abstractivo]» (*ibid.*, fol. 5rb).

Sempre sullo sfondo del confronto con la percezione sensibile, a un'obiezione che Aureolo stesso rivolge contro la sua *improbatio* a un'*opinio* tendente a negare la possibilità della «notitia intuitiva» senza la «praesentialitas rei» («[...] impossibile est quod sit visio et nihil videatur: esset enim visio sine obiecto, sed si res non sit praesens nihil videtur» (*ibid.*, 4va), egli risponde: «aliquid videtur quia praesentialitas rei, et cum dicis illa non est, concedo et ideo visio est falsa. Et cum dicis erit notitia sine obiecto, dico quod obiecti praesentia quaedam est in esse reali, quaedam in esse cognito et apparenti. Ista secunda requiritur, sed prima non requiritur nisi ad veram visionem» (*ibid.*, fol. 5ra).

Esattamente alla luce di questa distinzione «ex parte modi», Aureolo può concluderne:

«notitia abstractiva etsi sit praesentiae et actualis existentiae rei non est tamen notitia praesentialis, sed requirit absentiam rei nec est actuativa nec exhibitiva existentiae praesentis, sicut patet de astrologo qui in camera dicit eclipsim praesentem, non tamen cognoscit ut praesentem et praesentialiter. Intuitiva vero est praesentialis et absentis quia exhibet res praesentialiter in esse cognito dato quod sit falsum ut patet in experienciis suprapositis..... [...] ipsa [*sc.* intuitiva] est praesentialis, actuativa et praesentiae exhibitiva sive res sit praesens sive non. Abstractiva vero est notitia tendens absentem rem in rem quacumque praesentem, nec exhibitiva talis existentiae vel praesentiae rei. Ex quo patet quod intuitiva est clarior, perfectior et evidentior de praesentia rei quam abstractiva»<sup>447</sup>.

#### 4.3. Il fine della teologia (carattere speculativo o pratico dell'«habitus theologicus»)

Pietro Aureolo passa poi ad esaminare un altro tema classico della metodologia teologica, quello della qualità speculativa o pratica della teologia, che avvita, almeno in primissima battuta nello *Scriptum*, attorno al perno della causalità finale<sup>448</sup> – unico ammiccamento allo schema della quadruplici causalità –, sempre secondo un riferimento a quanto afferma il Maestro delle *Sentenze*:

«Et quia Magister hic innuit quod finis theologiae sit ecclesiam haereticorum subvertere et fidem defendere, eorum ora vaniloquia oppilando, idcirco de fine theologiae inquirendum occurrit»<sup>449</sup>.

1. Di là dall'analisi di «duodecim opiniones doctorum» – tra cui possiamo riconoscere in particolare quelle di Enrico di Gand, Enrico di Harclay, Duns Scoto, Goffredo di Fontaines, san Tommaso ed Egidio Romano<sup>450</sup>... e che di volta in volta definiscono la teologia «pure speculativa», «pure practica», «practica secundum quid, et simpliciter speculativa», «simpliciter practica et simpliciter speculativa», «affectiva et amativa» e «non practica» – che Aureolo sviluppa nel corso del primo articolo e che approfondisce lo «status questionis» abbozzato nelle prime righe della *quaestio*, ci limitiamo ad osservare che egli individua una quadruplici possibile combinazione relativamente alla coppia di termini speculativo/pratico:

«isti termini 'speculativo' et 'practicum' possunt quadruplici combinari in ordine ad aliquem habitum: Primo quidem ut sit pure speculativus; secundo vero ut sit pure practicus; tertio ut sit simul speculativus et practicus; quarto quoque ut nec sit speculativus nec practicus»<sup>451</sup>.

---

Sull'esse *apparens* si consulti inoltre: S. VANNI ROVIGHI, *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, II. Secoli XIII e XIV, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 275-282 e ID., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *ibid.*, pp. 283-298.

<sup>447</sup> *Reportatio*, fol. 5rab.

<sup>448</sup> Per quanto riguarda invece il tema della qualità speculativa o pratica di un *habitus* secondo la *Reportatio*, cfr. *ibid.*, foll. 9ra-12ra.

<sup>449</sup> *Scriptum*, p. 219, n. 5.

<sup>450</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 223-230, nn. 20-43.

<sup>451</sup> *Ibid.*, pp. 223-224, n. 20.

Si tratterà pertanto di assegnare correttamente l'abito teologico a una di queste quattro 'combinazioni'.

2. Decisamente più interessante ai fini della nostra indagine è però la spiegazione relativa alla nozione di *practicum* e ai criteri dell'attribuzione di 'speculativo' e 'pratico' a una scienza («quomodo se habet speculativum et practicum ad scientiam»<sup>452</sup>). L'articolo si configura in particolare come un'esposizione critica della posizione del Dottor Sottile.

Duns Scoto – rileva correttamente l'Aureolo – definisce 'pratico' relativamente a una *praxis*, ossia a una «operatio alterius potentiae ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, nata conformiter elici rationi rectae ad hoc quod sit recta»<sup>453</sup>. La volontà è precisamente quella facoltà, diversa dall'intelletto, di cui ogni operazione può essere considerata prassi<sup>454</sup>. Un riferimento all'intelletto risulterà in ogni caso imprescindibile, in quanto è in relazione ad esso che si prospetta il soddisfacimento di due condizioni: ossia la duplice relazione attitudinale che consiste nel rapporto di priorità dell'intellezione rispetto alla prassi e nella naturale conformità della prassi, nella sua rettitudine, rispetto all'intelletto<sup>455</sup>.

Tuttavia l'Aureolo, pur esprimendo un giudizio sostanzialmente positivo riguardo alla posizione di Duns Scoto sull'argomento<sup>456</sup>, si oppone anzitutto all'affermazione secondo cui la prassi sia un'operazione «alterius potentiae ab intellectu», ritenendo invece assolutamente possibile che un abito pratico possa riguardare un'operazione «intra intellectum»<sup>457</sup>. Nella *Reportatio*, come vedremo, considererà insufficiente anche il ricorso alla duplice relazione attitudinale per definire un abito pratico<sup>458</sup>, sottolineando invece l'esigenza di una relazione attuale («respectus activitatis»), in base all'autorità del Filosofo che definisce attiva la scienza pratica («vocat practicam scientiam activam»)<sup>459</sup>. Non concede poi che il semplice riferimento all'oggetto – pur necessario – basti a soddisfare l'esigenza della «ratio practici», e di conseguenza a fornire un criterio di distinzione tra pratico e

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 223, n. 19.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 231, n. 44. Cfr. DUNS SCOTUS, *Ordinatio, Prologus*, pars 5, qq. 1-2, n. 228.

<sup>454</sup> *Scriptum*, pp. 231-232, n. 46. Cfr. inoltre p. 232, n. 50, l. 51 e p. 233, n. 52.

<sup>455</sup> Ratio habitus practici “in duplice relatione aptitudinali consistit, videlicet in relatione prioritatis et naturalis conformitatis”. Et hoc patet ex definitione praxis superius assignata [*sc.* actus voluntatis], de prioritare quidem ex secunda conditione praxis, quae debet “naturaliter esse posterioris intellectione”; de conformitate vero, quia debet esse “nata elici conformiter intellectui recto” (*Scriptum*, p. 233, n. 54). Cfr. DUNS SCOTUS, *Ordinatio, Prologus*, pars 5, qq. 1-2, nn. 236-237 (ed. Vaticana, vol. I, pp. 161-162).

<sup>456</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 235, n. 58, l. 4.

<sup>457</sup> «[...] illud tamen quod dicitur praxim, a qua dicitur habitus practicus, esse operationem “alterius potentiae ab intellectu”, quasi nullius operationis intra intellectum manentis possit poni habitus practicus directivus, veritatem non continet ut videtur» (*ibid.*, p. 235, n. 58); «omnis habitus est vere et pure practicus, qui non solum habet pro fine actum quem elicit, immo et actum quem dirigit, ubicumque et in quacumque potentia sit actus ille directus» (*ibid.*, p. 237, n. 65).

<sup>458</sup> Cfr. *Reportatio*, fol. 10rb.

<sup>459</sup> *Ibid.*, fol. 10ra; «Philosophus I *Metaphysicae* vocat scientiam practicam “activam”» (*Scriptum*, p. 237 n. 66, ll. 8-9). Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* 2, 993b 21.

speculativo nella loro attribuzione a un *habitus*<sup>460</sup>; infatti: «practica vel speculativa ratio non competit habitui ex obiecto solo, sed ex obiecto relato ad talem scientem, quia habeat posse agere et fabricare obiectum»<sup>461</sup>. E ritiene infine – a differenza del Sottile – che le nozioni di pratico e speculativo costituiscano differenze essenziali in base alle quali distinguere le varie scienze<sup>462</sup>.

3. Di là da queste divergenze, per l'Aureolo, come per Duns Scoto<sup>463</sup>, la teologia non può che essere un «habitus practicus mere»<sup>464</sup>. Ciò risulta, da un lato, «a priori», ossia in virtù dell'oggetto in ordine al conoscente: è puramente pratico l'abito che riguarda un oggetto attingibile da un conoscente – il riferimento dell'oggetto al conoscente avviene secondo l'operabilità dell'oggetto stesso, ossia alla sua attingibilità da parte del conoscente mediante prassi<sup>465</sup> –, attraverso operazioni e atti più nobili rispetto all'atto proprio di quello stesso abito<sup>466</sup>. Se, infatti, nel caso della medicina, è preferibile per l'uomo «habere salutem et esse sanum quam scire sanitatem et esse aegrotum», così anche nel caso dell'abito teologico, che

«habet pro obiecto Deum, quod est a nobis attingibile excellentioribus operationibus, per nobiliores actus, quam sit intelligere creditiva intellectione ex puris naturalibus habita in hac vita; nobilior enim attingitur Deus, si sibi adhaeretur per fidem et in eum assurgatur per spem, et diligatur per caritatem, et si eius oboediatur conciliis et praeceptis, quam si hoc modo nubilose credibilia exponuntur»<sup>467</sup>.

In altri termini, è obiettivamente preferibile credere in Dio, sperare in lui, amarlo e obbedirgli piuttosto che chiarire o esporre in modo nebuloso verità a suo riguardo (*credibilia*), benché questi costituiscano gli atti propri dell'abito teologico. Tuttavia, tale criterio per determinare la natura pratica di un *habitus*, appare, a nostro avviso, decisamente estrinseco.

Dall'altro lato, la 'praticità' della teologia risulta anche «a posteriori», ossia in virtù del suo fine: è puramente pratico l'abito che non solo ha come fine l'atto che esso stesso

---

<sup>460</sup> «[...] obiectum non sufficit ad conferendum habitui speculativam vel practicam rationem» (*Scriptum*, p. 240, n. 75, ll. 21-23).

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 240, n. 76. Nella *Reportatio*, dopo aver ammesso l'opinione secondo la quale un *habitus* è detto *practicus* in base al fine, ma precisando che si debba intendere per fine solo l'«actus interior» o «intrinsecus» (cfr. *Reportatio*, fol. 11ra), obietta alla sufficienza dell'opinione che ritiene pratico un abito in base all'oggetto (cfr. *ibid.*, fol. 11ra-11rb), ribadendo l'importanza del riferimento (*respectus*) dell'oggetto «ad habentem habitum» (*ibid.*, fol. 11rb).

<sup>462</sup> *Scriptum*, p. 241, nn. 77-81; cfr. *Reportatio*, fol. 11rb-11va. Per il riferimento a Duns Scoto, cfr. *Ordinatio, Prologus*, pars 5, qq. 1-2, n. 238 (ed. Vaticana, vol. I, p. 163).

<sup>463</sup> Cfr. *ibid.*, nn. 314-344 (ed. Vaticana, vol. I, pp. 207-224).

<sup>464</sup> *Scriptum*, p. 243, n. 82, l. 4.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 243, n. 82, ll. 9-11.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 243, n. 82, ll. 6-9.

<sup>467</sup> *Ibidem*.

compie («quem elicit»), ma anche l'atto che esso dirige («quem dirigit»)<sup>468</sup>, di là dalla potenza da cui quell'atto dipende. Ora, l'abito teologico

«non habet proprie actum quem elicit, immo actum quem dirigit, qui est credere, secundum Augustinum XIV De Trinitate. Per istum namque habitum fides “defenditur” et redditur stabilis contra incredulos, “reboratur” et redditur delectabilis quantum ad pios, “gignitur” et redditur capabilis quantum ad dubios. Iste autem actus credendi elicitur ab habitu fidei, et non ab isto habitu»<sup>469</sup>.

Pertanto, l'abito teologico, pur occupandosi dell'atto di fede («credere», «actus credendi»), non lo compie egli stesso, esso non si confonde cioè con l'«habitus fidei»; suo compito è piuttosto un «dirigere», che si concretizza nel «defendere», «reddere stabilis», «reborare», «reddere delectabilis», «gignere», «reddere capabilis» e nell'«exponere», o «declarare», le verità di fede<sup>470</sup>.

Abbiamo così circoscritto, ancora una volta e sempre più precisamente, l'ambito e la competenza della teologia, o dell'abito teologico, che, per quanto sia propriamente un abito dichiarativo<sup>471</sup> delle realtà credute (*credibilia*), è comunque ordinato a un «diligere»<sup>472</sup>.

Ma importa ancora rilevare che l'Aureolo, dopo aver collocato l'abito teologico nell'intelletto speculativo e nell'anima contemplativa<sup>473</sup>, dove risiede la sapienza e la scienza secondo Aristotele<sup>474</sup>, ritiene questo abito più nobile di qualunque abito speculativo («non obstante quod practicus, nobilior est quocumque habitu speculativo humanitus adinvento»<sup>475</sup>), in quanto le sue operazioni sono più 'degne' dello stesso *speculari*, infatti: «constat quod Deum diligere, in Deum credere et sperare, nobilior est quam credibilia declarare. Ergo nobilior erit theologicus habitus si non sistat in solo declarare tamquam speculativus, sed extendatur tamquam practicus dirigendo ad huiusmodi actus»<sup>476</sup>.

La qualità pratica dell'abito teologico, dunque, non ne pregiudica affatto la 'nobiltà', ma la superiorità di quest'ultimo rispetto a un abito speculativo è data non perché sia «declarativus credibilium» ma precisamente in quanto «ordinatur ad diligere» e a «Deum diligere».

<sup>468</sup> *Elicere* indica il rapporto che si istituisce tra un abito e il suo atto; *dirigere*, invece, quello che si può stabilire tra un abito e l'atto di un altro abito. Di qui la differenza tra «actus exterior directus» e «actus interior elicitus», cfr. *Reportatio*, fol. 11ra.

<sup>469</sup> *Scriptum*, pp. 243-244, n. 84.

<sup>470</sup> «quamvis iste habitus extendatur ad dirigendum quatuor actus, videlicet credere, sperare, diligere et virtuose vivere secundum omnem virtutem [...], nihilominus credere immediatius dirigitur per istum habitum, cum sit habitus credibilium declarativus; finalius tamen et magis ultimate, ordinatur ad diligere, sicut et fides ordinatur ad caritatem» (*Scriptum*, p. 244, n. 85).

<sup>471</sup> Riguardo alla sua stessa unità formale: «theologia non est nisi unus habitus, prout proprie dicitur, et ille est declarativus» (*Scriptum*, p. 283, n. 104). Altrove, pur ribadendone l'unità, Aureolo è propenso ad attribuire anche un abito deduttivo alla teologia: «habitus theologicus non solum continet habitum declarativum et defensivum sed deductivum» (*Reportatio*, fol. 9va).

<sup>472</sup> Per quanto riguarda la qualità 'affettiva' dell'«habitus practicus» cfr. *ibid.*, fol. 10rb.

<sup>473</sup> Cfr. *Scriptum*, pp. 244-245, nn. 86-88 e *Reportatio*, fol. 12ra.

<sup>474</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 3, 1139b 14-36 e *ibid.*, 7, 1141a 9-1141b 9.

<sup>475</sup> *Scriptum*, p. 246, n. 89

<sup>476</sup> *Ibidem*.

4. Pur collegando al tema del fine, come già lo *Scriptum*, la trattazione più specificamente connessa all'attribuzione alla teologia della qualifica di speculativa o pratica<sup>477</sup>, la *Reportatio* articola diversamente l'argomentazione<sup>478</sup> impreziosendola di interessanti precisazioni.

Anche qui l'Aureolo si domanda anzitutto quale sia la ragione in base alla quale si definisce la nozione di *practicus*, cioè se sia determinato da un punto di vista formale e intrinseco («denominazione formali et intrinseca») oppure estrinseco («extrinseca denominatione»). Secondo il Maestro francescano, la questione trova il suo innesco nel fatto che comunemente un abito si definisce pratico per denominazione estrinseca («extrinsece», «denominazione extrinseca», «a praxi»), ossia non in quanto esso è essenzialmente attivo e operativo; ciò che costituisce a suo dire un indebito allontanamento dal pensiero di Aristotele («... quod iudicio meo, deviat a Philosopho»)<sup>479</sup> e la causa di ogni errore di prospettiva a tale riguardo.

Su questo punto la posizione dell'Aureolo è chiara:

«aliquis actus intellectus habet vere et proprie rationem principii activi», ne consegue, pertanto: «quod habitus dicuntur practici a ratione intrinsecae activitatis principii activi, unde dicuntur practici a practicando, non ab aliqua extrinseca operatione»<sup>480</sup>.

Anche perché:

«Philosophus sexto Metaphysicae et primo vocat practicam scientiam activam, similiter et Commentator; non autem utuntur hoc nomine practica sed habitus dicitur activus ab agere et ab activitate intrinseca non ab operatione»<sup>481</sup>.

Ne consegue – avverte l'Aureolo – che occorre precisare anche la definizione di «habitus speculativus», questo infatti non è vincolato alla sola speculazione, come sostiene invece la sentenza comune, ma è speculativo quell'abito il cui atto non possiede alcuna «ratio activitatis» ultra rationem speculativi<sup>482</sup>.

---

<sup>477</sup> «Postquam quaesitum est de forma istius scientiae restat nunc quaerere de fine» (*Reportatio*, fol. 9va).

<sup>478</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>479</sup> Cfr. *ibidem*, fol. 9vb.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *Ibidem*, fol. 10ra.

<sup>482</sup> «Ex quo dico consequenter quod habitus speculativus non est ille qui se extendit ad solam speculationem sicut communiter dicitur, sed dico quod speculativus non est ille qui se extendit intrinsece, dicitur speculativus ut sic sint quidam habitus quorum actus non habent tantum rationem speculativi intrinsece sed cum hoc habent rationem activitatis, quidam autem qui nullam habent rationem activitatis ultra rationem speculativi» (*ibidem*, fol. 10rab). Questa «ratio activitatis», d'altra parte, che un abito pratico possiede, abilita questo stesso abito a causare l'affezione, per cui: «praeter habitum speculativum et practicum invenire habitum affectivum est irrationale et impossibile, habitus enim dicitur affectivus quia causat affectionem, sed habitus qui causat habet rationem activitatis, talis autem dicitur practicus, ergo affectivus est practicus et species practici; dividere igitur affectivum contra practicum est dividere speciem contra genus, sicut si dividatur animal contra hominem et artem contra lanificium» (*ibidem*, fol. 10rb).



Ma la critica rivolta alla definizione di *practicus* «ab extrinseco, scilicet praxi, quam ponit actum alterius potentiae ab intellectu»<sup>483</sup>, lo conduce inoltre, come conseguenza immediata, a contestare a Duns Scoto che: «ratio practici non videtur consistere in duplici relatione habituali ad praxim, scilicet in prioritare et conformitate»<sup>484</sup>.

D'altra parte, a quella prima critica nei confronti del Sottile, ne seguiranno altre. Dopo aver infatti precisato come debba essere intesa la «ratio directivi» di un abito pratico, ossia in quanto esso è direttivo di tutto l'agente mentre lo costituisce nell'essere potenziale («constituit totum suppositum agens in esse primo potestativo determinato respectu formae specificae determinate») <sup>485</sup>, nega che la qualifica di pratico sia attribuibile al solo abito direttivo di un'operazione diversa da quella dell'intelletto; ora, se «diffinitio practici consistit in activitate intrinseca formali [...], igitur et illa diffinitio convenit habitui respectu operationis intellectus vel alterius potentiae, igitur talis habitus poterit esse practicus non obstante quod sit respectu operationis intellectus vel alterius potentiae. [...] opinio Philosophi imaginatur quod habitus dicitur practicus ab activitate intrinsece respectu cuiuscumque habet istam activitatem»<sup>486</sup>.

Ne conclude, infine:

«habitus cuius actus non solum est speculativus sed habet rationem activitatis modo dicto [...] est activus respectu cuiuscumque materiae sive respectu operationis intellectus sive alterius potentiae se extendat»<sup>487</sup>.

Tale attività intrinseca formale dell'abito pratico viene poi tratteggiata con precisi colpi di pennello, in questi termini:

«scientia illa est activa et practica vere quae non solum considerat veritates circa suum obiectum sed fabricat suum ipsum obiectum; propter enim istam rationem dicitur astrologus speculativus, quia licet consideret veritates circa motus astrorum, non tamen facit eam. Alchimista autem dicitur practicus quia non solum considerat veritates circa obiectum, circa principia circa aurum, sed facit aurum, sicut etiam medicus dicitur practicus quia non solum considerat sed facit sanitatem. Sed rethorica est huiusmodi»<sup>488</sup>.

Proseguendo per successive approssimazioni nell'indagine verso l'attribuzione della qualità pratica all'abito teologico, dopo aver circoscritto con precisione la definizione di *practicus*, Aureolo ha occasione di stabilire se una scienza sia definita pratica in base all'oggetto o al fine. Egli, da un lato, acconsente all'opinione che ritiene il fine ciò in base a cui un abito possa dirsi pratico («opinio de fine est vera»), ma soltanto qualora si assuma il termine *finis* nell'accezione di «actus interior elicitem per habitum», e non invece «actus exterius directus ab habitus»<sup>489</sup>. Quanto alla sufficienza dell'oggetto come criterio per la

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, fol. 10va.

<sup>484</sup> *Ibid.*, fol. 10rb.

<sup>485</sup> *Ibid.*, fol. 10va.

<sup>486</sup> *Ibid.*, fol. 10vb.

<sup>487</sup> *Ibid.*, fol. 11ra.

<sup>488</sup> *Ibid.*, fol. 10vb.

<sup>489</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 11ra.

connotazione di un abito in quanto pratico, egli si trova di nuovo in parziale disaccordo con la soluzione prospettata da Duns Scoto:

«De obiecto autem est una opinio quod sufficiet ad hoc quod habitus dicatur practicus sed non videtur mihi quod sufficiat obiectum ad hoc quod habitus dicatur extrinsece sufficienter practicus, quoniam si obiectum daret sufficientem habitui rationem practici tunc habitus de eodem obiecto sub eadem ratione esset practicus. [...] sed est falsum»<sup>490</sup>.

Aureolo ritiene, infatti, una causa estrinseca non sufficiente a determinare la qualità pratica di un abito e – come già nello *Scriptum*<sup>491</sup>, anche se meno dettagliatamente – richiamerà l'esigenza di precisare tale ricorso all'oggetto in base alla sua relazione al conoscente («ad habentem habitum»):

«Dico igitur quod obiectum nullo modo est intrinseca ratio quare habitus sit practicus nec etiam extrinseca sufficiens, bene enim facit ad hoc sed non precise obiectum quicquid quod facit precise est illud enim non absolute sed ut comparatur ad habentem habitum respectu illius obiecti»<sup>492</sup>.

Per quanto abbia già ampiamente indicato quale sia la soluzione per la quale propenderà, Aureolo non ha di fatto ancora esplicitamente determinato la questione «utrum habitus theologiae sit speculativus vel practicus»<sup>493</sup>. Egli procede per gradi. Per prima cosa, si rifiuta di ammettere che l'abito teologico riguardi anzitutto (*primo*) la virtù teologale della carità, e, precisando che esso riguarda invece l'atto di fede («quae est adhaerere formaliter»)<sup>494</sup>, ha occasione di rilevare come, esattamente per questa ragione, la teologia possa definirsi *sapientia*: «ex hoc enim ipsa dicitur sapientia quantum ad illam partem quae est intellectus non adhaesivus sed defensivus et declarativus»<sup>495</sup>.

Quanto invece all'attribuzione all'abito teologico del carattere speculativo o pratico, Aureolo individua nel principio in base a cui l'abito sia definito pratico «extrinseca denominatione» la radice delle «innumerabiles opiniones» al riguardo.

«Sed ego dico: ad hoc adduco talem rationem actus [*sc.* practici]: qui non solum considerat veritates circa subiectum suum sed agit eas, ille est activus. Sed theologicus est huiusmodi: non enim solum

---

<sup>490</sup> *Ibid.*, 11rab.

<sup>491</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 240, n. 76.

<sup>492</sup> *Reportatio*, fol. 11rb.

<sup>493</sup> *Ibid.*, fol. 11va.

<sup>494</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>495</sup> «Probatio: quia habitus practicus non attingit actum virtutis nisi mediante actu suo, sed theologia nostra immediate exercet actum suum circa credere et adhaerere ex hoc enim ipsa dicitur sapientia quantum ad illam partem quae est intellectus non adhaesivus sed defensivus et declarativus qualis quidem est habitus qui acquiritur ex tertio, quarto et quinto Metaphysicae. Est autem theologia habitus defensivus et declarativus respectu credere sive adhaerere, sed sustinere et declarare articulos et quae sequuntur ex articulis, non quidem ut adhaereat quia adhaeret fide vel opinione ut dictum est et licet sit deductivus tamen in fine deductionis actus suus est aliud quam sustinuisse et declarasse quod erat sustinendum et credendum et addo quod actum caritatis vel spei nullo modo habet sustinere vel declarare primo immediate nisi in quantum cadunt et continentur sub actui fidei sicut quaedam credenda qua propter actus fidei est in quantum primo et immediate tendit theologiae per actum suum» (*ibid.*, fol. 11vb).

considerat sustentationem, defensiones, declarationes circa actum fidei, sed agit eas ad modum qui actor non solum considerat circa orationem pervasivam conditiones et proprietates, sed agit eas; sic etiam dialecticus, et propter quod ponuntur activi. Igitur iste habitus est practicus sive activus, unde sicut dialecticus est habitus disputativus et defensivus et declarativus principiorum scientiarum ad opinionem, sic theologus est declarativus et defensivus principiorum habitus fidei propter adherere per fidem»<sup>496</sup>.

Ora, la teologia in ciò partecipa della sapienza, nell'essere cioè un abito difensivo e dichiarativo, la sapienza infatti relativamente alla sua parte nella quale è intelletto dichiarativo dei principi, è pratica. Pertanto, essere sapienza, lungi dal costituire un'obiezione al carattere pratico della teologia, si rivela una ragione perché la teologia sia pratica; e in quanto tale, Aureolo la colloca nell'intelletto contemplativo o speculativo<sup>497</sup>, secondo la divisione aristotelica dell'anima razionale in contemplativa e conciliativa<sup>498</sup>.

#### 4.4. L'unità dell'«habitus theologicus»

1. L'espressione «uno “brevi volumine?”» – sempre in riferimento al *Liber Sententiarum*, in cui sono recensite le «Patrum sententias... debitis testimoniis comprobatas»<sup>499</sup> – fornisce, per così dire, l'occasione all'Aureolo di trattare – nello *Scriptum* – dell'unità dell'«habitus theologicus»<sup>500</sup>, alla quale è dedicata la «quaestio quarta» («Utrum habitus ex theologico studio acquisitus sit unus vel plures»)<sup>501</sup>.

Ora, si noterà come mentre nello *Scriptum* il tema dell'unità sia svincolato rispetto a quello del soggetto, il che sembrerebbe per ciò stesso implicare se non la negazione dell'ascrizione dell'unità scientifica della teologia all'unità/unicità del soggetto, quantomeno un'alternativa alla posizione fondata sull'affermazione di Aristotele: «è una la scienza di un solo genere»; nella *Reportatio* – come vedremo – le due tematiche saranno invece esplicitamente collegate. Accosteremo il problema dell'unità dell'abito teologico esaminando ora il testo dello *Scriptum*.

2. La questione è istruita come sempre a partire dal vaglio delle opinioni di vari *doctores*, ma di là dalla loro esposizione, a noi importa prendere in esame, in relazione all'argomento dell'unità della teologia, le precisazioni che l'Aureolo sviluppa in ordine alla determinazione di cosa sia, da un punto di vista formale, un *habitus scientificus*.

---

<sup>496</sup> *Ibidem*; cfr. inoltre *ibid.*, fol. 10vb: «scientia illa [...] non solum considerat veritates circa suum obiectum sed fabricat ipsum obiectum».

<sup>497</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 12ra.

<sup>498</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* VI, 1, 1139a 11-12.

<sup>499</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 250, n. 1, ll. 12-13.

<sup>500</sup> Cfr. *ibid.*, p. 250, n. 2, ll. 3-6.

<sup>501</sup> Si è osservato come «between the time of Thomas Aquinas and that of William of Ockham, a radical change took place in the philosophical notion of a science and of the unity of a science», e che «it was perhaps Peter Auriol [...] who most directly influenced Ockham's notion of the unity of a science» (P. V. SPADE, *The Unity of a Science according to Peter Auriol*, «Franciscan Studies» 32 (1972), 202-217, qui 203 e 205).

Dopo aver escluso l'identità tra *scientia* e *species* e tra *scientia* e «ordo»/«ordinatio specierum existens in intellectu»<sup>502</sup>, egli rileva la differenza tra scienza e memoria («memorari non est scire, nec memoria scientia»<sup>503</sup>): il ricordare (*memorari*), infatti, è un atto riflesso, mentre il conoscere (*scire*) cade immediatamente sull'oggetto: «non enim scimus nos intellexisse quia hoc est, sed scimus quia hoc est». D'altronde, se è possibile ricordare perfettamente tutta la dimostrazione e abbracciare con la memoria l'intera argomentazione sillogistica, si può parlare tuttavia propriamente di conoscenza scientifica solo relativamente alle conclusioni:

«recordamur namque de tota demonstratione; certum est autem, quod scire est tantum de conclusione. Et per idem patet quod scientia non est habitus qua intellectus promptus sit ad demonstrandum et discernendum»<sup>504</sup>.

3. Per quanto Aureolo abbia ben chiara la difficoltà di circoscrivere il concetto di scienza («quid ergo sit scientia in anima difficile est videre»<sup>505</sup>), egli ne fornisce nondimeno una definizione a partire dalla determinazione degli atti che vi concorrono – in quanto essa è *habitus* –, dal momento che «actus ducunt in notitiam habitus»<sup>506</sup>: «omnis actus generat habitum conformem in potentia secundum Philosophum II *Ethicorum*»<sup>507</sup>.

A questo proposito il maestro francescano individua nell'intelletto tre atti, tre semplici intellezioni<sup>508</sup> di diversa natura: c'è un *actus* «simplex et obiective», immediatamente relativo all'oggetto, ossia a un termine in quanto opposto a una preposizione<sup>509</sup>; un atto che è invece relativo a una verità complessa come ciò che possiede la propria ragione formale nella quale si dà la conoscenza dei termini stessi<sup>510</sup>. Questo secondo atto rivela (*arguit*) l'esistenza nell'intelletto di un «habitus principiorum»<sup>511</sup>. Un terzo atto, infine, relativo a una verità complessa ma che possiede la ragione formale nella quale si dà un'altra verità complessa, indica l'esistenza di un abito durevole (*inmansivum*) che determina l'intelletto alla comprensione della verità della conclusione a partire dalla verità dei principi:

«tertius [actus] exigit habitum determinantem intellectum ad veritatem conclusionis ex veritate principii, ut secundum hoc scientia sit aliquid, quo intellectus determinetur ad intellectionem simplicem, cadentem super veritatem aliquam propter aliam primam veritatem, aliud a demonstratione memoriter retenta inmansivum in intellectum»<sup>512</sup>.

<sup>502</sup> L'opinione è ascritta a Bernardo di Alvernia (o di Chiaromonte), di cui Aureolo aveva già fornito poco prima l'*improbatio*, cfr. *Scriptum*, pp. 260-261.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 262, n. 40, l. 12.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 262, n. 41.

<sup>506</sup> *Ibid.*, l. 22.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 266, n. 50. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* 2, 1, 1103b 6-8.

<sup>508</sup> «Unusquisque autem istorum trium actuum est quidem simplex intellectio realiter et formaliter» (*Scriptum*, p. 262, n. 41).

<sup>509</sup> Cfr. P. V. SPADE, *The Unity of a Science*, 210.

<sup>510</sup> *Scriptum*, p. 262, n. 41.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 263, n. 41.

<sup>512</sup> *Ibidem*.

Questo abito durevole altro non è che l'«habitus scientificus».

Di qui Aureolo ricava alcune osservazioni sintetiche. Anzitutto, dopo aver rilevato, come abbiamo visto, che soltanto la «veritas conclusionis» può essere conosciuta *scientificè*, ribadisce l'importanza dei principi:

«intellectio non cadit super veritatem conclusionis, nisi quatenus cadit super veritatem principii. [...]. Veritas et cognoscibilitas est in conclusione ex cognoscibilitate principii»<sup>513</sup>.

E ancora:

«impossibile est quod [intellectus] feratur in veritatem conclusionis [...], nisi ex aliqua causa istius veritatis existente extra conclusionem; illa autem est veritas principii. Et confirmatur quoniam scire aliquid non est nisi cognoscere quoniam hoc est; [...] scire non est nisi ex causa»<sup>514</sup>.

D'altra parte, attribuendo ai principi lo statuto di causa rispetto alla conclusione/effetto, sottoscrive l'assunto aristotelico secondo cui «scire est per causas cognoscere»<sup>515</sup>.

Sempre sullo sfondo di questa analogia con la relazione causale, la connessione tra principi e conclusione è ulteriormente ripresa: l'intellezione – «unica et simplex»<sup>516</sup> – include simultaneamente sia la verità dei principi sia quella della conclusione («actus sciendi simul transit super veritatem principii et conclusionis»<sup>517</sup>, «scire cadit simul super utramque veritatem principii et conclusionis»<sup>518</sup>):

«ille actus quo cognoscitur quod hoc est propter hoc, vel quod hoc est causa quod insit hoc, transit simul super utrumque, super illud scilicet quod est causa, et cuius est causa. Sed actus qui est scire, est nosse quod hoc est propter hoc, vel quod hoc sit causa quod sit hoc, ut patet per definitionem quam ponit Philosophus de scire I *Physicorum* et I *Posteriorum*; et patet etiam quoniam nosse quod hoc est simpliciter et ex se non est scire, sed principium intelligere»<sup>519</sup>.

Sulla scorta di un confronto con la volontà<sup>520</sup>, coglie inoltre una certa determinazione esercitata sull'intelletto che lo conduce alla conclusione corretta: «in intellectu est aliquid, quo determinatur ad istam conclusionem»<sup>521</sup>. Esclude altresì che questo «aliquid» possa essere identificato con la dimostrazione «memoriter retenta»<sup>522</sup>; e ne sottolinea, infine, il

---

<sup>513</sup> *Scriptum*, p. 263, n. 42.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 264, n. 44.

<sup>515</sup> Cfr. ARISTOTELES, I *Physicorum*, c. 1, 184a 10-15 (AL VII, 1.2, p. 7,1 3-7).

<sup>516</sup> *Scriptum*, p. 264, n. 45, l. 92.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 265, n. 46, ll. 110-111.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 265, n. 47, ll. 116-117.

<sup>519</sup> *Ibid.*, pp. 264-265, n. 46.

<sup>520</sup> «sicut se habet voluntas ad eligere, sic intellectus ad huiusmodi scire; sed voluntas indiget aliquo inclinante ipsam ad rectam electionem, ut Philosophus dicit in VI *Ethicorum*. Ergo, intellectus similiter indigebit» (*ibid.*, p. 265, n. 49). Cfr. inoltre *ibid.*, pp. 262-263, n. 41.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 265, n. 48.

<sup>522</sup> *Ibid.*, n. 50.

carattere permanente: «scientia est habitus mansivus et veridicus»<sup>523</sup>, «scientia est habitus de difficili mobilis»<sup>524</sup>.

4. Circoscritta così la nozione di «habitus scientificus», l'Aureolo può ultimamente chiarirne ogni aspetto relativo alla sua unità/unicità.

Egli precisa subito che si tratta qui in certo modo di un'unità dell'intero: «unitas huiusmodi est cuiusmodi totalitatis»<sup>525</sup>; poi che esiste un modo proprio e uno improprio di riferirsi al termine *scientia*: le dimostrazioni imparare a memoria, che pur causano la conoscenza della conclusione e, dunque, quell'abito («habitus congregativus conclusionis»<sup>526</sup>), il cui atto consiste nel conoscere e comprendere la verità della conclusione dalla verità del principio, è sì scienza (*improprie*), ma intesa «large loquendo»<sup>527</sup>: è cioè l'abito della deduzione e non della conclusione, non generato «ex demonstratione», ma dalla dimostrazione imparata a memoria<sup>528</sup>.

Infine, precisa che la scienza propriamente detta (*proprie*), che coincide con l'abito cognitivo di tutte le conclusioni di una scienza («habitus cognitivus omnium conclusionum unius scientiae»<sup>529</sup>), il cui atto sono le intellezioni che riguardano le verità di tutte le conclusioni, ha appunto l'unità della totalità e di una sola forma («cuiusdam totalitatis et unius formae»<sup>530</sup>). Quest'unica forma è la «connexio omnium partialium habituum»<sup>531</sup>. Vale a dire: la scienza è essa stessa un *habitus*, non una semplice somma degli abiti delle conclusioni.

Così posta, in generale, l'unità di un abito scientifico, passa poi a determinare, nello specifico, quella dell'abito teologico. Anzitutto sottolinea, ancora come premessa, che l'unità di ogni abito scientifico dipende (*sumitur*) dall'unico modo specifico di conoscere («uno modo specifico cognoscendi, et modo sciendi eiusdem rationis»<sup>532</sup>); e la teologia sembra rispondere a questo requisito<sup>533</sup>:

«unitas numeralis scientiae in anima non est, nisi unitas cuiusdam integri luminis cognitivi respectu veritatum, quae habent rationem unius cognoscibilis integri et perfecti, sub uno modo specifico cognoscendi et sub una propria logica»<sup>534</sup>.

Ne consegue, pertanto, che la *theologia* è «unus habitus»<sup>535</sup>:

---

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 266, n. 53.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 267, n. 53.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 267, n. 54.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 268, n. 55, l. 25.

<sup>527</sup> *Ibidem.*

<sup>528</sup> *Ibidem.*

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 268, n. 56, ll. 42-43.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 268, n. 56.

<sup>531</sup> *Ibid.*, l. 47.

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 276, n. 82.

<sup>533</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 276-279, nn. 83-88.

<sup>534</sup>

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 279, n. 89, l. 18-19.

«Ille namque habitus unis est, qui habet uniformem modum et rationis unius in sumendo principia et in deducendo conclusiones, et qui habet connexionem [...]. Sed habitus theologicus est huiusmodi. [...] omnino unus numeraliter et specificè in uno intellecto»<sup>536</sup>.

Un abito dichiarativo che, secondo le sue necessità, si avvale di altri *habitus*, nell'indagine di alcune verità che i filosofi non hanno conosciuto:

«theologia non est nisi unus habitus, prout proprie dicitur, et ille est declarativus. Sed sicut contingit in scientiis philosophicis quod immiscentur eis opiniones et multae conclusiones propriae aliarum scientiarum [...]; sic nostrae theologiae declarativo habitui non est inconueniens habitum opinionis, et habitum metaphysicae, aut physicae, quoad aliquas conclusiones connecti, quae alibi non sunt positae nec a philosophis adinventae. Sed quia necessitas istius habitus coegit intellectum ad perscrutationem illarum, ideo appropriantur isti habitui [...]. Sic igitur theologia formaliter quidem est unus habitus, per connexionem vero est plures»<sup>537</sup>.

5. Se nello *Scriptum* abbiamo rilevato almeno superficialmente uno sganciamento del tema dell'unità rispetto a quello del soggetto, nella *Reportatio* Aureolo collega esplicitamente le due tematiche: «Postquam quaesitum est de habitu theologico quantum ad formam, et similiter quantum ad finem, nunc tertio restat quaerere de ipso quantum ad unitatem et eius subiectum»<sup>538</sup>.

Assumendo come punto fermo («omnes conveniunt in hoc...»<sup>539</sup>) che una scienza abbia un soggetto sotto una precisa ragione formale («scientia una habet unum subiectum sub una ratione formale»<sup>540</sup>) – è il recupero dell'asserto «è una la scienza di un solo genere» –, individua l'unità di una scienza nell'unità stessa della ragione formale del suo soggetto/oggetto («unitas habitus sumitur ex ratione formali obiecti»<sup>541</sup>), esplicitando ancora di più il legame tra unità e soggetto di una scienza.

La difficoltà sorge però quando si tratta di determinare quale tipo di unità attribuire a questa ragione formale oggettiva, in ciò consiste il «punctus quaestionis». Non può trattarsi, infatti, dell'unità del genere, e nemmeno di quella della specie, né dell'unità che appartiene all'*ens*<sup>542</sup>; secondo l'Aureolo, la ragione formale di un soggetto dipende invece dalla sua appropriazione di un solo modo di conoscibilità: «formalis ratio unius subiecti scibilis consistit in appropriatione unius modi scibilitatis»<sup>543</sup>. Ora, non una qualunque ragione di unità del soggetto rende una la scienza, ma quella che si appropria un modo di conoscibilità distinto da ogni altro modo:

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, pp. 279-280, n. 89.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 283-284, n. 104.

<sup>538</sup> *Reportatio*, fol. 12ra. Affronteremo il tema del soggetto della teologia nel seguente paragrafo.

<sup>539</sup> *Ibid.*, fol. 12rb.

<sup>540</sup> *Ibidem.*

<sup>541</sup> *Ibidem.*

<sup>542</sup> Cfr. *Reportatio*, fol. 12rb.

<sup>543</sup> Cfr. *ibidem.*

«non quaecumque ratio unitatis subiecti scibilis facit quod scientia sit una, sed ratio in subiecto quae est approprians aliquem modum scibilitatis distinctum ab omni alio modo; talis ratio unitatis [...] facit quod scientia sit una per unum modum sciendi correspondentem illi scibilitati»<sup>544</sup>.

Per questo motivo non può costituire un'obiezione alla sua unità la molteplicità delle ragioni specifiche degli oggetti che essa considera:

«Dico igitur quod ratio unius scientiae est talis quod licet aspiciat multas rationes specificas obiectivas, tamen illae rationes obiectivae in suis propriis veritatibus et suarum partium determinant sibi scibilitatis specificum, et scientia totalis habet unum modum specificum sciendi correspondentem»<sup>545</sup>.

D'altra parte, in ciò consiste non soltanto il criterio dell'unità/unicità di una scienza, ma anche la ragione della reciproca distinzione tra le scienze<sup>546</sup>.

Sullo sfondo di questi rilievi, Aureolo passa poi a considerare nello specifico l'unità/unicità dell'abito teologico. Dopo aver istruito la questione menzionando, da un lato, la duplice qualità che si riconosce alla teologia, secondo cui «theologia est scientia et sapientia»<sup>547</sup>, e dall'altro la constatazione secondo la quale Agostino si riferisce alla teologia come a un solo abito («de uno habitu») <sup>548</sup>, Aureolo enumera quattro aspetti che costituiscono un'obiezione all'unità dell'abito teologico: anzitutto, la teologia si occupa di realtà necessarie e contingenti che pertengono a due abiti distinti; difendere, dichiarare, esporre dubbi e dedurre conclusioni non sembrano inoltre pertinenza di un solo abito, ma di tre abiti parziali; in terzo luogo, essa tratta di *moralia* e di *speculabilia*; infine, si occupa delle sostanze separate come pure di quelle sensibili<sup>549</sup>. Ora, la soluzione di queste difficoltà risiede precisamente nell'unicità del «modum specificum sciendi»:

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, fol. 12rb-12va. Sulla distinzione degli *habitus* in base al «modus scibilitatis», cfr. *ibid.*, fol. 13ra.

<sup>545</sup> *Ibid.*, fol. 13vb. Egli non manca di rilevare già in Aristotele la medesima soluzione, rispondendo all'obiezione secondo cui nel *De Anima* non vi sia alcuna menzione circa l'appropriazione di un modo di conoscibilità (cfr. *ibid.*, 12rb): «Aristoteles facit mentionem de unitate modi unde ubi dixit quod una scientia est quae est unius generis subiecti, partes et passiones considerans; ex hoc innuit quod ibid sit unus modus quia non habent aliam unitatem ad quam reducantur. Illum autem modum intelligit cum dicit quod est unius generis subiecti, quia ratio unitatis subiecti non potest esse unitas generis nec alia ut visum est» (*ibid.*, 13vb).

<sup>546</sup> Sulla distinzione tra le scienze e in scienza *quia* e *propter quid*, cfr. *ibid.*, fol. 12v.

<sup>547</sup> Cfr. *ibid.*, fol. 13vb; Aureolo precisa come Agostino assegni alla prima la trattazione delle realtà temporali («de temporalibus scientia»), mentre alla seconda quella delle realtà eterne («de aeternis autem [...] est sapientia»); cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 14, cap. 1, n. 3 (PL 42, col. 1037);

<sup>548</sup> *Reportatio*, fol. 13vb; cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, lib. 13, cap. 1, n. 2 (PL 42, coll. 1013-1014).

<sup>549</sup> «Primum facit difficultatem quia habitus qui sunt de necessariis et contingentibus reducantur ad duos habitus sexto Ethicorum [...], nunc theologia est de contingentibus, quia de articulis pertinentibus ad humanitatem; item de necessariis, quia de pertinentibus ad divinitatem, sicut Deum esse trinum et unum. Secundo facit difficultatem quia defendere, declarare, exponere dubia, deducere conclusiones non videntur pertinentia ad unum habitum unde [...] propter hoc sunt tres habitus parciales. Tertio facit difficultatem quia in theologia tractantur moralia etsi [?] si esset pure scientia speculabilis, et propter istam rationem dixit unus doctor quod sunt plures habitus. Quarto difficultatem facit quod ista scientia est de substantiis separatis, est etiam de substantiis sensibilibus et patet quod ista faciunt distinctos habitus» (*Reportatio*, fol. 13vb).



«Tollo istas difficultates per unam propositionem declaratam in quaestione precedenti, quae est ista: habitus habens unum modum procedendi appropriatum distinctum contra alios modos et non variatur, in suo modo cognoscendi, propter aliam et aliam materiam, sed scilicet propter varietatem cognitorum, ille habitus est unus. Sed huiusmodi est theologia»<sup>550</sup>.

Pertanto:

«Iste habitus theologiae qui est defensivus, uno modo tendit in omnia quae tendit, nam et in contingentia et necessaria non tendit adhaerendo, quia hoc relinquit fidei, sed habet declarare quae sunt illa quibus oportet adhaerere et illa clarificare et defendere et contra negantes sustinere; et iste modus, scilicet declarativus sive defensivus, potest esse idem in contingentibus et necessariis, et sic etiam potest esse idem in moralibus et speculabilibus»<sup>551</sup>.

Di nuovo ecco precisati i compiti assegnati alla teologia: dichiarare quelle realtà a cui è necessario aderire con la fede, illustrarle e difenderle. Compiti questi che rientrano tutti nel suo modo proprio, dichiarativo e difensivo, comprensivo delle realtà contingenti come di quelle necessarie, di quelle morali e di quelle, diremmo, più teoretiche. Da questo punto di vista, pertanto, appare evidente come non sia affatto necessario dividere la teologia in due o più abiti distinti: «non oportet dividere theologiam in tres habitus, ut quidam dividunt, scilicet expositivum Scripturae, declarativum et deductivum conclusionum»<sup>552</sup>.

Certo, l'unità dell'abito scientifico, come della teologia, non può essere una qualità semplice<sup>553</sup>, ma è dato dall'integrità dei molteplici abiti che vi concorrono. Le loro conclusioni costituiranno un'insieme dato dall'unicità del modo di conoscere:

«igitur secundum hoc omnes istae conclusiones in cognoscendo erunt connexe, ut quasi habeant rationem unius integri cognoscibilis et totalis, et per consequens habitus earum habebunt rationem uniti habitus cognitivi totalis. Et haec unitas sufficit ad unitatem scientiae»<sup>554</sup>.

#### 4.5. Il soggetto (o l'oggetto) dell'«habitus theologicus»

1. La struttura del *Liber Sententiarum*, la sua articolazione «per titulos et capitula» finalizzata al più facile reperimento degli argomenti trattati («ut quod quaeritur facilius valeat inveniri»<sup>555</sup>), fornisce di nuovo il 'pretesto' per l'interrogativo circa il soggetto della teologia, ultimo grande tema dell'indagine dell'Aureolo a proposito della figura della teologia<sup>556</sup>; eccone l'esplicita formulazione secondo il testo dello *Scriptum*: «utrum habitus theologicus habeat pro subiecto Deum sub ratione deitatis»<sup>557</sup>.

---

<sup>550</sup> *Ibid.*, foll. 13vb-14ra

<sup>551</sup> *Ibid.*, fol. 14ra.

<sup>552</sup> *Ibidem*.

<sup>553</sup> *Ibid.*, fol. 14rb.

<sup>554</sup> *Ibid.*, fol. 14va.

<sup>555</sup> *Scriptum*, p. 285, n. 1, l. 2.

<sup>556</sup> «Et quia Magister dividit librum per titulos et capitula, dividuntur autem et secantur scientiae quemadmodum et res de quibus sunt subiective, ut dicitur in III *De Anima*» (*ibid.*, n. 4).

<sup>557</sup> *Ibidem*.

Abbiamo già osservato come egli non si avvalga dello schema aristotelico della quadruplici causalità per determinare gli elementi che caratterizzano una scienza: nemmeno il tema del soggetto vi si troverà dunque inscritto. Non sarà possibile rintracciare cioè alcun riferimento al rapporto tra causalità materiale e soggetto di una scienza. Ora, benché l'Aureolo sciolga così la derivazione causale tra unità di una scienza – di cui a questo punto ha già trattato dedicando ad essa una questione specifica – e unità/unicità del suo soggetto, non può tuttavia ignorare l'affermazione di Aristotele: «una è la scienza di un solo genere», sulla cui *auctoritas* fonda appunto la regola per determinare la ragione formale del soggetto (oggetto)<sup>558</sup> o della materia delle scienze («res de quibus sunt subiective, ut dicitur in III *De Anima*»<sup>559</sup>). L'interrogativo cui cercherà di rispondere l'Aureolo non riguarda infatti solo la ragione speciale sotto la quale Dio possa esser considerato soggetto dell'abito teologico, ma riguarda, più in generale, la domanda su quale sia la «ratio formalis subiectiva» per la quale un soggetto di una scienza può essere tale.

Egli si confronta anzitutto con l'«opinio Scoti». Per Duns Scoto la ragione formale del soggetto di una scienza, o oggetto primo, consiste nel contenere per sé virtualmente tutte le verità di quell'*habitus*<sup>560</sup>, e ultimamente l'*habitus* stesso<sup>561</sup>. Per l'Aureolo però la virtuale continenza di queste verità non può essere la ragione formale del primo soggetto, poiché vi sono infatti verità conoscibili – quali quelle che riguardano le passioni delle parti («de passionibus partium») del soggetto di una scienza – che non possono essere contenute «in una ratione primo virtualiter»<sup>562</sup>; pertanto: «ratio primi obiecti in scientia non est omnes veritates primo virtualiter continere»<sup>563</sup>.

Di qui segue che, se si resta fedeli ad Aristotele<sup>564</sup>, si dovrà ammettere che:

«ratio subiecti scientiae est esse genus subiectum, habens passiones et partes, determinans sibi unum genus cognitionis specificum et unum modum proprium et specificum cognoscendi. Est autem iste modus unicus specificamente cognoscendi, unus modus abstractionis in specie»<sup>565</sup>.

La ragione formale di soggetto di una scienza consiste, pertanto, nell'essere un genere di soggetto conoscibile tale da determinare un genere di conoscenza specifico e un proprio modo specifico di conoscere, che coincide con la conoscenza astrattiva:

«vocavit unum genus subiectum, unum genus cognoscibile, quod in suis partibus et proprietatibus suis et partium habet unum modum abstractionis; et per consequens appropriat sibi unum modum cognitionis specificum, et ex hoc, unam scientiam in specie, cuius erit subiectum»<sup>566</sup>.

---

<sup>558</sup> Egli sembrerebbe utilizzare i due termini indistintamente.

<sup>559</sup> *Scriptum*, p. 285, n. 4, ll. 4-5.

<sup>560</sup> «est continere in se virtualiter primo omnes veritates illius habitus» (*ibid.*, p. 292, n. 31). Cfr. *Ordinatio* I, pars 3, qu. 1-3, 96 ss.

<sup>561</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 293, n. 34.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 295, n. 37, l. 21.

<sup>563</sup> *Ibid.*, ll. 21-23.

<sup>564</sup> «... non deviando a mente Aristotelis I *Posteriorum*. A qua, qui ibi et alibi visi sunt deviare, in novitates varias sunt prolapsi, a vero deviantes pro eo quod philosophia Aristotelis et Commentatoris sui fuit summe examinata, et cum ingenti diligentia et experientia a phantasiis et imaginationibus segregata» (*ibid.*, p. 298, n. 44).

<sup>565</sup> *Ibid.*, n. 45.

Ora, questo modo specifico di conoscenza è anche il criterio della specificità e, dunque, dell'unicità di questa scienza rispetto alle altre: «et ex hoc, unam scientiam in specie». Infatti: «quaelibet scientia appropriat sibi unum modum abstractionis et penes illos distinguuntur»<sup>567</sup>.

Ma questa «formalis ratio» – prosegue l'Aureolo – ha il compito di mediare tra il soggetto e tutti i predicati a lui attribuiti di cui si occupa la scienza<sup>568</sup>; mediazione che non consiste nella continenza virtuale<sup>569</sup>, ma soltanto nel ricevere tutte le attribuzioni che possono essere ricondotte a quel genere di soggetto conoscibile<sup>570</sup>.

Considerando nello specifico il caso dell'abito teologico, ne consegue che la sua ragione formale soggettiva sia qui la «ratio deitatis»:

«Per rationem namque deitatis, attribuuntur Deo ea quae declarantur in hac scientia quasi partes, scilicet tres personas; de qualibet namque persona multae veritates in hoc declarativo habitu inquiruntur; per eandem etiam rationem reducuntur in Deum perfectiones essentialis, quae sunt intelligere et velle, et similia; per eandem etiam reducuntur omnia quae cadunt sub omnipotentia, ut quod Deus potuit mundum creare, et unire Deum et hominem, et Virginem facere inviolatam parere, et similia; per eandem etiam reducuntur omnia contingentia quae subsunt divinae voluntati, ut quod Virgo peperit de facto, quod homo Deus fuit, et quod Abraham duos filios habuit, et universa quae de facto tenemus per fidem, et declarantur per theologiam. Eadem quoque ratio deitatis sibi determinat modum declarativum absque adhaesione, qui est proprius istius habitus. Si enim deitas posset ex puris naturalibus clare et proprie comprehendi, non solum hic habitus esset declarativus, immo esset scientificus et faciens adhaerere. Sed quoniam ex naturalibus distincte cognosci non potest, oritur ut habitus, qui est de ratione ista tanquam de formali obiecto acquirendus, ex naturali ingenio sit tantum declarativus»<sup>571</sup>.

A tale questa «ratio deitatis», concepita *proprie*, benché non *clare*, e per analogia<sup>572</sup>, il teologo «in statu viae» attribuisce ultimamente tutte le verità su Dio di cui intende occuparsi. Da questa molteplicità di attribuzione ne consegue per la teologia un'eccedenza rispetto a tutte le altre scienze («sub qua excedat theologia omnes scientias philosophicas»<sup>573</sup>) – ivi compresa la metafisica<sup>574</sup> –, e la qualifica di disciplina «quodammodo

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 301, n. 51.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 299, n. 46. Sulla distinzione tra le scienze («duodecim scientiae adinventae») in base ai loro rispettivi modi di conoscenza, si legga l'intero n. 46, alle pp. 299-300.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 311, n. 80.

<sup>569</sup> Cfr. *ibidem* e p. 302, n. 51.

<sup>570</sup> «in illo itaque subiecto illa est formalis ratio, quae mediat inter ipsum et omnia attributa, non accipiendo mediationem pro virtuali continentia et causalitate, sed tantum pro mediatione in suscipiendo attributionem» (*ibid.*, p. 311, n. 80).

<sup>571</sup> *Ibid.*, pp. 312-313, n. 83.

<sup>572</sup> Cfr. *ibid.*, p. 315, n. 85.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 291, n. 27.

<sup>574</sup> «sub tali ratione debet poni Deus subiectum in theologia, sub qua excedat theologia omnes scientias philosophicas. Cum enim scientia excedant se in dignitate, vel propter modum procedendi certiorum, vel propter dignitatem subiecti, ut dicitur I *De Anima*, theologia non potest excedere scientias humanas in modo certitudinis; et idcirco oportet quod excedat in dignitate subiecti. Sed non excedit hoc modo, nisi ponatur Deus subiectum sub ratione deitatis, quoniam humana scientia,

latior omni scientia», in quanto «ad deitatem attribuuntur omnia causata multiplicitate attributione, quia in quantum producta ex nihilo, gubernata et conservata, et in ipsa finaliter ordinata et ab ipsa formaliter exemplata, quibus modis non attribuuntur omnia ad ens, quod est subiectum in metaphysica»<sup>575</sup>. Ecco dunque la ragione per cui non è possibile ridurre la «ratio formalis» a un aspetto specifico, quali quelli che gli altri dottori ipotizzavano («credibile», «divinitus revelabile», «res et signa», «Deus sub ratione glorificatoris», «sub ratione boni diligibilis et finis», «sub ratione ignoti», «sub ratione entis infiniti»<sup>576</sup>).

D'altra parte però, a dispetto di questa ampiezza, la nostra teologia non si estende a tutte le verità conoscibili, ma soltanto a quelle che possono esservi ricondotte secondo la loro partecipazione alla creazione, all'attività ordinatrice e retrice di Dio<sup>577</sup>.

2. Nella *Reportatio*<sup>578</sup> i due temi dell'unità e del soggetto di una scienza sono esplicitamente accostati e trattati nella medesima *quaestio*<sup>579</sup>. Ma che anche qui questo accostamento non costituisca un semplice criterio estrinseco per determinarne la prossimità risulterà presto evidente.

Il tema del soggetto rappresenta l'argomento conclusivo di una lunga trattazione legata all'unità di un abito. In primo luogo l'Aureolo tratta in generale della «ratio primi subiecti habitus scientifici», e ne applica poi i risultati, nello specifico, all'«habitus theologicus». A questo proposito, qui come nello *Scriptum*, egli afferma anzitutto che:

«per se ratio primi subiecti est illa quae per se mediat inter omnes veritates habitus, tam adaequatas, quae primo insunt per rationem illam, quam inadaequatas, reducendo ultimo ad ipsam»<sup>580</sup>.

Ora, per quanto riguarda la «scientia nostra», Aureolo precisa subito che Dio non possa essere considerato soggetto della teologia sotto una ragione specifica: «nullus respectus rationis est ratio subiectiva in Deo», poiché tali ragioni specifiche non costituiscono il medio tra Dio stesso e le verità che lo riguardano<sup>581</sup>. Non solo: nessuna ragione finita e contratta che noi possiamo assegnare a Dio in ragione del nostro atto di conoscenza, che è limitato, potrebbe costituire la ragione formale oggettiva dell'abito teologico<sup>582</sup>; queste infatti sono esattamente «denominationes ab actu» o «ex parte actus», ossia determinate a

puta prima philosophia, tractat de Deo sub ratione qua prima causa et ultimus finis et nobilissima forma, ut patet I et XII *Metaphysica*» (*ibid.*, p. 291, n. 27).

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 316, n. 92.

<sup>576</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 285-290, nn. 5-24; pp. 302-310, nn. 52-79.

<sup>577</sup> Cfr. *ibid.*, p. 317, n. 93.

<sup>578</sup> *Reportatio*, foll. 14vb-15va.

<sup>579</sup> «Postquam quaesitum est de habitu theologico quantum ad formam et similiter quantum ad finem, nunc tertio restat quaerere de ipso quantum ad unitatem et eius subiectum...» (*ibid.*, fol. 12ra). E ancora: «sciendum quod omnes conveniunt in hoc quod scientia una habet unum subiectum sub una ratione formali» (*ibid.*, fol. 12rb).

<sup>580</sup> *Ibid.*, fol. 14vb.

<sup>581</sup> *Ibid.*, foll. 14ra-14rb.

<sup>582</sup> *Ibid.*, fol. 15rb.

partire dalla nostra possibilità di conoscenza<sup>583</sup>. Ma nemmeno il concetto di *ens infinitum* potrà essere la *ratio formalis* del soggetto della teologia, poiché nemmeno questo costituisce il medio tra Dio e le verità che gli attribuiamo. *Ratio subiectiva* sarà dunque la sola *deitas*:

«Deus sub ratione deitatis est subiectum in theologia nostra, sola enim deitas mediat inter Deum et veritates quas Deo attribuimus et appropriat sibi unum modum sciendi speculativum»<sup>584</sup>.

Anche qui, come aveva già avuto occasione di accennare nella questione sull'unità di un abito scientifico<sup>585</sup> e in quella del soggetto nello *Scriptum*<sup>586</sup>, la ragione formale di un soggetto conoscibile è l'appropriazione di un solo modo di conoscibilità:

«deitas ratione deitatis appropriat sibi modum scibilitatis specialem propter quod theologia habet unum modum sciendi quia natura deitatis est natura sic excellens quod non adhaerere possimus et evidenter sed tantum omnes veritates dictas de ea habemus nos declarative»<sup>587</sup>.

In ciò risiede ultimamente l'evidenza innegabile della convergenza, anche per Pietro Aureolo, dei due temi dell'unità e del soggetto dell'«habitus theologicus».

---

<sup>583</sup> Un esempio che lo stesso Aureolo fornisce aiuterà a comprendere meglio questo punto: «Exemplum: si videam unum colorem magis clare et tu minus clare, hoc magis clarum et minus clarum non sunt conditiones se tenentes ex parte obiecti, sed ex parte actus; sic in proposito, cum dicitur Deus cognoscitur a nobis sub ratione finita, ista finitas est conditio tenens se tantum ex parte actus. Ideo non est ratio subiectiva quae se teneat ex parte obiecti» (*ibidem*).

<sup>584</sup> *Ibidem*.

<sup>585</sup> «formalis ratio unius subiecti scibilis consistit in appropriatione unius modi scibilitatis» (*ibid.*, fol. 12rb); e in termini ancora più espliciti: «scientiam est una per unum modum sciendi correspondentem uni modo scibilitatis et uni abstractioni in obiecto» (*ibid.*, 13rb).

<sup>586</sup> Cfr. *Scriptum*, p. 298, n. 45; p. 301, n. 51.

<sup>587</sup> *Reportatio*, fol. 15ra.

Capitolo 3

*«PROPTER MAGNAM SIMILITUDINEM...  
CUM SCIENTIA PROPRIE DICTA»:  
COGNITIO DEDUCTIVA E THEOLOGIA DILECTIVA  
IN GERARDO DA SIENA OESA († 1336)*

*Theologia est amplissima scientiarum,  
nam considerat de toto ente  
ut deservit ad cognitionem Dei  
et ad defensionem eorum quae sunt fidei\**

## 1. Gerardo da Siena

Di nobile famiglia senese, Gerardo entrò giovanissimo nell'Ordine degli Eremitani di sant'Agostino, e con ogni probabilità ebbe modo di seguire i corsi di Egidio Romano († 1316) a Parigi<sup>588</sup>. Dopo un periodo di insegnamento negli *studia* di Bologna e Siena, nel marzo 1327 è di nuovo a Parigi con la qualifica di baccelliere presso la facoltà di teologia. Nel maggio 1330 compare nei registri dell'Università parigina come maestro reggente. Morì nel 1336<sup>589</sup>.

## 2. Unicità e necessità della teologia.

Il rapporto con la metafisica e le altre scienze. La ragione formale dell'oggetto

1. Gerardo istruisce la prima *quaestio* del *Prologo* («an cognitio divinae veritatis acquisita in theologia possit haberi per scientias a philosophis adinventas») <sup>590</sup>, presentando subito un'argomentazione secondo cui anche le scienze dei filosofi sarebbero in grado di pervenire (*attingere*) alla stessa verità considerata dal teologo; si avrebbe così, da un lato, una sorta di anselmiana unicità veritativa («veritas una est, scilicet divina») <sup>591</sup> e, dall'altro, una certa

---

\* GERARDI SENENSIS, *In primum Sententiarum librum Doctissimae Quaestiones, Prol.*, qu. 3, art. 1, Patavii 1598, p. 33; che d'ora in poi indicheremo semplicemente con l'abbreviazione *Prol.* seguita dal numero della questione, dell'articolo e della pagina di questa stessa edizione.

<sup>588</sup> Coinvolto nella condanna del 1277, Egidio dovette interrompere il proprio insegnamento; fu poi riabilitato e divenne maestro reggente insegnando ancora a Parigi dal 1285 al 1291 prima di venir eletto Generale dell'Ordine, cfr. P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 4 (1910), 480-499, in particolare 491-494.

<sup>589</sup> Cfr. J.F. OSSINGER, *Bibliotheca augustiniiana*, Ingolstadii-Augustae Vindellicorum 1768, pp. 827-829; D. A. PERINI, *Bibliographia augustiniiana, cum notis biographicis. Scriptorum Itali*, t. III, Typografia Sordomuti, Firenze 1931, pp. 187-190; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, II, Vrin, Paris 1935, pp. 97-98; D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14<sup>th</sup> Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), 146-274; su Gerardo cfr. 160-163 e 172-173.

<sup>590</sup> *Prol.*, qu. 1, p. 1.

<sup>591</sup> *Ibidem*; cfr. ANSELMUS, *De veritate*, c. 13 (*S. Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, t. I, vol. 1, p. 199, ll. 11-29). Nella risposta agli argomenti principali, così interpreta Gerardo l'anselmiana *una veritas*: «non est eius intentio unam veritatem solum ponere, accipiendo veritatem communiter, sed vult dicere quod sola veritas prima est veritas simpliciter dicta, quia nulla alia habet esse firmum, nisi prout continetur in ipsa et dicit in libro *Prosl.* c. 14: «quam ampla est prima veritas in qua est omne quod unum est, et extra quam nisi quod nihil est reperitur»; vult ergo dicere quod caeterae veritates non habent esse certum nisi pro ut continentur in illa, non tamen intendit negare quod extra ipsam non possint habere esse firmum secundum quandam similitudinem diminutam in esse obiectivo, secundum quem modum supleat

inclusione della verità divina in quella metafisica, in quanto «subiectum theologiae, quod est Deus, continetur sub ente, quod est subiectum metaphysicae»<sup>592</sup>. Nel *sed contra*, all'argomento dell'identità e dell'inclusione oppone il conseguente venir meno dell'invece necessaria distinzione tra le scienze<sup>593</sup>.

Alla luce di questa premessa, Gerardo rileva anzitutto la necessità di precisare la nozione di verità, domandandosi se tutte le scienze speculative mirino (*intendant*) a una sola verità<sup>594</sup>. Egli, per parte sua, distingue subito una tripla accezione di verità (*triplex veritas*):

«dico triplicem esse veritatem: unam, quae ab ipsis rebus per intellectum nostrum abstrahitur, a qua nostra cognitio intellectiva causatur et mensuratur; alteram cui tamquam mensurae invariabili, veritas a rebus abstracta configuratur, et immutabilitatem sortitur; tertiam, quae ex nostro modo intelligendi sequitur, ac rebus intellectis tribuitur»<sup>595</sup>.

Una prima verità è astratta dalla realtà mediante l'intelletto, la quale, per così dire, governa la nostra conoscenza intellettuale; un'altra, a cui questa prima realtà si configura e si rapporta come a *mensura invariabilis*; una terza, infine, che viene attribuita alle realtà una volta comprese, e che deriva dalla nostra stessa modalità conoscitiva: è la verità che appartiene agli enti di ragione, ossia agli universali «quae relinquuntur ex modo intelligendo intellectus nostri, qui facit universalitatem in rebus»<sup>596</sup>.

Quanto all'astrazione della verità intesa nella prima accezione, Gerardo è assolutamente convinto che non dipenda dal nostro modo di conoscere («ex modo intelligendi nostri intellectus»), ma ritiene che essa dipenda invece dalla ragione stessa di verità («ex ratione veritatis»), tanto che se l'intelletto non procedesse per astrazione, ma avesse una conoscenza infusa, la sua conoscenza scientifica terminerebbe parimenti alle forme universali astratte e non alle cose sensibili<sup>597</sup>. Peraltro, se così non fosse, se cioè la verità non fosse astratta dalle realtà sensibili, seguirebbe la negazione dell'assunto fondamentale secondo cui «nostra cognitio ortum habet a sensu»<sup>598</sup>.

Questa verità astrattiva, tuttavia, deve essere configurata in base a una seconda verità, prerogativa della prima causa da cui ogni ente riceve il proprio essere, in modo tale da conformarsi ad essa per purezza, permanenza e immutabilità, e diventarne quasi un'imitazione («ista configuratio nihil aliud est quam quaedam immutatio»<sup>599</sup>).

vicem primae veritatis, mensurando nostram cognitionem veridicam» (*Prol.*, qu. 1, art. 1, p. 6). Cfr. *Proslogion*, c. 24 (ed. F. S. Schmitt, t. I, vol. 1, p. 112, ll. 6-8).

<sup>592</sup> *Prol.*, qu. 1, p. 1.

<sup>593</sup> *Ibidem*.

<sup>594</sup> «An omnes scientiae speculativae unam intendat veritatem» (*ibid.*, art. 1, p. 2)

<sup>595</sup> *Ibidem*.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 5. Prosegue Gerardo poco oltre: «Si autem quaeratur in quo consistit ratio huius veritatis, breviter dico quod consistit fundamentaliter in conformitate nostri modi intelligendi ad res intellectus, seu in applicatione secundarum intentionum primis, formaliter autem consistit in significatione istius conformitatis et commensurationis, nam entia rationis videntur esse quaedam signa conformitatem nostri modi intelligendi significantia» (*ibid.*, p. 6).

<sup>597</sup> Cfr. *ibid.*, p. 2.

<sup>598</sup> *Ibidem*.

<sup>599</sup> Cfr. *ibid.*, p. 3.



Da questi primi rilievi segue anzitutto che, per avere un retto giudizio sulla realtà corruttibile, devono concorrere due «regulae» – non «ut duae, sed magis ut una»<sup>600</sup> –, ossia la verità da essi distinta e la verità dell'arte divina:

«ut habeamus verum iudicium de rebus corruptibilibus, concurrunt ibi duae regulae, quibus mediantibus iudicamus, quae sunt veritas ab eis seiuncta, et veritas divina artis desuper mensurantis. Haec conclusio satis patet, nam si una veritas sufficeret, vel esset divina, vel abstracta; non prima, quia cum illam clare non intueatur intellectus noster, non posset illam applicare per se ipsam immediate ad ipsa sensibilia, ita ut verum iudicium de ipsis haberet; nec sufficit veritas abstracta ab eis, cum non habeat esse immutabile, mutatur enim simul cum eis, et licet abstracta sit, mutatur tamen secundum variationem phantasmatum; relinquatur ergo quod habeat esse invariabile solum eo quod est configurata primae veritati»<sup>601</sup>.

Di più, la verità astratta dalla realtà mediante i sensi non costituisce il termine della nostra conoscenza, se non in virtù della *regula divinae artis* che è la prima verità e sua misura e regola.

«Veritas a sensibus abstracta non terminat nostram cognitionem et nostrum conceptum, nisi mediante regula divinae artis, per quam est mensurata»<sup>602</sup>.

Ci si potrebbe domandare a questo punto come la mente umana possa individuare questa legge divina cui conformare la propria conoscenza astrattiva<sup>603</sup>. Il maestro agostiniano risponde dicendo che essa non è in grado di vedere questa legge in se stessa ma soltanto nella sua *similitudo*, sufficientemente conforme ad essa perché possa supplirvi nella certificazione della nostra conoscenza. Questa similitudine, però – rileva Gerardo –, altro non è che la stessa verità astratta dai sensi:

«non videt eam in se ipsa, sed in aliqua sui similitudine, qua sic sibi est conformis, quod potest sufficienter supplere vicem eius in mensurando et certificando nostram cognitionem. Haec autem similitudo est ipsa veritas, quae a sensibilibus est abstracta, cum enim veritas abstracta, ita obiiciatur intellectui nostro, sicut continetur in regula illa divinae artis, per quam est mensurata, potest sufficienter illam representare, mensuratum namque apprehendimus secundum quod correspondet mensurae, non prout est in se ipsum tantum»<sup>604</sup>.

Sembra qui innescarsi una sorta di cortocircuito veritativo: la nostra *mens* necessita di una legge (*lex et regula divinae artis*) che la guidi alla conoscenza delle verità sensibili conoscibili mediante astrazione; essa non la conosce in se stessa, ma attraverso una similitudine sufficientemente conforme a tale legge divina e in grado di certificare la nostra conoscenza. Questa similitudine altro non sarebbe che la stessa verità astratta, che però è il

---

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>601</sup> *Ibid.*, pp. 3-4.

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>603</sup> «At quaeret aliquis quomodo mens humana possit videre illam legem et regulam divinae artis, quae est super eam, et quomodo mediante illa cognoscat veritatem quae est a sensibilibus abstracta» (*ibidem*).

<sup>604</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

risultato dell'operazione dell'intelletto con il concorso della *regula divinae artis*. L'autenticità di questa *similitudo* è ammessa senza bisogno di verifica, mentre l'identità di quest'ultima con la stessa verità astratta imporrebbe perlomeno di professare una sorta di influenza soprannaturale – esplicitamente esclusa a favore della semplice *conformitas* di ordine naturale, come vedremo subito – della *prima veritas* sulla *veritas abstracta* e, dunque, sullo stesso *intellectus*, che potremmo chiamare *illuminazione (illustratio)*.

Come diretta conseguenza di queste affermazioni, Gerardo respinge due opinioni che non gli sembrano *rationabiles*. Una afferma la sufficienza della sola astrazione per il conseguimento della conoscenza scientifica di una verità (Duns Scoto), ma – come abbiamo visto – la «veritas divina tanquam prima regula» è necessaria –; l'altra, invece, sostiene che non si possa avere una 'sincera' conoscenza veritativa senza una «specialis illustratio divinae lucis»<sup>605</sup> (Enrico di Gand). Questa *illustratio*, però – spiega Gerardo –, non è necessaria: è infatti sufficiente che la *veritas abstracta* sia conforme alla *prima veritas*, e tale *configuratio* è peraltro *naturalis*<sup>606</sup>.

Ora, prosegue Gerardo, in questa triplice distinzione veritativa risiede la ragione della corrispondente distinzione delle scienze; di qui la soluzione al quesito se tutte le scienze intendano una sola verità:

«de veritate tertio modo dicta sola logica pertractat, quae considerat quo modo noster modus intelligendi conformetur rebus intellectis, et sic convenienter dicta est modus sciendi. Ulterius considerat qualiter huiusmodi conformitas significetur per entia rationis, propter quod dicitur scientia rationalis. De veritate autem secundo modo accepta, quae est veritas divinae artis, considerat sola metaphysica, quia ipsa tantum se extendit ad ea quae sunt abstracta secundum esse [...]. Preterea veritas primo modo sumpta a diversis scientiis speculativis consideratur, hoc autem provenit quia talis veritas consistit in abstractione a sensibilibus, ideo secundum diversos gradus abstractionis, sunt etiam diversae veritates et diversae scientiae speculativae»<sup>607</sup>.

Non tutte le scienze, dunque, mirano all'identica accezione di *veritas*: di là dalla logica e dalla metafisica, che si occupano rispettivamente del terzo e del secondo modo di intendere la verità, le altre scienze speculative trovano la ragione della loro distinzione a partire dai diversi gradi di astrazione che corrispondono alle diverse verità, da cui consegue la rispettiva molteplicità delle scienze speculative.

2. A questo punto, Gerardo si domanda se la verità considerata dal teologo sia contenuta nella nozione di verità considerata dal metafisico («an veritas considerata a theologo continetur sub veritate considerata a metaphysico»<sup>608</sup>). È questo il primo momento di un confronto tra oggetto adeguato dell'intelletto, oggetto della metafisica e

---

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>606</sup> «Videtur etiam irrationabilis opinio altera, quae dicit quod non habetur cognitio sinceræ veritatis sine specili illustratione divinae lucis [...]. hoc non videtur verum, quia ad cognitionem veritatis sufficit quod veritas abstracta conformetur primæ veritati, et suppleat vicem eius et quia talis configuratio est naturalis, tota etiam cognitio erit naturalis» (*ibidem*).

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>608</sup> *Ibid.*, art. 2, p. 6.

oggetto della teologia, che Gerardo svilupperà con ritmo serrato nelle prime due questioni prologali.

Per rispondere a questo interrogativo sull'inclusione virtuale di una verità nell'altra – osserva il maestro agostiniano –, occorre per prima cosa cogliere le differenze tra la metafisica e le altre scienze, differenze che è possibile individuare determinando quali siano i *gradus considerationis* della metafisica rispetto al proprio oggetto (*substantia*). Ora, la metafisica si occupa, a un primo livello (*primus gradus*), delle sostanze astratte sotto il profilo preciso del loro *esse*. In secondo luogo (*secundus gradus*), delle sostanze sensibili, non in quanto sensibili ma in quanto sostanze, *simpliciter*. Principi delle sostanze sensibili, in quanto sensibili sono, infatti, la materia prima e il primo motore, mentre quelli delle sostanze sensibili, in quanto sostanze, sono la forma prima e il fine ultimo. Sotto questo profilo, le sostanze sensibili concordano con gli stessi principi delle sostanze astratte<sup>609</sup>.

Il terzo livello (*tertius gradus*) riguarda invece gli accidenti: essa se ne occupa evidentemente non in quanto accidentali alla sostanza sensibile – aspetto questo di pertinenza del «naturalis philosophus» –, ma in analogia con la sostanza, in quanto cioè da essa ricevono il proprio essere. Di qui – conclude Gerardo –, si evince in che senso si possa affermare che la metafisica si occupi di tutti gli enti, nella misura in cui cioè «praefati tres gradus considerationis omnia genera entium comprehenditur»<sup>610</sup>.

Precisamente nella considerazione dell'oggetto proprio della metafisica, ossia dell'ente in quanto ente, risiede la differenza rispetto alle altre scienze:

«metaphysica [...] non se extendit ad speciale rationes quorumcumque entium, licet consideret de omnibus entibus, sunt tamen quaedam entia, quae secundum suas proprias rationes non possunt reduci in principia communia omnium entium, puta in primam formam, et ultimum finem; cum ergo habeant principia specialia, et passiones proprias et determinatas, possunt fieri super talia demonstrationes speciales, et distinctae a communi scientia, quae est methaphysica».

Ma soprattutto la differenza tra la verità della teologia e quella della metafisica:

«Dum enim quaeritur an veritas theologiae contineatur sub veritate metaphysica, dico quod non, nam sicut patuit omnis veritas considerata a metaphysico, vel est veritas altissimarum causarum, scilicet primae formae, et ultimi finis, vel est veritas aliorum entium, pro ut cognitio eorum nequitur necessario cognitioni dictarum causarum; sed veritas theologica, quae est divinitus revelata de Deo non continetur sub aliquo dictorum membrorum. [...] nam veritas quam habet theologus de Deo non est veritas primae formae, vel ultimi finis, quia veritas illarum causarum consistit in habendo causalitatem principaliter super entia abstracta, et per consequens super omnia, in quantum entia sunt, et in quantum constituunt ordinem universali, et ideo cognitio dictarum causarum dependet ex analogia entis, et ordine universali; cognitio autem divinae veritatis, quam habet theologus de Deo, ultra alias scientias, nullo modo dependet ex analogia entium, ut de se patet»<sup>611</sup>.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 9.

La *veritas theologica*, dunque, non è inclusa nella metafisica. Se infatti questa riguarda la verità delle cause altissime, ossia della prima forma e del fine ultimo, non così la verità rivelata, la quale «trascendit causas altissimas, ultra quas non se extendit metaphysicus»<sup>612</sup>.

3. Una volta determinata la diversità tra le due discipline, e aver negato l'inclusione dell'oggetto della teologia in quello della metafisica, Gerardo si domanda ancora se esse possano tuttavia considerare la medesima verità («an de eadem veritate possit considerare theologus et metaphysicus, aliaque scientiae, stante earundem scientiarum diversitate»<sup>613</sup>).

Il maestro agostiniano esclude anzitutto che ciò possa verificarsi semplicemente una volta ammessa una differenziazione delle discipline in base ai rispettivi metodi. Se, infatti, per determinare la distinzione tra le scienze, fosse sufficiente il solo ricorso alla diversità dei loro modi di conoscenza, pur nel riferimento a un'unica e medesima verità, allora realmente metafisica e teologia potrebbero occuparsi della verità divina, da un lato «ut naturaliter cognita» – la metafisica –, dall'altro «ut revelata» – la teologia –<sup>614</sup>. Egli tuttavia ritiene insufficiente questa soluzione («ista opinio mihi non placeat»<sup>615</sup>), soprattutto perché, se così fosse, la *nostra scientia* sarebbe determinata non in base all'oggetto conosciuto (*veritas rei scitae*) ma a partire dal nostro modo di conoscerlo (*a nostro modo sciendi*), cosa che Gerardo definisce assurda e in contrasto con il pensiero di Aristotele<sup>616</sup>.

Pertanto:

«diversae scientiae, vel nullo modo considerent de eadem veritate, vel si considerant, hoc pro tanto est quia ab illa non recipiunt speciem, nec distinctionem; connectitur tamen eius cognitio diversis aliis veritatibus, a quibus praefatae scientiae specificantur. [...] diversi modi considerandi non sufficiunt ad distinctionem earum, nisi adhuc esset aliqua alia veritas, in qua praefati modi non convenirent. [...] Et ideo descendendo ad propositum de theologo et methaphysico»<sup>617</sup>.

Metafisica e teologia possono certamente considerare una medesima verità, pur secondo differenti approcci e modalità conoscitive, ma questa verità e questa differenza relativa ai modi di conoscenza non potranno tuttavia essere sufficienti per la loro distinzione, a meno di riconoscere una verità specifica alla cui rispettiva conoscenza questi due modi conoscitivi non possono concorrere insieme. Ne consegue, in particolare, da un lato, che metafisica e teologia possano occuparsi di Dio considerato attraverso ragioni formali distinte («sub alia et alia ratione»<sup>618</sup>), ma dall'altro che non possano occuparsi di Dio colto sotto una ragione formale assoluta. Non la metafisica, come nemmeno la teologia:

---

<sup>612</sup> *Ibidem*.

<sup>613</sup> *Ibid.*, art. 3, p. 10.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> *Ibidem*.

<sup>616</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Methaphysica* 2, cap. 3.

<sup>617</sup> *Prolog.*, qu. 1, art. 3, p. 10.

<sup>618</sup> «[...] theologus et metaphysicus de Deo considerant sub alia et alia ratione, quae sic probatur. Si theologus et methaphysicus considerarent de Deo sub eadem ratione sequeretur quod omnes veritates quas de Deo considerat theologus posset considerare et methaphysicus. Consequens est falsum, ergo et antecedens; falsitas patet quia theologus aliquas veritates cognoscit de Deo quas nullo modo potest cognoscere physicus. Consequentia probo, quia ratio formalis obiecti est mensura adaequans habitum et omnes veritates quae per illum habitum cognoscuntur, stante

«si theologus consideraret de Deo sub ratione absoluta, sequeretur quod posset attingere omnes veritates et c., quod est falsum [...], quia hoc posito sequeretur quod scientia quam habet de Deo theologus esset aequalis scientiae Dei de se ipso, quod est absurdum»<sup>619</sup>.

Infatti:

«Deus consideratur tam a theologo quam a metaphysico non sub ratione absoluta, sed sub ratione speciali et contracta, quam proba quo ad ambas eius partes, et primo de metaphysico sic: illa scientia, quae suum subiectum ita considerat ut non attingat omnes veritates possibles sciri de eo, non absolute, sed sub ratione speciali et contracta considerat; metaphysicus sic se habet in consideratione de Deo, ergo et c. Minor est nota, proba maiorem, quia ratio absoluta alicuius obiecti, quasi intra se claudit omnes veritates possibles sciri de obiecto. Praeterea quo ad aliam partem de theologo proba eandem conclusionem; nam si theologus consideraret Deo sub ratione absoluta, sequeretur quod posset attingere omnes veritates, et c. quod est falsum. Consequentia patet ex dictis in superiori ratione de metaphysico, falsitas consequentis probatur, quia hoc posito sequeretur quod scientia quam habet de Deo theologus esset aequalis scientiae Dei de se ipso, quod est absurdum»<sup>620</sup>.

Metafisica e teologia potranno, dunque, avere Dio come oggetto, ma soltanto *sub ratione speciale et contracta*. A ciò tuttavia si potrebbe ancora obiettare che la *ratio formalis* dell'oggetto di una scienza debba essere determinata *ex parte obiecti* e non mediante un criterio estrinseco, come ad esempio la facoltà conoscitiva dell'uomo, ossia *ex parte potentiae*. E che in questo caso, *ex parte Dei*, non sarebbe possibile individuare alcuna *ratio specialis vel contracta* nell'oggetto della teologia, dal momento che in Dio non si pone alcuna limitazione. Nel rispondere all'obiezione, Gerardo precisa:

«ratio ista specialis et contracta se tenet ex parte obiecti, non autem potentiae, vel actus eius; quam proba sic: illa ratio, per quam obiectum terminat ipsum habitum et mensurat illum, tenet se ex parte obiecti, et non potentiae. Ista est huiusmodi; ergo, et c. Maior videtur nota, quia si ex parte potentiae, vel actus eius se teneret, tunc actus terminaret se ipsum, quod est absurdum, et potentia mensuraret se ipsam, quod non est dicendum. Minor probatur. Obiectum mensurat actum et habitum, secundum omnes doctores; quaero ergo a negantibus hanc conclusionem, an hoc obiectum, quod est Deus, terminet ac mensuret actum et habitum nostrae theologiae sub ratione absoluta vel contracta. Si dicant absoluta, sequitur quod nostra theologia possit se extendere ad omnes veritates possibles sciri de Deo, quod est impossibile, quia tunc aequaretur theologiae Dei. Consequentia patet, quia ratio formalis obiecti ideo est mensura actus et habitus quia sic est sibi proportionata, quod una non excedit alteram, nec exceditur ab ea, et sic potest habitus theologicus omnia cognoscere quae sunt cognoscibilia per suam formalem rationem, sed omnes veritates possibles sciri de Deo sunt cognoscibiles per illam rationem absolutam, ergo et c. Si igitur volumus

---

eadem ratione formali obiecti semper poterunt cognosci, et per consequens omnis habitus per eandem rationem formalem obiecti, omnes easdem veritates cognoscibiles de eodem obiecto attingere poterit» (*ibid.*, p. 11).

<sup>619</sup> *Ibidem.*

<sup>620</sup> *Ibidem.*

evitare hoc inconveniens, cogimur dicere quod Deus terminet et mensuret actum atque habitum nostrae theologiae sub ratione speciali et contracta»<sup>621</sup>.

Certo, se è pur vero che Dio non ha in sé alcuna *limitatio*, la determinazione che si pone quando si afferma Dio come oggetto della teologia *sub ratione speciale et contracta* non è *ab intrinseco* – ciò infatti costituirebbe motivo di imperfezione in Dio – ma soltanto *ab extrinseco*, in quanto termine e misura dell'*habitus theologiae*<sup>622</sup>.

Ma un ultimo rilievo importa ancora precisare e riguarda la domanda sulla possibilità di conseguire la *cognitio divinae veritatis* mediante le sole *scientiae naturales*; secondo Gerardo occorre rispondere che:

«quantum ad illas veritates circa quas modus considerandi theologiae concurrat cum modo considerandi metaphysicae, potest haberi ab utroque eadem veritas, non enim per illas veritates scientiae specificantur; sed quantum ad veritates per quas theologia specificatur et ab aliis scientiis distinguitur, non possunt eadem veritates haberi per naturales scientias, quia circa eas modus considerandi aliarum scientiarum non concurrat cum modo theologiae»<sup>623</sup>.

### 3. Oggetto adeguato dell'intelletto e oggetto formale di metafisica e teologia

Il tema dell'oggetto della teologia è approfondito nel confronto con l'oggetto adeguato del nostro intelletto («*utrum veritas theologiae contineatur sub obiecto adaequato nostrae potentiae intellectivae*»<sup>624</sup>) La questione è istruita anzitutto mediante la recensione degli argomenti *ad partem negantem*: «*obiectum adaequatum nostrae potentiae intellectivae est quidditas rei materialis*»<sup>625</sup>.

A questa prima ragione a sfavore dell'immanenza della *veritas theologiae* nell'oggetto adeguato della nostra facoltà intellettiva che a breve esamineremo, si affianca l'osservazione secondo cui, ammessa tale inclusione, si dovrebbe conseguentemente riconoscere l'immanenza dell'oggetto della teologia in quello della metafisica, l'*ens in quantum ens* – cosa di cui Gerardo aveva però dimostrato già l'impossibilità<sup>626</sup>.

Il terzo argomento, infine, si appella alla ragione formale: ora, oggetto della teologia – si afferma – è Dio *sub ratione deitatis*, ed è impossibile che l'infinito possa essere incluso nell'oggetto adeguato del nostro intelletto che è finito.

Gli argomenti *ad partem affirmantem* ricorrono invece all'onnicomprendente possibilità dell'intelletto umano, capace di tutte le forme intelligibili e, dunque, di tutte le verità di cui nessuna sfugge alle sue prese: «*sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster ad omnes formas intelligibiles, et per consequens ad omnes veritates, nulla ergo erit veritas quae non continetur sub obiecto ipsius*»<sup>627</sup>.

---

<sup>621</sup> *Ibidem*.

<sup>622</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>624</sup> *Ibid.*, qu. 2, p. 13.

<sup>625</sup> *Ibidem*.

<sup>626</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 1, art. 2.

<sup>627</sup> *Ibid.*, qu. 2, p. 14.

Precisamente a partire da queste suggestioni, Gerardo struttura la *secunda quaestio*: per prima cosa egli considera se l'oggetto adeguato del nostro intelletto sia la «quidditas rei materialis»; se davvero l'oggetto della metafisica coincida o sia coesteso («sit aequalis ambitus») all'oggetto stesso del nostro intelletto; se poi Dio possa essere considerato soggetto della teologia «sub ratione absoluta deitatis»; e, soltanto a questo punto, cercherà di determinare se la verità su Dio acquisita «per theologiam» possa essere inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto<sup>628</sup>.

### 3.1. *Quidditas rei materialis* ed *ens in quantum ens*

L'oggetto adeguato del nostro intelletto – spiega Gerardo – è ciò che non eccede la sua possibilità di conoscenza e ciò che al contempo non le è inferiore:

«illud est obiectum adaequatum intellectus nostri, quod non excedit eius cognitionem, nec exceditur ab ea, et nihil est intra ambitum obiecti ad quod potentia non se extendat saltem de possibili, et omne quod attingit potentia, intra ambitum obiecti recluditur»<sup>629</sup>.

Facoltà intellettiva e suo oggetto proprio sono dunque proporzionati «in cognoscere et cognosci», senza nessun difetto o eccedenza da una parte o dall'altra. Ne consegue che l'opinione secondo cui la *quidditas rei materialis* (san Tommaso<sup>630</sup>) sia l'oggetto adeguato del nostro intelletto,

«non videtur posse stare propter rationem obiecti adaequati: nam si quidditas materialis esset obiectum adaequatum intellectus nostri, sequeretur quod non posset se extendere ad aliquid immateriale cognoscendum, quod est falsum [...]. Consequentia patet, quia si extenderet se ultra quidditatem materialem, excederet obiectum sibi adaequatum, quod est absurdum»<sup>631</sup>.

Nemmeno il tentativo di ampliare l'orizzonte delle possibilità dell'intelletto umano sembra convincere Gerardo: «sunt alii qui dicunt huiusmodi obiectum esse ens in quantum ens, quia secundum eos nihil est communium eo»<sup>632</sup>. È la posizione di Duns Scoto<sup>633</sup>: prerogativa dell'oggetto adeguato dell'intelletto consisterebbe nel possedere un grado di astrazione (*communitas*) tale da poter essere incluso in tutte le realtà conosciute. L'univocità (*ens in communi*) garantirebbe questa caratteristica<sup>634</sup>.

A questo proposito, il maestro agostiniano rimprovera al *Doctor Subtilis* di ridurre a una dimensione puramente logica (*veritas rationis*) la ragione di oggetto adeguato, e di aver limitato la predicazione dell'*ens in quid* ai soli genere e specie, riservando alle differenze ultime e alle *passiones entis* solo un'inclusione virtuale nell'essere, dunque non essenziale, e

---

<sup>628</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>629</sup> *Ibid.*, art. 1: «An obiectum adaequatum nostri intellectus sit quidditas rei materialis».

<sup>630</sup> Cfr. *Summa theologiae* I, qu. 85, art. 5, ad 3 e art. 8, Resp.

<sup>631</sup> *Prol.*, qu. 2, art. 1, p. 14.

<sup>632</sup> *Ibidem*.

<sup>633</sup> Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, dist. 3, qu. 3, nn. 137-151 (ed. Vaticana, vol. III, pp. 85-94).

<sup>634</sup> «ens praedicatur univoce de ente creato et increato» (*Prol.*, qu. 2, art. 1, p. 14).

una predicazione accidentale<sup>635</sup>, con la conseguente riduzione dell'*ens* alla categoria di genere<sup>636</sup>. L'ampliamento di orizzonte che Duns Scoto conferisce alle prese dell'intelletto senza alcuna limitazione (*nulla limitatio*), implicherebbe, infine, l'immanenza della verità teologica nell'oggetto adeguato del nostro intelletto<sup>637</sup> e, come conseguenza diretta, l'inclusione nell'oggetto adeguato del nostro intelletto non solo dell'ente creato e finito ma anche di quello increato e infinito<sup>638</sup>.

La risposta di Gerardo si articola in tre momenti<sup>639</sup>: per prima cosa egli intende precisare la genesi della «ratio adaequationis», ossia spiegare in virtù di cosa sia determinata l'adeguazione tra oggetto e potenza o facoltà. Secondo il maestro agostiniano, tale conformità o adeguazione possiede una natura, per così dire, intrinsecamente negativa, ossia caratterizzata da un limite («sumitur ex limitatione»), a sua volta imposto dalla *limitata virtus* di questa stessa facoltà. Per questo, prosegue Gerardo, è necessario individuare il limite ultimo (*ultimum*) in cui consista il termine dell'adeguazione e che coincide con l'oggetto adeguato stesso. Ora, questo *ultimum* è ciò in base a cui una potenza prescinde da tutto ciò che essa non può attingere, dovendo limitarsi invece a tutte le realtà poste al di qua del limite del suo oggetto:

«ratio adaequationis obiecti potentiae cognitivae sumitur ex limitatione et terminatione potentiae, nam cum potentia habeat limitatam virtutem, per quam differt ab aliis potentiis, necesse est dare in obiecto ultimum, in quod potest, quia virtus est ultimum de potentia [...], et in illo ultimo stat terminus adaequationis obiecti, per quod ultimum praescinditur potentia ab omni eo quod nequit attingere, et extenditur ad omnia quae includuntur intra limites obiecti, ratione cuius inclusionis illud ultimum quodammodo dicitur totum»<sup>640</sup>

Precisata in questi termini la relativa onnicomprensiva inclusività nell'*ultimum* di una *potentia*, il secondo momento afferma l'essenziale molteplicità della *ratio obiecti adaequati* di una potenza conoscitiva. Se infatti la *virtus* di una facoltà è tale che una sola *ratio obiecti* «non sufficit ad eius adaequationis», necessariamente vi concorreranno molteplici *rationes* attualmente distinte nell'oggetto adeguato di tale facoltà<sup>641</sup>.

<sup>635</sup> Cfr. *ibid.*, p. 15.

<sup>636</sup> «Amplius sequitur quod ens sit genus contra Aristotelem tertio *Metaph.* Consequentia patet quia omne habens species de quibus praedicetur et differentias de quibus non praedicetur est genus: ens autem secundum istos habet haec omnia ergo et c.» (*ibidem*).

<sup>637</sup> «[...] veritas theologiae continebitur sub obiecto nostrae potentiae intellectivae, et per consequens scientiae philosophorum determinantes sufficienter de toto ente secundum quod est obiectum nostri intellectus, tractassent de veritatibus theologiae, quod est falsum» (*ibidem*).

<sup>638</sup> «[...] tunc sub obiecto adaequato intellectus continebitur non solum ens creatum finitum, sed etiam ens increatum et infinitum, et sic intellectus noster aequalis capacitatis erit cum intellectu divino, quod pro nullo statu est possibile, ergo ut evitemus huiusmodi inconvenientia, cogimur dicere vel quod ens in communi non sit obiectum adaequatum, vel debemus illum restringere, et per aliquam rationem praescindere ab omnibus, quae sub cognitione intellectus non cadunt» (*ibidem*).

<sup>639</sup> «Primo ostendam unde sumatur ratio adaequationis, secundo quo ratio obiecti adaequati respectu cuiuscumque habitus, vel potentiae, est una secundum quid, plures simpliciter. Tertio videbimus quid sit obiectum adaequatum intellectus» (*ibidem*).

<sup>640</sup> *Ibidem*.

<sup>641</sup> «Primo, illud quod adaequat aliquam potentiam per plures rationes in quantum plures, habet simpliciter plures rationes; obiectum adaequatum respectu cuiuscumque potentiae sensitivae est



A questo punto non resta che determinare – ed è il terzo momento della *determinatio* – quale sia l'oggetto adeguato dell'intelletto umano. In parte ne conosciamo già le caratteristiche:

– anzitutto esso contiene *plures rationes* distinte in atto, in quanto una sola ragione non basterebbe ad adeguare la propria potenza; ne consegue che:

«obiectum adaequatum debet esse aliquid tale quod contineat actualiter et distincte rationes singulorum entium, quorumcumque generum, quia omnes huiusmodi rationes sunt attingibiles per intellectum»<sup>642</sup>;

– in secondo luogo deve essere necessariamente limitato:

«ratio praefati obiecti adaequati ita debet esse restricta, ut per eam praescindatur obiectum ab omni veritate, quae sub cognitione intellectus non cadit, pro quocumque statu, et ideo propter ista non videtur quod ens universaliter sumptum possit poni obiectum adaequatum intellectus, quia tunc nulla veritas praescinderetur ab eo, nec in communi, nec in particulari, et per consequens nulla esset veritas, quae sub cognitione intellectus nostri non caderet. [...] et ideo si volumus convenienter assignare hoc obiectum adaequatum, debemus ponere ens universaliter sumptum cum aliqua tamen restrictione et limitatione»<sup>643</sup>.

Questa limitazione risiede nella possibilità ultima (*ultimum posse*) del nostro intelletto nella conoscenza dell'essere, ossia della realtà «secundum omnes suas causas et principia, a quibus dependet in esse et cognosci»<sup>644</sup>.

Pertanto:

«finis et restrictio entis, ut est obiectum adaequatum intellectus, hoc modo fiet dicendo, quod ens, universaliter sumptum, prout est reducibile vel resolubile in omnes causas suas, et principia a quibus dependet in esse et cognosci, est obiectum adaequatum intellectus»<sup>645</sup>.

Ad avviso di Gerardo, la bontà di questa definizione è data dalle caratteristiche a cui risponde l'oggetto adeguato così inteso («ens universaliter sumptum, prout reducibile est in suas causas et principia»), che riassume come segue:

«Primo, illud est adaequatum obiectum in quo stat ultimum posse cognitionis intellectus; sed ultimum cognitionis stat in cognitione causarum et principiorum illius entis [...]. Secundo, illud est obiectum adaequatum quod continet omnes veritates ad quas intellectus potest pervenire, et praescindit illas quas non potest attingere, sed ens universaliter sumptum, resolubile et c. est huiusmodi [...]. Tertio, illud est obiectum adaequatum intellectus quod adaequat sibi obiecta

---

huiusmodi, ergo et c. [...]. Secundo sic, universale sumptum universaliter est simpliciter plura, sed obiectum cuiuscumque potentiae sensitivae adaequatum est universale, ergo est plura simpliciter» (*ibid.*, p. 16).

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>643</sup> *Ibidem.*

<sup>644</sup> *Ibidem.*

<sup>645</sup> *Ibidem.*

omnium scientiarum; sed ens universaliter sumptum, reducibile in omnes suas causas et principia est huiusmodi. Quarto, illud ultimum, in quod potest intellectus supra omnes sensus, est obiectum adaequatum eius, sed reductio cuiuslibet entis cogniti in suas causas et principia est ultimum in quod potest intellectus supra omnes sensus [...]. Ex his omnibus concludo quod obiectum adaequatum intellectus est ens universaliter sumptum, prout reducibile est in suas causas et principia»<sup>646</sup>.

### 3.2. Oggetto adeguato dell'intelletto e oggetto della metafisica

Una volta determinato l'oggetto adeguato dell'intelletto umano nei suoi limiti e nella sua portata, Gerardo passa poi a domandare se l'oggetto della metafisica vi coincida («an obiectum metaphysicae sit aequalis ambitus cum obiecto adaequato nostrae potentiae intellectiva»<sup>647</sup>). È il secondo momento dell'indagine che porterà a determinare se la verità su Dio acquisita «per theologiam» sia inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto<sup>648</sup>.

Ora, chi sostenga la tesi secondo cui la *substantia* e non già l'*ens in quantum ens* costituisca il *subiectum* della metafisica – annota Gerardo –, potrebbe facilmente escludere questa identità. Secondo il dettato aristotelico, infatti, una scienza deve occuparsi di un oggetto di un solo genere<sup>649</sup>, ma l'*ens in quantum ens* non può dirsi tale; inoltre occorrerebbe che fossero incluse parti e passioni del soggetto nell'ambito di competenza della scienza, ma, di nuovo, l'essere in quanto tale non risponde a tali requisiti. Una scienza deve occuparsi, infine, dei principi del proprio oggetto, ma poiché all'ente in quanto ente non è possibile attribuire alcun principio – si dovrebbe altrimenti ammettere che *ogni* ente abbia principi, e tra questi il primo ente –, non potrà essere il *subiectum* della metafisica. La sostanza in quanto tale soddisferebbe invece questi requisiti, poiché «potest dici unius generis, habet principia et passiones»<sup>650</sup>. Ciò risponderebbe inoltre all'intenzione di Aristotele che riduce *ad unum* la plurivocità dell'*esse* riconducendolo alla sostanza<sup>651</sup>.

Il maestro agostiniano rifiuta decisamente questa teoria («sed hec opinio mihi videtur in omnibus deficere»<sup>652</sup>), da un lato rilevandone incoerenze e contraddizioni, e dall'altro poiché in realtà essa «est contra Aristotelem»<sup>653</sup>. Egli è incline piuttosto ad ammettere a

<sup>646</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>647</sup> *Ibid.*, qu. 2, art. 2, p. 18

<sup>648</sup> Cfr. *ibid.*, art. 4 (cfr. *infra* § 3.4).

<sup>649</sup> ARISTOTELE, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Editori Laterza, Bari 2007, p. 81; cfr. ID, *Analytica Posteriora*, I, 28, 87a38 (AL IV, 1-4, p. 60).

<sup>650</sup> «Scientia debet habere subiectum unius generis; ens non est huiusmodi. [...] quod non habet aliquas passiones non potest esse subiectum in aliqua scientia; ens in quantum ens est huiusmodi [...]. quod non habet principia non potest esse subiectum in aliqua scientia; ens in quantum ens est huiusmodi» (*Prol.*, qu. 2, art. 2, p. 18).

<sup>651</sup> «[...] haec videtur mens Aristotelis 4 *Metaph.* tex. 1, ubi ante divisionem entis dicit quod metaphysica considerat entia ut attributionem ad unum, et subiungit non proprie primi est scientia, ex quo alia pendent, ergo apparet quod non consideret ens ut ens simpliciter» (*ibid.*, p. 19).

<sup>652</sup> *Ibidem.*

<sup>653</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 19-20. A chi si appellava all'unicità di genere Gerardo risponde: «cum dicitur una scientia debet habere subiectum unius generis, dico quod genus potest accipi dupliciter: large, seu communiter pro omni illo quod praedicatur essentialiter de his quae non sunt eiusdem speciei, et sic ens potest dici genus [...]; alio modo potest accipi stricte, et proprie, pro omni eo quod per

questo proposito la validità dell'*opinio communis*, pur con le precisazioni già assegnate in precedenza:

«videtur quod opinio communis ponens subiectum metaph. ens inquantum ens, magis attingat veritatem. Est tamen notandum quod non debet intelligi sic absolute, ut videntur sonare verba. Nam cum ens inquantum ens comprehendat omnia entia secundum generales et speciales rationes eorum, si metaph. hoc modo de ente determinaret, tunc aliae scientiae superfluerent, et subiectum metaph. esset maioris ambitus quam obiectum nostrae potentiae intellectivae, vel saltem aequale. [...] Propter haec omnia videtur mihi dicendum quod obiectum in metaph. sit ens universaliter sumptum, prout est reducibile in causas altissimas, scilicet in primam materiam, et ultimam formam»<sup>654</sup>.

La riducibilità del soggetto della metafisica «in primam formam et ultimum finem», oltre a delimitare i *limites* alla sua universalità (*universaliter sumptum*), ne caratterizza la distinzione e la differenza rispetto ai soggetti delle altre scienze<sup>655</sup>. Pertanto, all'interrogativo «an subiectum metaphysicae sit aequalis cum obiecto nostrae potentiae intellectivae», Gerardo risponde:

«patet quod non, quia continetur sub obiecto intellectus nostri, sicut pars sub toto. Si enim obiectum adaequatum intellectus nostri est ens universaliter sumptum, prout est reducibile in omnes eius causas et principia, subiectum vero metaphysicae est ens universaliter sumptum, ut reducitur in altissimas causas tantum, puta primam formam, et ultimum finem»<sup>656</sup>.

L'ampiezza dell'oggetto adeguato del nostro intelletto, «reducibile in omnes eius causa et principia», è maggiore e inclusiva rispetto all'oggetto della metafisica, reducibile in [...] primam formam, et ultimum finem».

### 3.3. La ragione formale del «subiectum theologiae»<sup>657</sup>

Il processo che conduce alla distinzione e alla precisazione tra oggetto adeguato dell'intelletto e quelli della metafisica e della teologia, è caratterizzato dalla progressiva circoscrizione, quasi per cerchi concetrici, della portata e della possibilità dell'intelletto umano. A questo punto, il terzo momento dell'indagine sull'eventuale inclusione della

---

differentias contrahitur ad species; si accipiatur primo modo genus, concedo quod scientia habeat subiectum unius generis; si secundo modo minor est falsa» (*ibid.*, p. 20). Egli ritiene l'unità del genere assolutamente accidentale alla scienza: «unitas generis omnino se habet per accidens ad scientiam» (*ibidem*).

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>655</sup> «[...] in nulla alia scientia subiectum reducitur in primam formam, et ultimum finem tantum» (*ibidem*).

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>657</sup> Sembrerebbe attestarsi qui un uso indifferenziato dei termini *subiectum* e *obiectum*.

*veritas theologiae* nell'oggetto adeguato dell'intelletto<sup>658</sup>, riguarda la ragione formale, specifica o assoluta, secondo la quale Dio possa essere considerato oggetto della teologia<sup>659</sup>.

Prima però di verificare se questa ragione formale sia la *ratio deitatis*, partendo da una suggestione di Egidio Romano («Divus Aegidius noster»)<sup>660</sup>, Gerardo affronta il problema di sapere se l'*infinitas* sia inclusa nella «ratio deitatis absolute sumpta»<sup>661</sup>. Ora, sostiene Egidio, mentre il nome *infinitum* è desunto *ex creaturis*, in opposizione al limite e alla finitezza, il nome *Deus* non acquisisce una significazione *per modum negationis*, ma indica, *positive*, la stessa natura infinita *per modum affirmationis*, e include a maggior diritto ciò che per via negativa è significato dal termine 'infinito'. Ne consegue pertanto che la «ratio deitatis magis importet infinitatem quam quaecumque alia ratio attributalis»; et ideo accipere Deum sub ratione absoluta deitatis est eum accipere maxime absolute; idcirco oportet videre an sub tali ratione sit subiectum in theologia»<sup>662</sup>.

A partire da questa premessa, Gerardo rifiuta le posizioni che tendono a individuare nella *ratio absoluta deitatis* la ragione formale in cui Dio sia il soggetto della teologia. Tra queste ve n'è una che si appella alla distinzione tra *theologia in se*, il cui oggetto sarebbe Dio *sub ratione absoluta*, e la *theologia in nobis*, la quale avrebbe come soggetto il concetto ad esso più prossimo, ossia l'*Pens infinitum*. È l'opinione di Duns Scoto<sup>663</sup>. Per parte sua Gerardo, sulla scorta di Egidio, ritiene anzitutto che la *ratio deitatis* debba essere necessariamente circoscritta:

«ratio deitatis absolute sumpta est infinita, et quia actus et habitus recipiunt speciem et quantitatem ex obiecto sub ea ratione qua est obiectum, si Deus sub ratione deitatis esset subiectum in aliqua scientia, sequeretur quod illa scientia esset infinita, et per consequens aequalis scientiae Dei»<sup>664</sup>.

Precisamente per il fatto che – come si è visto – la *ratio infinitatis* è inclusa nella *ratio deitatis absolute sumpta*, è impossibile affermare che quest'ultima sia la *ratio formalis* dell'oggetto della teologia. Di qui, appunto, la necessità di una circoscrizione «per aliquam

<sup>658</sup> Cfr., *ibid.*, p. 13.

<sup>659</sup> «Utrum Deus sub absoluta ratione deitatis sit infinitus et subiectum in theologia su tali ratione absoluta» (*ibid.*, qu. 2, art. 3, p. 21).

<sup>660</sup> «[...] magis explicatur infinitas nomine deitatis quam nomine infinitatis» (*ibidem*).

<sup>661</sup> «[...] dicunt aliqui quod ratio deitatis absolute sumpta non includit in suo intellectu infinitatem, sed infinitas est quaedam ratio sibi annexa» (*ibid.*, p. 21).

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>663</sup> «Si ergo quaeratur ab eis sub qua ratione Deus est subiectum theologiae, dicunt quod si quaeratur de theologia in se, Deus sub ratione absoluta deitatis [...]. Sed si quaeratur ab eis sub qua ratione Deus sit subiectum theologiae, prout est in nobis, dicunt quod si theologia nostra esset talis notita, quam obiectum aptum natum est facere de se ipso, idem esset dicendum de theologia in se et de theologia in nobis; nunc autem non est simile, quia theologia in se habet evidentiam ex ipso obiecto theologico, non ex aliquo alio; theologia autem nostra habet evidentia aliunde et ideo non potest poni pro illius subiecto Deus sub illa ratione sub qua est subiectum in theologia secundum se sumpta; quin nec per illam rationem cognoscimus sibi inesse veritates theologicas» (*ibid.*, pp. 22-23); per le obiezioni che Gerardo dirige contro questa posizione, cfr. *ibid.*, p. 26; cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio, Prol.*, pars 3, qq. 1-3, nn. 141-182 (ed. Vaticana, vol. I, pp. 95-123); *Ordinatio I*, dist. 3, pars. 1, qu. 1-2, nn. 58-60 (*ibid.*, vol. III, pp. 40-42). Cfr. inoltre É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 42-52.

<sup>664</sup> *Prol.*, qu. 2, art. 3, p. 22.

rationem specialem». Dio *per ratione glorificatoris* è la ragione formale dell'oggetto della teologia:

«ratio deitatis restringatur per aliquam rationem specialem, quae secundum eum potest convenienter nominari per rationem glorificatoris et ratio est quia theologia est quoddam medium per quod tendimus in Deum non quocunque modo, sed ut habet nos glorificare et beatificare»<sup>665</sup>.

### 3.4. *Veritas theologiae* e oggetto adeguato dell'intelletto

Dopo aver mostrato successivamente che l'oggetto adeguato del nostro intelletto non è riducibile alla «quidditas rei materialis»<sup>666</sup>; che l'oggetto della metafisica sia meno esteso dell'oggetto del nostro intelletto<sup>667</sup>; che Dio non possa esser considerato soggetto della teologia «sub ratione absoluta deitatis» – coerentemente con quanto dimostrato nella *prima quaestio* –, ma debba anzi esser precisato «per rationem glorificatoris»<sup>668</sup>; Gerardo cercherà di determinare se la *veritas theologiae*, o l'oggetto della teologia, possa essere inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto («an veritas quam scimus de Deo contineatur sub obiecto nostri intellectus»<sup>669</sup>).

1. Se così fosse, definito l'«ens universaliter sumptum, prout est reducibile in omnes eius causas, et principia» come l'oggetto adeguato del nostro intelletto, ciò comporterebbe l'attribuzione a Dio di cause e principi, da cui risulterebbe una conoscenza teologica *modo naturali* o *lumine naturali* che renderebbe vana la «scientia divinitus inspirata»<sup>670</sup>.

Ora – spiega Gerardo –, per ovviare a questa conseguenza v'è chi distingue due accezioni di oggetto adeguato, in questi termini:

«uno modo secundum naturam intellectus, et sic concedunt, quod veritas theologica contineatur sub obiecto adaequato intellectus; alio modo possumus loqui de obiecto adaequato intellectus pro praesenti statu, et isto modo dicunt quod veritates quasi scit theologus de Deo non continentur sub obiecto intellectus nostri, quia isto modo obiectum intellectus est ens possibile repraesentari in phantasmate, quae restrictio et limitatio oritur vel ex pena peccati originalis, vel propter connexionem ad phantasiam, vel propter aliquam aliam causam. Quapropter cum non possimus ad eam pervenire in praesenti statu viribus intellectus, indigemus aliqua scientia divinitus revelata»<sup>671</sup>.

La distinzione si fonda sulla considerazione dell'intelletto *secundum naturam/pro statu isto*: la possibilità dell'intelletto, limitata alla sola astrazione poiché privo di intuizione intellettiva, tradirebbe una debolezza non in senso assoluto, ma soltanto *pro statu isto*, ossia

---

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>666</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 2, art. 1, pp. 14-18.

<sup>667</sup> Cfr. *ibid.*, art. 2, pp. 18-21.

<sup>668</sup> Cfr. *ibid.*, art. 3, pp. 21-26.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>670</sup> *Ibidem.*

<sup>671</sup> *Ibidem.*

nell'attuale stato della natura umana decaduta in seguito al peccato originale. È di nuovo l'opinione di Duns Scoto<sup>672</sup>.

Questa soluzione non soddisfa però il nostro Autore («mihi non satisfacit»<sup>673</sup>), soprattutto perché, in tal caso, il nostro intelletto finito avrebbe, *secundum naturam*, la stessa capacità dell'intelletto divino, che è infinito – diretta conseguenza inoltre di una concezione di *ens*, 'indifferente' rispetto alle determinazioni di finito e infinito («cum sub se contineat ens finitum et infinitum») –<sup>674</sup>.

Gerardo procede in modo diverso, rilevando anzitutto che:

«intellectus noster passibilis differt a prima materia, quia intellectus est in potentia ad omnes formas universales intelligibiles, materia vero prima est in potentia ad omnes formas individuales sensibiles»<sup>675</sup>;

e da qui istituisce una sorta di *similitudo*: come la prima materia, in potenza rispetto a tutte le forme individuali sensibili, le può ricevere in due modi – «naturaliter et supernaturaliter»<sup>676</sup> –, così anche il nostro intelletto possibile, che è in potenza nei confronti di tutte le forme universali intelligibili:

«primus modus dicitur naturalis, quia reducitur ad actum per actionem agentis intellectus naturaliter possibili connexus, et per actionem formarum intelligibilium, quae ordine quodam, mediante intellectu agente, possibili naturaliter connectuntur. Secundus vero dicitur supernaturalis, quia per actionem agentis superioris, qui non est intellectus agens, nec species, ne quidquam aliud in tali ordine, sed supra omnem hanc connexionem reducitur de potentia ad actum, cui agenti intellectus possibilis est natus subici immediate recipiendo per eius impressionem aliquam veritatem intelligibilem»<sup>677</sup>.

Ne consegue, di nuovo, un duplice modo di considerare l'oggetto adeguato del nostro intelletto – questa volta però non più vincolato alla coppia *secundum naturam/pro statu isto* –: da un lato, cioè, secondo la potenza naturale, mediante cui è sottoposto all'azione dell'intelletto agente che lo connette alle forme intelligibili. In questo caso, la *veritas theologica* non potrà essere inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto – che è esattamente l'«ens universaliter sumptum, prout reducibile est in omnes eius causas et principia», sensibile o comunque congiunto a realtà sensibili e che per questo può esser percepito

---

<sup>672</sup> Cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, pp. 7-41.

<sup>673</sup> *Prolog.*, qu., 2, art. 4, p. 27

<sup>674</sup> «Primo sequeretur quod intellectus noster finitus esset tantae capacitatis quanta est intellectus Dei infinitus. [...]. Secundo sequeretur quod aliquod violentum et contra naturam reperiretur in tota una specie quod fideretur falsum. [...]. Tertio sequeretur quod daretur potentia naturalis passiva cui non responderet activa naturalis, quod est inconueniens [...]. Quarto sequeretur quod intellectus noster, postquam fuerit absolutus ab isto phantasmate, poterit capere veritates pure theologicas per pura naturalia, quod videtur falsum et erroneum» (*ibidem*).

<sup>675</sup> *Ibidem*.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>677</sup> *Ibidem*.

dall'intelletto possibile mediante l'intelletto agente –, poiché Dio non ha cause e principi, e non è una realtà sensibile<sup>678</sup>.

Dall'altro lato, invece, considerato cioè l'oggetto adeguato del nostro intelletto secondo la potenza obbedienziale – in questo caso l'intelletto possibile riceve le forme intelligibili in modo soprannaturale, cioè ricevendo, mediante l'impressione di un agente superiore, una verità intelligibile –, la *veritas theologica* vi è inclusa; infatti:

«cognitio cuiuscumque veritatis numquam potest imprimi ipsi intellectui nisi aliquo modo esset in potentia ad eam; et nisi talis veritas contineretur aliquo modo sub obiecto adaequato, intellectus noster non posset eam attingere, quia obiectum adaequatum est ultimum in quod potest potentia, et per consequens, si illa veritas non contineretur aliquo modo sub hoc obiecto, potentia se extenderet ultra suum ultimum quod est contradictio»<sup>679</sup>.

Nella consapevolezza però – avverte Gerardo – che il nostro intelletto non potrà mai contenere «illam veritatem infinitam quam scit Deus de se ipso quia ad eam nullam habet facultatem nec naturalem nec oboedientialem»<sup>680</sup>.

2. Un secondo rilievo relativo al rapporto tra la *veritas theologica* e l'oggetto adeguato dell'intelletto, riguarda la possibilità dell'inclusione virtuale di tutte le verità nei principi primi a loro volta inclusi nell'oggetto adeguato del nostro intelletto; infatti:

«quia cum prima principia contineantur sub obiecto adaequato intellectus nostri, et ipsamet contineant omnes veritates, sequeretur quod continerent et omnes veritates theologicas et per consequens possent sciri lumine naturali»<sup>681</sup>.

Dopo aver rifiutato le soluzioni prospettate da Duns Scoto<sup>682</sup> ed Enrico di Gand<sup>683</sup>, Gerardo afferma che:

«quantumcumque principia prima contineant omnes veritates, non tamen possumus per ea cognoscere omnem veritatem quam scimus de Deo per solam theologiam; causa autem huius non est ex parte medii specialis quod deficiat nobis; nec ex parte principiorum, vel intellectus agentis [...], sed est accipienda ex parte intellectus possibilis, qui non valet applicare huiusmodi principia illis veritatibus quae non cadunt sub obiecto adaequato ipsius, sicut sunt veritates theologicae»<sup>684</sup>.

Pur ammessa l'onnicomprensiva virtuale inclusione delle verità di una scienza nei principi primi, viene negata la conseguente implicazione della conoscibilità di alcune verità

---

<sup>678</sup> «Possumus loqui de obiecto adaequato intellectus nostri duobus modis. Uno modo secundum eius potentiam naturalem [...]. Si tamen loquamur de huiusmodi obiecto secundum potentiam obediencialem, sic veritas illa continetur sub illo» (*ibidem*).

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *Ibidem*.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>682</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>683</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 30.

teologiche, per il fatto che – come si è visto – esse non rientrano *naturaliter* nell'oggetto adeguato del nostro intelletto.

#### 4. La certezza della teologia. I suoi principi, la subalternazione

L'ampio dibattito istruito da Gerardo circa i rapporti tra l'oggetto adeguato dell'intelletto umano, l'oggetto della metafisica e quello della teologia (*veritas theologiae*)<sup>685</sup>, costituisce la discussione relativa all'oggetto formale della teologia stessa, e documenta una rilevanza, per certi versi inedita, di questioni gnoseologiche nell'indagine metodologica ed epistemologica nel *Prologo* al suo Commento alle *Sentenze*.

Su questo sfondo si innesta la *quaestio* 3 che il maestro agostiniano dedica ai temi degli articoli di fede quali principi della teologia, della certezza e della subalternazione delle scienze («*utrum cognitio veritatis theologiae tantam habeat certitudinem quantum habent scientiae humanitus inventae*»<sup>686</sup>).

La scelta degli *argumenta* – come ormai abbiamo avuto modo di constatare – caratterizza come sempre la struttura della questione e l'approccio progressivo di Gerardo alla *determinatio*; per tale ragione non sarà inutile recensire brevemente almeno gli argomenti *ad partem negantem*. La certezza di una scienza dipende dalla certezza dei suoi principi («*habet certa quaedam principia, per quae potest deduci*»<sup>687</sup>); ma se i principi della teologia fossero dotati di certezza, la teologia non procederebbe alla loro spiegazione («*ad declarationem illorum*»<sup>688</sup>). È l'eco di un 'motivo' ormai classico sulla finalità della teologia (dichiarativa, esplicativa...), precisata in base al suo rapporto con gli articoli di fede, considerati variamente suoi principi o sue conclusioni. Ancora, attribuire alla *cognitio veritatis theologiae* tanta certezza quanta ne posseggono le altre scienze, implicherebbe che la sua certezza non sarebbe vincolata ad una scienza superiore subalternante, che invece si suppone data<sup>689</sup>, e si rivelerebbe superiore alla *certitudo adhaesionis* che pertiene invece alla fede, la quale fonda la certezza della teologia<sup>690</sup>.

##### 4.1. I principi della teologia

La questione relativa alla certezza di una scienza si innesta sulla discussione in merito ai suoi principi<sup>691</sup>. Ora, v'è chi nega che gli articoli di fede siano i principi della teologia; per due ragioni: da un lato perché essi appaiono come oggetto di un'indagine e risultato di una conclusione («*quae in aliqua scientia quaeruntur, et postea probantur, ac concluduntur non sunt principia illius scientia, sed articuli fidei sunt huiusmodi*»); dall'altro lato, perché

---

<sup>685</sup> Cfr. qq. 1-2.

<sup>686</sup> *Ibid.*, qu. 3, p. 30.

<sup>687</sup> *Ibid.*, qu. 3, arg. 1, p. 30.

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> Cfr. *ibid.*, arg. 2, pp. 30-31.

<sup>690</sup> Cfr. *ibid.*, arg. 3, p. 31.

<sup>691</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 3, art. 1, pp. 31-33.



compito di una scienza non può essere la difesa dei propri principi («nulla scientia ordinatur ad defensionem suorum principiorum»<sup>692</sup>).

È qui in gioco la finalità stessa della teologia considerata a questo livello soltanto difensiva degli articoli di fede. Non è difficile intravedere in filigrana, la posizione di Aureolo<sup>693</sup>, a cui subito però Gerardo si oppone: «iste modus dicendi omnino deviat a veritate»<sup>694</sup>. Gli articoli di fede, infatti, risponderebbero precisamente a quattro criteri in base ai quali possono invece essere definiti principi della teologia:

«Primo, illae propositiones quae formantur de subiecto alicuius scientiae, et non possunt probari per alias propositiones a priori, sunt principia in illa scientia; sed articuli fidei sunt huiusmodi. [...] Secundo, illa sunt principia in aliqua scientiae quae suo ambitu includunt omnes veritates pertinentes ad scientiam, et omnes non pertinentes excludunt; sed articuli fidei sunt huiusmodi [...]. Tertio, illa per quae regulatur et mensuratur tota consideratio scientiae, sunt principia in illa, sed per articulos fidei tota consideratio theologiae mensuratur [...]. Quarto, illa ad quae stat ultima resolutio totius considerationis theologiae sunt eius principia; articuli fidei sunt huiusmodi»<sup>695</sup>.

Gli articoli di fede non possono essere considerati come semplici conclusioni, precisamente in quanto non sono dedotti da altre proposizioni *a priori*. Principi primi e inclusivi di tutte le verità che riguardano il soggetto di una scienza, essi determinano l'indagine della scienza stessa in quanto criterio veritativo del discorso teologico, costituendo l'orizzonte e il termine risolutivo dell'ambito di competenza della teologia.

Ma Gerardo precisa altresì la nozione di principi come *causa veritatis omnium complexionum*:

«in praesenti loquimur de principiis non quocumque modo, sed de illis quae sunt causa veritatis omnium complexionum in aliqua scientia, et loquendo hoc modo, tria sunt genera principiorum in

---

<sup>692</sup> «Primo, quae in aliqua scientia quaeruntur, et postea probantur ac concluduntur, non sunt principia illius scientiae, sed articuli fidei sunt huiusmodi [...]. Secundo, nulla scientia ordinatur ad defensionem suorum principia, sed theologia ordinatur ad defensionem articulorum fidei» (*ibidem*). Gerardo risponderà al secondo argomento: «scientia non ordinatur ad defensionem suorum principiorum, quia metaphysica defendit sua, et aliarum scientiarum principia, ut patet ex quarto Metaph., [...]. Imo quaelibet scientia, dum defendit suas conclusiones deductas ex principiis, videtur saltem implicite defendere principia, quia si quis negat conclusiones, negat etiam principia implicite» (*ibid.*, p. 33).

<sup>693</sup> «Nulla enim scientia procedit ad principia concludenda, sed potius concludit ex ipsis. [...] articuli fidei non sunt principia in theologia nostra, immo magis conclusiones (PIETRO AUREOLO, *Scriptum*, p. 139, n. 24).

<sup>694</sup> *Prol.*, qu. 3, art. 1, p. 31. Così nella risposta *ad argumenta*: «cum dicitur scientia non quaerit de suis principiis, cum supponat ea esse verissima, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo ut dubitetur de eorum veritate, et sic nulla scientia quaerit sua principia, sed supponit verissima, sic theologia non quaerit de suis principiis, sed supponit ea habere infallibilem veritatem. Alio modo potest intelligi quod fiat quaestio de principiis, non quia dubitetur de eorum veritate, sed de modo apprehendendi illam veritatem in speciali: potest enim bene et male apprehendendi. Si namque bene semper apprehenderentur, numquam fieret syllogismus falsigraphus, qui procedit ex principiis male intellectis, sicut ergo in scientiis humanis potest aliquod principium in speciali male vel bene intelligi, ita evenit in theologia de articulis fidei: nam quamvis in generali veritas unius articuli ab omnibus catholicis apprehendatur sine errore et dubitatione, in aliquo tamen speciali potest diversimode apprehendi et sic vele bene vel male, et ideo cadunt ibi dubitationes et formantur quaestiones per quarum solutiones veritas articulorum in speciali declaratur» (*ibid.*, p. 33).

<sup>695</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

aliqua scientia sicut patet per Philosophum, primo Posteriorum: nam quaedam principia vocantur *dignitates*, quaedam vero *suppositiones*, et quaedam alia *petitiones*»<sup>696</sup>.

Se le *dignitates* sono principi per eccellenza («pottissime vocantur principia»), poiché in esse consiste la *resolutio omnium veritatum* – a differenza infatti delle *suppositiones*, «non indigent aliqua veritate exterius ad eorum evidentia, quia per se natae sunt videri» –, gli articoli di fede – prosegue il maestro senese – possono essere considerati principi in certo modo come le *dignitates*:

«quod sint principia sicut dignitates probo quia de ratione dignitatis est non indigere ratione aliqua demonstratione [...]. Omne illud, quod in genere complexorum est per se ipsum intelligibile, nec indiget aliqua ratione demonstrante, habet rationem dignitatis. Articuli autem fidei sunt huiusmodi»<sup>697</sup>

Ora, non deroga alla qualifica di principi della teologia e alla loro assimilazione a *dignitates*, il fatto che gli articoli di fede non siano per sé evidenti. Questa inevidenza, infatti, spiega Gerardo, non dipende *ex ipsis*, ma proviene solo *ex parte nostra*:

«sicut ergo non obstante quod principia alicuius scientiae non intelligantur ab omnibus, sed solum ab habentibus perfecte illam scientiam, vere dicuntur principia per se intelligibilia, ita non obstante quod articuli fidei a nobis non intelligantur; tamen vere sunt principia per se intelligibilia et vere intelliguntur ab iis qui perfecte habent theologiam, ut sunt beati»<sup>698</sup>.

Ma gli articoli di fede possono essere considerati anche alla stregua di *suppositiones* («habet aliquam similitudinem cum suppositionibus»<sup>699</sup>), quanto al conseguimento della loro evidenza:

«suppositiones non habent evidentiam ex virtute scientiae in qua supponuntur, sed ex virtute scientiae superioris a qua accipiuntur; ita articuli fidei non habent evidentiam ex theologia nostra in qua supponuntur, sed ex theologia superiori, scilicet Dei et beatorum a qua accipiuntur. Hinc est quod quamvis theologia nostra non sit subalternata theologia Dei et beatorum proprie loquendo, est tamen ibi aliqua similitudo subalternationis»<sup>700</sup>.

#### 4.2. La certezza della teologia e la *subalternatio*

1. Domandare se la certezza di una scienza dipenda in certo modo da una scienza ad essa superiore («utrum certitudo veritatis theologicae dependeat a superiori scientia sicut a

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 32; cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 2, 72a14-18 (AL IV, 1, p. 8, l. 22-p. 9, l. 3). Su *dignitates*, *suppositiones* e *petitiones*, si veda A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, pp. 57-97.

<sup>697</sup> *Prolog.*, qu. 3, art. 1, p. 32.

<sup>698</sup> *Ibidem.*

<sup>699</sup> *Ibidem.*

<sup>700</sup> *Ibidem.*

subalternante»<sup>701</sup>), equivale per ciò stesso a chiedersi se la scienza inferiore tragga da quella superiore anche i propri principi, poiché da questi dipende la sua certezza; in ciò sembrerebbe consistere appunto la subalternazione<sup>702</sup>.

È il caso della teologia – «respondent quidam» –: la certezza dei suoi principi, infatti, «dependet a scientia Dei et beatorum tanquam a subalternante»<sup>703</sup>. Ciò troverebbe anche conferma nel fatto che le *suppositiones* possono essere dimostrate in una scienza superiore e assunte come vere dalla scienza inferiore di cui costituiscono realmente i principi: «theologia nostra accipit articulos fidei pro principiis, supposita eorum veritate a scientia Dei revelante»<sup>704</sup>.

Radicalmente sono due però gli aspetti di questa opinione che, secondo Gerardo, sollevano perplessità («haec opinio est mihi dubia quantum ad duo»<sup>705</sup>): anzitutto, la scientificità stessa della teologia; poi, come diretta conseguenza, la sua subalternazione. Se la teologia, infatti, fosse scienza – argomenta il maestro senese – l'intelletto sarebbe per ciò stesso l'abito dei suoi principi; ora, dei principi della teologia non possediamo però un *habitus* naturale (*intellectus*), ma un *habitus* soprannaturale (*fides*), dunque essa non può essere scienza<sup>706</sup>. Ancora, se la teologia fosse scienza, potrebbe vantare una maggiore evidenza quanto alle conclusioni che relativamente ai suoi principi – d'altronde negli *Analitici secondi* Aristotele nega che l'evidenza delle conclusioni possa esser maggiore di quella dei principi<sup>707</sup> –: di questi, infatti, non possediamo che una conoscenza per fede («notitia creditiva»), mentre delle conclusioni avremmo una conoscenza superiore, cioè scientifica («notitia scientifica»)<sup>708</sup>.

Il secondo aspetto a generare difficoltà risiede invece nella *subalternatio*. Se infatti la teologia fosse subalternata alla scienza di Dio e dei beati, le due scienze sarebbero entrambe necessariamente presenti in un medesimo intelletto («simul in eodem intellectu»<sup>709</sup>) – conseguenza immediata della subalternazione –; ma in questo caso ciò risulta evidentemente impossibile<sup>710</sup>. Il soggetto della nostra teologia, scienza subalternata, sarebbe poi contenuto nel soggetto della scienza dei beati, scienza subalternante – di nuovo, condizione implicita alla subalternazione –, cosa tuttavia che negano gli stessi sostenitori

<sup>701</sup> *Ibid.*, art. 2, p. 33.

<sup>702</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>703</sup> *Ibidem*; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, qu. 1, artt. 2 e 6.

<sup>704</sup> *Prol.*, qu. 2, art. 2, p. 33.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>706</sup> «Si theologia nostra esset scientia, sequeretur quod habitus principiorum huius scientiae esset intellectus, consequens est falsum, ergo et antecedens. Consequens est nota, quia semper scire praesupponit habitum principiorum, qui est intellectus. Falsitas consequentis probatur, quia principia theologiae sunt articuli fidei [...] sed de articulis fidei non habemus habitum naturalem, qui vocatur intellectus, sed habitum supernaturalem, qui vocatur fides» (*ibidem*).

<sup>707</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* I, 2.

<sup>708</sup> «[...] sequeretur quod ista scientia haberet maiorem evidentiam in conclusionibus quam in principiis, quod est falsum. Falsitas consequentis patet, quia tunc magis crederemus et adhaereremus conclusionibus quam principiis, quod est contra Arist. primo *Post.* Consequentiam probo, quia constat quod de principiis theologiae non habemus nisi notitiam creditivam, de conclusionibus vero secundum viam huius Doctoris habemus notitiam scientificam, sed notitia scientifica est maioris evidentiae quam notitia creditiva ergo et c.» (*ibidem*).

<sup>709</sup> *Ibidem*.

<sup>710</sup> Cfr. *ibidem*.

della subalternazione della teologia, poiché rifiutano di ammettere che la nostra teologia possa aggiungere un'*aliqua conditio* al soggetto della teologia dei beati, e affermano piuttosto che il soggetto di entrambe sia Dio *sub absoluta ratione*<sup>711</sup>. Gli articoli di fede, infine, sarebbero per sé noti ed evidenti, cosa ancora che essi negano<sup>712</sup>; eppure, perché una scienza sia tale – osserva Gerardo –, occorrerebbe che i suoi principi fossero per sé noti, se non per «simplicem notitiam terminorum», almeno «per sensum, memoriam et experientiam»<sup>713</sup>.

La differenza tra queste due modalità di acquisizione risiede nel fatto che i principi acquisiti *primo modo* sono immediati e per sé noti in senso assoluto («immediata et simpliciter per se nota»), in virtù della necessaria inerenza del predicato al soggetto; i principi conosciuti *secundo modo*, invece, acquisiti e dimostrati mediatamente, sono «per se nota ratione modi acquirendi eorum notitiam», che è la modalità propria di una scienza subalternata<sup>714</sup>. Ne consegue per assurdo che, se la nostra teologia fosse una scienza subalterna, i suoi principi, ossia gli articoli di fede, sarebbero conosciuti appunto «via sensus, memoriae et experientiae»<sup>715</sup>.

Pertanto, conclude Gerardo:

---

<sup>711</sup> *Ibidem*.

<sup>712</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, qu. 1, art. 2, ad 1.

<sup>713</sup> *Prol.*, qu. 3, art. 2, p. 34; cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 99b22-100a14. Sulla conoscenza dei principi della scienza «per sensum, memoriam et experientiam», si consulti A. CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo*, pp. 247-276.

<sup>714</sup> *Prol.*, qu. 3, art. 2, p. 34.

<sup>715</sup> Ora, in risposta a una *dubitatio* che egli stesso pone, secondo la quale l'acquisizione dei principi «per sensum memoriam et experientiam», implicherebbe necessariamente l'indipendenza della scienza subalternata dalla scienza subalternante – «si scientia subalternata innititur principiis per se notis via sensus, memoriae et experientiae, videtur quod non accipit sua principia a scientia subalternante et per consequens in nullo dependebit ab ea» (*ibidem*) –, Gerardo ha occasione di precisare una duplice modalità di acquisizione dei suoi principi da una subalternante: da una lato come da ciò che contiene la «causam veritatis» dei suoi principi («et sic est verum»); dall'altro lato come da ciò che manifesta la loro verità («et sic est falsum»); nel secondo caso seguirebbero tre inconvenienti: si estenderebbe oltre al suo limite (i suoi principi), conoscendo la causa della verità dei suoi principi stessi; e, dunque, conoscendone la causa, potrebbe dimostrare i propri principi, cosa evidentemente falsa; infine, non sarebbe possibile apprendere la scienza subalternata senza quella subalternante, il che è falso. Aureolo, per parte sua – spiega Gerardo – sarebbe invece propenso a concedere l'obiezione secondo cui non è possibile conoscere la scienza subalternata senza la subalternante, poiché questa è l'«habitus principiorum» della scienza subalternata, senza il quale non si può avere senza l'«habitus conclusionum». Ma questa posizione del *Doctor Facundus*, «non est rationabilis» – prosegue Gerardo – per queste ragioni: «scientia subalternans non est habitus principiorum subalternatae et sic poterit quis scire subalternatam absque subalternante» (*ibid.*, p. 35). Non solo: la subalternata non riceve i propri principi dalla subalternante come da ciò che manifesta la loro verità mediante una causa che la scienza subalternata conoscerebbe; tale manifestazione avviene invece «via sensus, memoriae, et experientiae», e «recipit ab ea tamquam a continente causam veritatis illorum. Unde si tollatur huiusmodi causa tollitur etiam veritas eorum». Lo stesso dicasi per la certezza: «quia talis modus accipiendi principia nullam facit certitudinem scientiae subalternatae de eorum veritate, cogimur illi prescribere alium modum quo possit sibi comparare veritatem principiorum. [...] Nam si certitudine de illis hoc modo non haberet, nec etiam haberet certitudinem de conclusionibus suis, et per consequens non esset vera scientia». (*ibidem*)

«theologia proprie loquendo non subalternatur scientiae Dei, nec beatorum, et multo minus cuicumque alteri scientiae [...]. Ostensum est enim de ratione scientiae subalternatae esse quod sua principia fiant sibi manifesta via sensus, memoriae et experientiae, si ergo theologia esset scientia subalternata, articuli fidei, qui sunt eius principia, fierent sibi nota isto modo, quod est impossibile»<sup>716</sup>;

e inoltre:

«dato quod theologia esset scientia subalterna scientiae Dei et beatorum, adhuc tamen non reciperet certitudinem manifestativam suorum principiorum ab ea, quia (ut ostensum est) nulla scientia subalterna accipit sua principia a subalternante tamquam a manifestante eorum veritatem, sed solum tamquam a continente, et ideo cum quaeritur an certitudo veritatis theologiae dependeat ab aliqua scientia subalternante, dico quod non, quia probatum est non esse subalternam alicui scientiae»<sup>717</sup>.

I principi della teologia, che di certo non sono per sé noti nemmeno «via sensus, memoriae et experientiae», – che è l'unica modalità di acquisizione di principi per sé noti che Gerardo attribuisce a una scienza subalternata –, dimostrano pertanto l'impossibilità stessa della sua subalternazione.

La dipendenza tra la nostra teologia e la teologia di Dio e dei beati potrà essere espressa soltanto nei termini di una *similitudo* sul piano delle certezze: «sicut certitudo fidei in discipulo addiscente pendet a certitudine scientiae quae est in magistro docente»<sup>718</sup>. Ora, benché *proprie loquendo* non si possa parlare di subalternazione in senso proprio (*vera subalternatio*), si può parlare tuttavia di un «modus subalternationis, qui habet similitudinem cum vera subalternatione»<sup>719</sup>. È esattamente la posizione «valde rationabilis» di Egidio Romano, che Gerardo recensisce e difende: «proprie loquendo non est subalterna, sed habet aliquam similitudinem tantum cum scientia subalterna»<sup>720</sup>.

Questa *similitudo* tra la teologia e la scienza subalternata si dà in riferimento all'ultimo dei dei tre modi di subalternazione che enumera Aristotele (*scientia quia/propter quid*):

«Primus modus accipitur primo *Metaph.* ubi vult Arist. quod omnes scientiae deserviant metaph. et talis modus non est nisi quidam famulatus, qui provenit ex eo quod aliqua scientia attingit optimum in aliquo genere quod aliae scientiae non attingunt. Iste modus non convenit theologiae. [...] Secundus modus desumitur ex primo *Posteriorum*, quando scilicet de subiecto subalternantis sit subiectum subalternatae per aliquam conditionem additam [...]. Iste modus non habet locum in proposito, quia subiectum theologiae nostrae non addit aliquid supra subiectum scientiae Beatorum [...]. Tertius modus accipitur ex eodem primo *Post.*, quando duae scientiae eandem considerant veritatem, una tamen modo subtili, et alia modo rudi [...], quarum una quia est tantum considerat, altera vero inquiri propter quid»<sup>721</sup>.

---

<sup>716</sup> *Ibidem*.

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>718</sup> *Ibidem*.

<sup>719</sup> *Ibidem*.

<sup>720</sup> *Ibidem*.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

2. Ma Gerardo non ha ancora esaurito il tema della certezza di una scienza («an certitudo veritatis in hac scientia addat aliquid supra certitudinem fidei, ratione cuius certitudinis faciat adhaesionem fidei firmiorem»<sup>722</sup>).

Egli considera l'opinione di Pietro Aureolo, secondo il quale, come abbiamo visto, poiché l'abito teologico non è *adhaesivus* ma solo *declarativus*<sup>723</sup>, non si può attribuire a esso una certezza ulteriore rispetto a quella della fede<sup>724</sup>. Gerardo ritiene tuttavia *inconueniens* la proposta del Maestro francescano, di cui rivela la natura aporetica<sup>725</sup>, e sceglie un'altra via («aliter dicendum»<sup>726</sup>) per rispondere alla questione se la certezza della verità della teologia sia altra da quella della fede. Ma qui occorre precisare:

«Cum ergo quaeratur an certitudo veritatis huius scientiae addat aliquid aliud dico quod hoc potest intellegi dupliciter. Primo, an supra certitudinem fidei addat aliquam certitudinem ratione cuius habeat firmam adhaesionem, etiam remota certitudine fidei. Secundo, an certitudo veritatis in ista scientia addat supra certitudinem fidei non quidam directe aliud addendo, sed solum contrarias dispositiones removendo, ratione cuius remotionis faciat adhaesionis fidei firmiorem»<sup>727</sup>.

La soluzione di Gerardo è chiara: la certezza della teologia non può esser pensata senza quella della fede stessa («primo modo nego»), poiché essa ne dipende come dal suo fondamento<sup>728</sup>. L'abito della teologia, infatti, *remota fide*, si ridurrebbe a un mero *habitus opinativus*, poiché procederebbe per ragioni estranee e non adeguate (*improportionatae*) alla verità di cui si occupa, che è poi quella attinta mediante la fede stessa<sup>729</sup>. Perciò, di là dalla fede, la certezza che la teologia conferisce, può risiedere indirettamente soltanto nella

<sup>722</sup> *Ibid.*, qu. 3, art. 3, p. 36.

<sup>723</sup> Cfr. PIETRO AUREOLO, *Scriptum*, p. 164, nn. 111-112; pp. 165-166, nn. 114-116.

<sup>724</sup> «Probant isti duas conclusiones per ordinem. Prima quod habitus theologiae non sit adhaesivus [...]. Secunda conclusio eorum est quod theologicus habitus sit declarativus» (*Prol.*, qu. 3, art. 3, p. 37).

<sup>725</sup> «Iste modus dicendi est inconueniens. Primo quia [...] per illud enim quo probat theologiam esse habitum adhaesivum, potest probari quod non sit habitus declarativus [...]. Secundo, quia habitus theologicus [...] ponitur minoris vigoris et efficaciae quam habitus opinativus quem potest habere infidelis de veritate theologica. [...]. Tertio quia sequeretur quod habitus fidei auferret ab habitu theologiae perfectionem sibi debitam» (*ibidem*).

<sup>726</sup> *Ibidem*.

<sup>727</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>728</sup> «Habitus ille, qui in toto suo processu innititur fundamento fidei, nullam habet de se certitudinem, ratione cuius faciat firmam adhaesionem remota certitudine fidei; sed habitus theologiae in toto suo processu innititur fundamento fidei, ergo nullam habet de se certitudinem per quam faciat firmam adhaesionem praeter certitudinem fidei» (*ibid.*, p. 38).

<sup>729</sup> «[...] ille habitus, qui remota fide, non est nisi opinativus, nullam de se habet certitudinem, ratione cuius possit facere firmam adhaesionem praeter certitudinem fidei; habitus theologiae est huiusmodi, ergo et c.» (*ibidem*). E ancora, a dimostrazione della premessa minore: «habitus theologiae, remota fide, non potest procedere nisi ex quibusdam extraneis, quod patet, quia quae assumit iste habitus ultra fidem, sunt comprahensibilia per rationem naturalem, veritas autem, quam nititur probare et declarare, est omnino supra rationem naturalem; quapropter omnia talia assumpta per theologiam sunt improportionata illi veritati, et extranea, nisi pro quanto attingunt eam» (*ibidem*).

rimozione delle *contrariae dispositiones* («*contraria apprehensio veritatis ipsius [sc. fidei]*», e «*inductio rationum probabiliū contra eam*»<sup>730</sup>), per corroborare la *certitudo adhaesionis*.

Ma quest'ultimo aspetto non sembra universalmente condiviso. Gerardo espone un'*opinio* che nega che l'abito teologico consenta di sciogliere le ragioni contrarie alla verità di fede<sup>731</sup>: sembra infatti che un'argomentazione mirata a sciogliere le ragioni probabili contrarie alla fede, non potendo che procedere *ex creaturis*, si avvalga di ragioni che a loro volta potrebbero essere in contrasto con la stessa verità di fede di cui si vorrebbe mostrare la ragionevolezza<sup>732</sup>. Ma ancor più radicalmente: ne conseguirebbe il dissolvimento della fede stessa, poiché sciogliere le ragioni contrarie alla verità di fede sarebbe come dimostrare che essa è possibile, e quindi necessaria<sup>733</sup>. A queste obiezioni Gerardo risponde dichiarando che è certamente possibile al teologo sciogliere *scientificamente* le ragioni contrarie:

«*theologus potest scientificè solvere rationes contrarias, et evidenter constabit de eorum solutione, quod probo tali ratione. Ille evidenter solvit rationem factam contra aliquam veritatem qui evidenter demonstrat quod fundamentum cui innititur dicta ratio non se extendit ad illud propositum, sed est extraneum ab eo. Bonus theologus potest hoc evidenter ostendere de quacumque ratione facta contra fidem [...], quia fundamentum rationis humanae non se extendit nisi quantum se extendit intellectus in comprehensione veritatis; sed intellectus humanus non extendit se ad totam veritatem [...]; sequitur ergo quod aliqua pars veritatis sit incomprehensibilis per intellectum humanum, et per consequens nulla ratio humana potest illam partem attingere*»<sup>734</sup>.

E afferma, infine, che gli argomenti *ex creaturis* non servono a ricavare le conclusioni (*concluditur*), ma piuttosto a dedurre (*deducitur*) l'eccedenza di Dio rispetto alle prese del nostro intelletto<sup>735</sup>. D'altronde, Gerardo nega pure che esista un nesso consequenziale tra la

---

<sup>730</sup> *Ibidem*.

<sup>731</sup> «*Quidam tamen negant huiusmodi habitum theologicum dare nobis facultatem solvendi rationes possibles fieri contra fidei veritatem*» (*ibidem*).

<sup>732</sup> «*Omnis solutio, quae daretur ad tales rationes, deberet summi ex his quae apparent in creaturis, ea autem quae apparent in creaturis aliquando sunt contraria veritati fidei, puta quod una natura possit subsistere in tribus suppositis; quae apparent in creaturis sunt omnino contraria, ergo ex eis non potest summi solutio harum rationum contrarium*» (*Prol.*, qu. 3, art. 3, p. 38).

<sup>733</sup> «*Si possent solvi omnes rationes quae sunt contra veritatem fidei, possent demonstrari quod veritas est possibilis, et per consequens necessaria, saltem illa quae est de Deo quantum ad intrinseca; quia quicquid est ibi possibile, totum est necessarium. Si autem veritas fidei demonstraretur, fides evacuetur. Consequentiam probant, quia non impossibile et possibile aequipollent, quia ergo solvere rationes factas contra veritatem fidei est demonstrare eam non esse impossibilem, sequitur quod demonstret eam esse possibilem*» (*ibidem*).

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>735</sup> «*[...] cum dicitur quod solutio rationum procedit ex his quae apparent in creaturis, dico quod apparentia in creaturis potest accipi duobus modis: uno modo secundum quod ex ea concluditur quicquid potest cognosci de Deo, alio modo ut ex ea deducitur quod Deus excedat nostram cognitionem, ita quod quantum ad plures veritates remanet nobis incognitus naturaliter; si sumatur apparentia in creaturis secundo modo, concedo, sed primo modo nego, quia ex his quae apparent in creaturis non convincimus quod Deus excedit cognitionem nostram, et quod non solum per habitudinem ad creaturas possit cognosci et ulterius quod intellectus de quibuscumque attributis non potest iudicare, sed solum de his quae conveniunt illi ex creaturis. Solutio igitur ista, data illis rationibus, quae probant contra fidem, non repugnat fidei; ostendendo scilicet quod tale rationes non probant aliud de Deo, nisi quod potest cognosci per habitudinem ad creaturas, et per*

risoluzione delle ragioni contrarie alla fede e la dimostrazione della sua necessità; sciogliere tali ragioni non coincide con dimostrare che la fede non sia impossibile: una cosa, infatti, è dimostrare che la fede non sia impossibile, altra cosa è dimostrare che la *ratio* che sembrava dichiararne l'impossibilità, non concluda<sup>736</sup>.

3. Concludendo la trattazione relativa al tema della certezza, precisata ora mediante il confronto tra la teologia e le altre scienze, Gerardo affronta il problema della scientificità della teologia.

Egli si domanda: «an theologia habeat tantam certitudinem quantam habent scientiae humanitus adinventae»<sup>737</sup>. Così posto – rileva il maestro agostiniano – l'enunciato della questione sembra, infatti, surrettiziamente «supponere theologiam esse scientiam»<sup>738</sup>. Egli contesta al riguardo anzitutto la posizione di san Tommaso, il quale – sostenendo il carattere subalternato della teologia – ne ammetteva la scientificità. Insieme con questa teoria Gerardo rifiuta la concezione che ritiene la teologia «scientia consequentiae»; in particolare si tratterebbe – come sembra – dell'opinione di Giovanni di Napoli<sup>739</sup>: se requisiti necessari alla scientificità sono la ferma adesione e l'evidenza, la teologia rispetterebbe queste due condizioni solo relativamente alle conseguenze («nisi quantum ad consequentias»). Una terza *opinio*, cui il maestro agostiniano obietta, si appella invece alla distinzione tra *theologia in se* e *in nobis* (Duns Scoto<sup>740</sup>): la teologia in sé sarebbe vera scienza in quanto il suo soggetto è massimamente conoscibile ed evidente, quanto i suoi principi che sono gli stessi articoli di fede; a differenza invece della teologia «respectu intellectus nostri», di cui abbiamo «certitudinem et evidentiam quam patitur materia, de qua est pro statu viae»<sup>741</sup>. Altri distinguono la teologia secondo tre accezioni: riecheggia qui la posizione di Durando di San Porciano<sup>742</sup>, poi variamente ripresa. Una quinta opinione è invece incline

---

consequenter non extendunt se ad veritates extraneas ab ista habitudine creaturarum» (*ibid.*, pp. 39-40).

<sup>736</sup> «[...] cum dicunt si rationes factae contra fidem possent solvi, tunc possent demonstrari, et c., nego consequentiam; ad probationem ultimam cum adducitur quod solvere rationem factam contra fidem est ostendere eam non esse impossibile, nego, quia aliud est demonstrare rationem non esse impossibilem, et aliud est demonstrare quod ratio, quae videbatur probare illud non esse possibile, non concludat; hoc enim modo solvuntur rationes contrariae, ostendendo quod deficient, dato etiam quod conclusio vera esset, et sic non demonstratur veritas fidei» (*ibid.*, p. 40).

<sup>737</sup> *Ibid.*, qu. 3, art. 4, p. 40.

<sup>738</sup> *Ibidem.*

<sup>739</sup>: «Si vero loquamur de hac doctrina quantum ad suas conclusiones, sic etiam dicendum est quod est scientia proprie et stricte: scimus nam quod conclusiones huius doctrinae necessario sequuntur ex sui principiis. Sic ergo patet quod haec doctrina potest dici scientia quinque modis. [...] Quinto potest dici scientia consequentiarum: scit nam theologus quod conclusiones theologiae necessario sequuntur ex suis principiis» (IOANNIS DE NEAPOLI, *Quaestiones Ordinariae*, qu. 18, punctum III, Neapoli, p. 154). Cfr. PIETRO AUREOLO, *Scriptum*, pp. 148-149. L'opinione sembra più antica, come osserva il Buytaert, «cum iam a Godefrido de Fontibus, Quodl. IX, et Ioanne de Lichtenberg XXXVIII Quaestiones q. 1 disputabatur» (*ibid.*, p. 150, nota 1).

<sup>740</sup> Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio, Prol.*, pars. 4, qu. 1-2, nn. 208-216 (ed. Vaticana, vol. I, pp. 141-149).

<sup>741</sup> *Prol.*, qu. 3, art. 4, p. 41.

<sup>742</sup> Cfr. DURANDI A SANCTO PORCIANO, *Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII*, ex Typographia Guerae, Venetiis 1571, f. 2v, nn. 6-8 [Rist. The Gregg Press Inc, Ridgewood 1964, vol. I].



a considerare la teologia una *vera scientia*, non in quanto si appoggia alla fede («innititur fidei nostrae»), ma nella misura in cui si fonda su un altro *lumen*, diverso dalla fede e non incompatibile con essa<sup>743</sup>. Di questa teoria Gerardo avrà occasione di trattare nello specifico nella *quaestio quarta*, dedicata al rapporto tra fede e scienza.

L'ultima posizione che Gerardo critica, pur concedendole un certo grado di verità, è quella che si può attribuire – come sembra – a Goffredo di Fontaines<sup>744</sup>, secondo il quale, «proprie loquendo», la teologia non è scienza se non in senso lato, poiché «ultra notitiam, quam habet simplex fidelis de veritatibus per solam fidem, habet theologus per theologiam maiorem quandam aliam notitiam, puta quia scit quare huiusmodi credibilia in sacra scriptura continentur, qualiter declarentur et qualiter rationes persuadentes possint adduci»<sup>745</sup>. Il limite principale di questa impostazione però coincide con la riduttiva identificazione della *ratio scientiae* con la sola *ratio evidentiae*<sup>746</sup>.

A noi non importa tanto qui seguire le motivazioni di Gerardo contro le *Doctorum sententiae*, quanto rilevare il generale riconoscimento della loro insufficiente convergenza con le condizioni essenziali alla nozione aristotelica di *episteme*:

«tria videntur esse de ratione scientiae proprie dictae secundum Arist. lib. I Post: primum est quod sit habitus veridicus, quia scientia non est nisi verorum; secundum quod sit firmus, quia non potest esse nisi de necessariis; tertium, quod sit habitus demonstrativus ex indemonstrabilibus procedens, et ad indemonstrabilia resolvens, quia ideo demonstratio facit scire, quia procedit ex his vel ex provenientibus ab ipsis»<sup>747</sup>.

Pertanto – prosegue Gerardo –:

si accipiamus scientiam quantum ad primam et secundam conditionem, vere theologia est scientia [...]. Si vero accipiamus scientiam tertio modo, ut habitus ex indemonstrabilibus, et per se notis procedens, et in indemonstrabilia resolventem, sic dico quod non est scientia nisi largo modo accepta, proprie autem non; videmus enim in scientia aliqua duos processus, unum quo procedit ad demonstrandam veritatem consideratam secundum veritates evidentes, alium quo procedit ad defensionem eiusdem veritatis ostendendo defectus rationum in contrarium. Loquendo ergo primo modo, theologia non est scientia nisi large loquendo, quia nec procedit demonstrando illam veritatem de qua considerat, sed persuadendo et declarando eam, et in isto processu, aliquo modo convenit cum opinione et in aliquo convenit cum scientia, nam, ut persuadet et declarat, communicat cum opinione; inquantum vero innititur fidei, ratione cuius firmiter adhaeret rationibus

<sup>743</sup> «[...] est alia opinio docens theologiam vere esse scientiam, non ut innititur fidei nostrae, sed cuidam alteri lumini quod quidem non repugnat lumini fidei, quo veritates theologicae non innotescunt scientificae» (*Prol.*, qu. 3, art. 4, p. 42).

<sup>744</sup> Cfr. GODEFRIDI DE FONTIBUS, *Quodl* 8, qu. 7 (ed. J. Hoffmans «Les Philosophes Belges», t. 4, Louvain 1924-1931, p. 70); *Quodl* 9, qu. 20, (*ibid.*, pp. 285-286). Cfr. inoltre P. TILHON, *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, pp. 155-178.

<sup>745</sup> *Prol.*, qu. 3, art. 4, p. 42.

<sup>746</sup> «[...] deficit quia videtur statuere totam rationem scientiae in ratione evidentiae, nam dicit theologiam aliquo modo esse scientiam, quia ponit aliquam evidentiam supra fidem, quo non est verum, nam si sola certitudo evidentiae constitueret rationem scientiae, sequeretur quod de singularibus, quando actu sunt praesentia, haberemus scientiam quia pro illo tunc haberemus certitudinem evidentiae de ipsis» (*ibidem*).

<sup>747</sup> *Ibidem*.

persudentibus, communicat cum scientia, et secundum hunc processum est scientia large dicta; si autem loquamur de ea secundum alium processum, sic dico, quod vere potest dici scientia, quia evidenter potest demonstrare defectum rationum, quae videntur impugnare veritatem creditam, et persuasam»<sup>748</sup>.

In questa prospettiva la teologia appare da un lato assimilabile all'opinione per il suo processo ostensivo e persuasivo delle verità di fede; da un altro lato, nel suo aspetto caratterizzante piuttosto la sua natura scientifica *large loquendo*, si configura nella ferma adesione che conferisce mediante l'*habitus fidei*. Ma essa può infine venire considerata anche *vere* scienza, nella misura in cui dimostra l'insufficienza degli argomenti contrari alla fede.

Alla luce di queste analisi Gerardo può determinare la questione:

«nam cum quaeritur an ista scientia habeat tantam certitudinem quantam habent scientiae humanitus adinventae, respondetur quod certitudo non videtur aliud esse quam cognitio excludens omnem dubitationem, talis autem dubitatio excluditur duobus modis, et ex immutabilitate, seu necessitate; et ex evidentia demonstrationis, vel speculationis. [...] Ad propositum ergo dico quod theologia habet maiorem certitudinem quam quaecumque alia scientia humanitus adinventae»<sup>749</sup>.

### 5. *Aenigma fidei ed evidentia scientiae*

Proseguendo nell'indagine metodologica sulla natura e lo statuto della teologia secondo Gerardo da Siena, troviamo che il maestro di Parigi affronta la questione del rapporto tra scienza e fede («utrum cognitio veritatis theologiae compatiatur secum aenigma fidei et evidentiam scientiae»<sup>750</sup>).

L'istruzione della questione individua una posizione che mira ad ammettere una compatibilità tra la visione enigmatica della fede e l'evidenza scientifica (*pro parte affirmante*) variamente fondata: scienza e fede tenderebbero a una medesima realtà (Durando di san Porciano); è possibile che Dio conferisca un *lumen* non contrario alla fede in cui conoscere *scientificae* le *veritates theologicae* (Enrico di Gand); è possibile infine che Dio conferisca una *cognitio abstractiva* della sua essenza (Duns Scoto). La risposta di Gerardo articola le istanze attraverso uno sviluppo di una questione strutturata in tre articoli «ex his patebit veritas quaesiti»; nei quali egli domanda: se fede e scienza siano in opposizione (art. 1); se, posto il *lumen fidei*, sia possibile un altro *lumen* in cui siano conosciute scientificamente le verità teologiche (art. 2); se Dio possa conferire una conoscenza astrattiva al viatore che non lo ponga *extra statum viae* (art. 3).

1. Ora, secondo alcuni («volunt quidam»), la visione enigmatica non apparterebbe per essenza alla fede («aenigma non sit de intrinseca ratione fidei») <sup>751</sup>, ma soltanto in ragione della sua materia – diremmo dei contenuti, del suo oggetto –, esattamente perché la fede

---

<sup>748</sup> *Ibid.*, pp. 42-43.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>750</sup> *Ibid.*, qu. 4., p. 44.

<sup>751</sup> *Ibid.*, art. 1, p. 45.

riguarda gli articoli di fede che non sono oggetto di dimostrazione e di cui non si possiede una *scientia clara*<sup>752</sup>. La fede, nella sua propria ragione formale, non svilupperebbe pertanto alcuna opposizione alla scienza. È l'opinione di Durando<sup>753</sup>.

L'acquisizione di un medio dimostrativo che si aggiunge all'assenso che si concede a una verità in forza della sola aderenza all'autorità (*per solam auctoritatem*), non eliminerebbe infatti l'assenso concesso all'autorità stessa («non evacuat sed confirmat»)<sup>754</sup>. Il maestro domenicano sostiene che, se si ammettesse che fede e scienza fossero incompatibili, tale opposizione dovrebbe essere relativa agli oggetti, oppure ai medi conoscitivi, o ancora agli atti stessi che pertengono ai due diversi *habitus*. Ora, egli esclude che ciò possa verificarsi in relazione all'oggetto: il teologo conosce la medesima conclusione, sul medesimo soggetto, mediante dimostrazione, cui il *rusticus* presta fede; così pure quanto ai medi conoscitivi: l'*auctoritas* e la *demonstratio* concordano tra loro; e in relazione agli atti propri di ciascun abito: l'unica ragione, infatti, per cui l'*actus fidei* e l'*actus scientiae* potrebbero risultare incompatibili (*repugnantia*), sarebbe legato all'evidenza e all'inevidenza, ma la fede pur non generando un'evidenza quanto al proprio oggetto, non è per ciò stesso *principium inevidentiae*<sup>755</sup>.

Gerardo vi si oppone punto per punto: anzitutto la visione enigmatica appartiene per essenza alla fede<sup>756</sup>; poi non è possibile negare che scienza e fede si oppongano esattamente in virtù delle rispettive ragioni formali<sup>757</sup>; in terzo luogo, come l'*opinio* è incompatibile con la *scientia* così pure la fede<sup>758</sup>; infine, egli dichiara come non si possa sostenere la permanenza della fede *in patria*<sup>759</sup>.

---

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>753</sup> Cfr. DURANDI A SANCTO PORCIANO, *Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum, Prol.*, qu. 1, f. 4rv, nn. 38-44 [Rist. The Gregg Press Inc, Ridgewood 1964, vol. I].

<sup>754</sup> Cfr. *Prol.*, qu. 4, art. 1, p. 45.

<sup>755</sup> «fides non est principium inevidentiae, quia licet non faciat evidentiam de obiecto non propter hoc sequitur quod faciat enevidentiam; non enim omne illud quod non facit habitum, facit privationem incommpossibilem habitui: alioquin quicquid non faceret visionem, faceret caecitatem incommpossibilem» (*ibidem*).

<sup>756</sup> «cogimur dicere quod claritas luminis gloriae sit intrinseca et essentialis, et non quoddam accidentale superaddictum, et pari ratione debemus dicere de obscuritate, quod non sit concomitans extrinsece fidem. Tum quia lumen fidei non distingueretur essentialiter a lumine gloriae, et per consequens nec actus eorum scilicet credendi et videndi, quod est absurdum, nam secundum istam viam, sicut idem lumen essentialiter potest transferri ab esse aenigmatico, ad esse clarum, et purum, ita idem actus poterit quandoque successive esse creditivus et quandoque visivus» (*ibid.*, p. 46).

<sup>757</sup> «ostensum est quod aenigma est de intrinseca ratione fidei, constat autem quod esse obscurum et esse clarum respectu eiusdem sunt opposita [...]. de ratione obiecti fidei est quod sit non visivus, per Apostolum dicentem *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium* [...], de ratione autem obiecti scientiae est quod sit apprensus» (*ibidem*).

<sup>758</sup> «sicut obiectum opinionis accipitur ab opinante tamquam possibile aliter se habere et consequenter sub opposita ratione ad obiectum scientiae; ita et obiectum fidei accipitur a credente tamquam non visum et non apprensus; et per consequens sub opposita ratione ad obiectum scientiae» (*ibid.*, p. 47).

<sup>759</sup> «deficit quia ponit quod fides in patria non evacuetur [...] sed solum quantum ad aenigma quod concomitatur ipsam; hoc autem videtur esse falsum, quia tunc non magis evacuetur fides in patria quam charitas, quod est contra Apostolum [...]; nam sicut ipsi ponunt quod fides evacuetur quantum ad aenigma, quod dicit imperfectionem, ita etiam charitas evacuabitur quantum ad illud quod erit imperfectionis in ea» (*ibidem*).

A giudizio del nostro Autore, l'incompatibilità tra fede e scienza si dimostra totale e assoluta:

«fides et scientia respectu eiusdem habent rationes oppositas et impossibiles in eodem. [...] fides includit enigma in sua ratione intrinseca et essentiali et consequenter non compatiatur secum scientiam in eodem respectu eiusdem. [...]. Si fides esset compossibile cum scientia in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti, ille intellectus vel tenderet in illud obiectum per fidem tamquam in non visum, vel tamquam in visum; non potest dici quod tendat in ipsum tamquam in visum, quia ille habitus esset ratio videndi obiectum, fides autem non est ratio videndi, cum non sit habitus visivus. Si vero dicatur quod tendat in ipsum tamquam in non visum, habetur intentum, cum per scientiam intellectus tendat in obiectum tamquam in visum; visum autem, et non visum non sunt in eodem respectu eiusdem»<sup>760</sup>.

2. Come secondo momento dell'indagine sui rapporti tra fede e scienza, Gerardo si confronta con la teoria del *lumen medium*: Dio potrebbe conferire al *viator* un altro *lumen* diverso dalla fede, mediante cui conoscere le *veritates theologiae* e in grado di conferire una conoscenza scientifica. *Credere*, *intelligere* e *videre* sarebbero infatti tre atti tra loro ordinati: *credere* significa aderire a qualcosa proposto dall'autorità; *intelligere* – riassume Gerardo – consiste nel conoscere una realtà quasi sotto un velo; *videre*, al contrario, è l'atto dell'intuizione immediata attraverso l'occhio della mente, in analogia con la visione sensibile<sup>761</sup>. Se il primo atto e il terzo sono tra loro in opposizione, *credere* e *intelligere*, ossia l'*actus fidei* e l'*actus scientiae*, invece non si oppongono<sup>762</sup>. È la posizione di Enrico di Gand, che postula l'esistenza di un *lumen medium* tra il *lumen fidei* e il *lumen gloriae*, per giustificare la possibilità della *notitia scientifica de credibilibus*<sup>763</sup>.

Gerardo obietta puntualmente anche a questa posizione («haec opinio tria ponit quae videntur irrationabilia»<sup>764</sup>). Anzitutto – rileva il maestro agostiniano – è falso affermare che esista un *lumen medium* e che esso sia compatibile con il *lumen fidei*:

---

<sup>760</sup> *Ibidem*.

<sup>761</sup> «Credere idem est quod adhaerere alicui rei propositae solum ex auctoritate dicentis, ut credens Astrologo docentem eclypsim solis, dato quod hoc non intelligeret neque videret. Intelligere verso est rem quasi sub quodam velamine cognoscere, et sic cognoscere idem est quod non posse rem intueri immediate per suam praesentiam; ad cuius evidentiam notitiam pervenit per discursum definitivum seu sylogisticum, sicut discipulus prius habens fidem de eclypsi lunae, potest pervenire ad certam huius rei notitiam per discursum, rationis demonstrativum. Videre autem idem est quod rem immediate conspiceret per nudam sui praesentiam oculo mentis, quemadmodum in visione corporari» (*ibid.*, qu. 4, art. 2, p. 48).

<sup>762</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>763</sup> «poterit ergo viator habere simul notitiam fidei et cognitionem scientificam de eisdem credibilibus; et quia talis notitia scientifica non potest reduci in lumine fidei, cum sit aenigmaticum e obscurum, idcirco dicunt quod si talis notitia ponatur, necessario oportet ponere quoddam aliud lumen supra lumen fidei, in quod praefata notitia reducatur, quae notitia, si non poneretur, tunc non haberet maiorem cognitionem de credibilibus theologus quam simplex fidelis, quod est absurdum» (*Prol.*, qu. 4, art. 2, p. 49). Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariam*, art. 13, qu. 2 (f. 91r), qu. 6 (ff. 94r-95v) e *Quodl.* 12, qu. 2 (ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16), pp. 14-27).

<sup>764</sup> *Prol.*, qu. 4, art. 2, p. 49.

«Tum quia extremum numquam potest manere cum medio in eodem subiecto, sicut nec etiam cum alio extremo contrario, nam medium coparatum ad unum extremum habet rationem alterius, ut patet 5 Physicorum [...]. Tum quia si illud medium lumen secum compareretur lumen fidei, posset stare simul cum lumine gloriae, quod est falsum, quia lumen gloriae cum sit perfectissimum, evacuat omne aliud lumen imperfectum. Consequentia patet, nam medium non habet maiorem repugnantiam ad unum extremum quam ad aliud»<sup>765</sup>.

Questo *lumen medium* poi non sarebbe comunque in grado di conferire una *scientia de credibilibus*:

«quia scientia et fides de eodem habent expressam repugnantiam maxime ex parte obiecti; quia de ratione obiecti fidei est quod sit non apprens, et ideo comprehenditur ut non visum; de ratione autem obiecti scientiae est quod sit demonstratum et apprens, modo demonstratum et non demonstratum contradicunt»<sup>766</sup>;

resta, infatti, l'assoluta incompatibilità tra fede e scienza in virtù delle ragioni formali dei rispettivi oggetti<sup>767</sup>.

Infine, non c'è alcuna necessità di ricorrere a tale *lumen*, per giustificare una maggior *notitia de credibilibus* del teologo rispetto al semplice fedele:

«non enim oportet quod omnes qui conveniunt in uno lumine habeant aequalem notitiam de his quae possunt cognosci in tali lumine; nam videmus quod omnes conveniunt in lumine naturali et tamen non habent aequalem notitiam de his quae possunt cognosci naturaliter»<sup>768</sup>.

Ne consegue pertanto che:

«non est necesse ponere tale lumen, dato etiam quod esset possibile: nam possumus salvare quod in eodem lumine fidei maiorem notitiam habeant theologi de credibilibus, quam simplici fideles, propter habitum acquisitum in exercitio studii; sicut etiam in eodem lumine naturali unus philosophus naturalis habet maiorem notitiam de rebus naturalibus quam unus rusticus, quia habet habitum scientiae naturalis studio et labore acquisitum»<sup>769</sup>.

Ma importa infine rilevare un'ulteriore precisazione sviluppata in risposta a un argomento posto ancora da Enrico di Gand, secondo cui senza un *lumen medium* nessun *viator* potrebbe conseguire una *scientia de credibilibus*<sup>770</sup>:

---

<sup>765</sup> *Ibidem*; e poco oltre: «Tum quia quaero ab eis an tale lumen sit acquisitum vel infusum; si acquisitum, ergo ignobilius lumine fidei, et sic non habebit maiorem claritatem, nec causabit maiorem notitiam contra eos; si infusum, tunc Apostolus fecisset mentionem de eo, sicut de fide» (*ibid.*, p. 50).

<sup>766</sup> *Ibidem*.

<sup>767</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 4, art. 1, p. 46.

<sup>768</sup> *Ibid.*, qu. 4, art. 2, p. 50.

<sup>769</sup> *Ibidem*.

<sup>770</sup> Cfr. *ibidem*.

«dico quod verum est, loquendo de scientia proprie dicta, quae est habitus demonstrativus ex indemonstrabilibus et per se notis procedens; bene tamen potest pervenire ad aliquem habitum qui habeat magnam similitudinem cum scientia, qui quantum ad aliquem suum processum per rationes probabiles, sicut opinio, procedit; quantum vero ad firmum assensum procedit ut scientia, quia veritati conclusae per tales rationes firmiter assentit, quod non possit aliter se habere ad modum scientiae. Ulterius quamvis non procedat ad modum scientiae probando veritatem consideratam, procedit tamen ut scientia, praefatam veritatem defendendo, et ideo propter magnam similitudinem quam habet iste habitus cum scientia proprie dicta, loquuntur Doctores de isto habitu ac si esset scientia proprie dicta: non intendunt tamen illi ascribere omnes conditiones scientiae proprie dictae secundum quod de ea loquutus est Aristoteles»<sup>771</sup>.

Per quanto non soddisfi tutte le condizioni che Aristotele attribuisce a una *scientia proprie dicta*, l'*habitus theologicus* che è possibile conseguire mediante *studium*, «habet magnam similitudinem cum scientia»: se da un lato, infatti, *sicut opinio* esso procede mediante ragioni solo probabili, dall'altro lato, quanto alla stabilità dell'assenso (*firmus assensus*) e alla difesa della verità (*veritatem defendendo*), procede invece *ut scientia*.

3. Dedicando, infine, al problema della *cognitio abstractiva* decisamente più spazio di quanto ne abbia riservato alle soluzioni di Durando e di Enrico, Gerardo avverte anzitutto l'esigenza di chiarirne il significato e spiegarne la differenza rispetto alla *cognitio intuitiva* secondo Duns Scoto:

«Per cognitionem intuitivam intelligunt illam quae habetur de re secundum suam actualitatem, et praesentialitatem. Per abstractivam vero intelligunt illam quae habetur de quidditate rei abstrahendo illam ab eius actualitate et praesentialitate»<sup>772</sup>.

Ciò che determina la differenza tra i due tipi di *cognitio*, osserva Gerardo, è precisamente il riferimento all'attualità e alla presenzialità dell'oggetto. Ora, Dio – si afferma – potrebbe comunicare una conoscenza astrattiva della propria essenza mediante cui il *viator* potrebbe conoscere scientificamente tutte le verità teologiche senza che tale comunicazione conoscitiva lo ponga *extra statum viae*<sup>773</sup>.

Prima di misurarsi direttamente con la posizione di Duns Scoto, Gerardo non manca di recensire un'obiezione che l'Aureolo vi muove. L'arcivescovo di Aix sosteneva la possibilità di una conoscenza intuitiva anche «sine praesentialitate rei» e, analogamente, escludeva la necessità di fare astrazione della presenza dell'oggetto da parte della conoscenza astrattiva. Per questa ragione – prosegue Gerardo nella sua recensione della posizione dell'Aureolo –, per lui la distinzione tra i due tipi di conoscenza non poteva essere intesa *ex parte obiecti cogniti*, ma solo *ex parte modi*; per cui: «cognitio nihil aliud est quam quaedam formalis apprehensio qua res apparet in esse cognito obiective». Infatti: «dicunt cognitionem intuitivam esse illam, qua res apparent, actualiter et praesentialiter intellectui in esse cognito, sive sint realiter praesens sive non, hoc enim nihil refert, quia praesentialitas existentiae rei non est accipienda in proposito ex parte rerum, prout habent esse reale in

<sup>771</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>772</sup> *Ibid.*, qu. 4, art. 3, p. 51.

<sup>773</sup> Cfr. *ibidem*.

rerum natura, sed ut habent esse cognitum in intellectu et eodem modo abstractio, seu absentia rei in cognitione, est accipienda secundum esse cognitum, et sic cognitio abstractiva est illa qua res apparent in esse cognito abstractivae, et absenti, dato etiam, quod realiter sint praesentes»<sup>774</sup>.

Questa *impugnatio* sembra però non colpire il cuore della posizione scotista («non est ad propositum»<sup>775</sup>). Tratteniamo soltanto alcuni rilievi di questa critica all'Aureolo sviluppata dal maestro agostiniano: per prima cosa ne risulterebbe una contraddittoria coincidenza tra *cognitio intuitiva* e *non intuitiva*, al punto da dover escludere che si possa ancora parlare di *cognitio*<sup>776</sup>. Ne conseguirebbe poi il fatto che non conosceremmo la realtà e nemmeno avremmo di essa scienza<sup>777</sup>, ma che ne potremmo avere solo di ciò che appare. Infine – puntualizza Gerardo – la nuova definizione proposta dall'Aureolo, oltre a descrivere difettosamente i due tipi di *cognitio*<sup>778</sup>, non è in grado di rendere ragione di come queste possano costituire l'oggetto nell'*esse apparens*, e le riduce a conoscenze assolutamente prive di qualunque certezza<sup>779</sup>.

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 52; cfr. PIETRO AUREOLO, *Scriptum*, p. 203, n. 102.

<sup>775</sup> *Prol.*, qu. 4, art. 3, p. 52.

<sup>776</sup> «[...] cognitio per quam nihil intuemur non est intuitiva, sed amoto subiecto quocunque extrinseco nihil intuemur per talem cognitionem, ergo non est intuitiva. Nec valet dicere quod intuemur ipsum in esse cognito, quia hoc esse cognitum, vel est idem quod cognitio, vel respectus realis, aut rationis fundatus in cognitione, vel in ipso cognito; non est idem quod ipsa cognitio, quia tunc intueremur eandem cognitionem intuitivam, et sic esset actus reflexus, quod est absurdum; nec est respectus aliquis, quia obiectum cognitum supponitur non esse relativum, aut fundamentum alicuius respectus, et in cognitione absoluti necessario tollitur omnis respectus, erit ergo cognitio intuitiva, et non intuitiva, cum nihil intuemur per eam. Eodem modo potest probari quod non sit cognitio, quia per eam nihil cognoscimus» (*ibid.*, p. 52).

<sup>777</sup> «[...] sequeretur quod res extrinsece existentes non essent a nobis cognitae, nec habemus de eis scientiam, quod est falsum apud omnes et maxime apud Aristotelem et Comment. 7 *Metaph.* arguentes contra Platonem qui ponebat quidditates separatas; non enim poterat salvare quomodo ista entia essent scita, nam primae substantiae non poterant sciri quia non sciuntur nisi per quidditates suas. Consequentia patet, quia isti ponunt cognitionem intuitivam posse esse sine obiecto reali extrinsece existente, erunt igitur solum cognitae secundum esse apparens et cognitum et non prout sunt in se ipsis; praecipue cum ponant illud esse cognitum separatum ab esse reali [...]. Accedit quod nostra scientia non esset de rebus sed de rerum apparentiis. Pro quo notandum est quod, licet Arist. posuerit haberi scientiam de rebus per intentiones universales, non potuit tamen illas realiter separatas a rebus extra existentibus» (*ibid.*, pp. 52-53).

<sup>778</sup> «[...] male describunt cognitionem intuitivam et abstractivam: tum quia non possunt salvare distinctionem inter eas penes obiectum [conosciuto], quia expresse contrarium dicunt; nec penes subiectum [conoscente], quia in eodem intellectu; nec penes seipsas formaliter, quia adhuc posset quaeri, unde haberent has diversas rationes formales; nec propter diversos modos apparendi, quia quaererem unde eos haberet» (*ibid.*, p. 54).

<sup>779</sup> «Tum posset quaeri ab eis quomodo hae duae notitiae constituent obiectum in esse apparenti; non enim formaliter, quia tunc idem esset obiectum quod ipsa notitia; nec efficienter, quia talis notitia est pure speculativa, quae nihil efficit, et ulterius sequeretur quod mensuratum constitueret suam mensuram. Tum quia non possunt salvare certitudinem alicuius cognitionis, nam si omnis notitia est quaedam formalis apparitio, qua res cognoscitur in esse apparenti, non possumus certificari an res cogita ita sit sicut apparet» (*ibidem*).

Soltanto a questo punto il Dottore senese si confronta direttamente con Duns Scoto: «mihi videtur dicendum quod praefata opinio deficiat in se et in sua ratione fundamentalibus»<sup>780</sup>:

«omnis cognitio abstractiva, quae est de quidditate alicuius rei, fit per aliquam praescisionem et separationem virtualementem, sive rationis; sed cognitio divinae essentiae non compatitur aliquam talem praescisionem et separationem, ergo non potest esse abstractiva»<sup>781</sup>.

Ciò che sta alla base di questa argomentazione è l'assunto secondo cui l'intelletto *in statu viae* non possiede una conoscenza intuitiva di alcuna quiddità, e pertanto la sua conoscenza quidditativa procederà sempre «abstrahendo, praescindendo et separando» l'essenza da tutto ciò che le è estraneo. In altre parole: soltanto una conoscenza intuitiva sarebbe in grado di cogliere l'essenza divina, ma per il *viator*, privo della possibilità di tale *cognitio*, non c'è a disposizione che la conoscenza astrattiva, inadeguata a cogliere l'essenza divina<sup>782</sup>.

Ora – conclude Gerardo –, poiché «praefata opinio non possit salvare distinctionem inter cognitionem intuitivam et abstractivam», egli elabora una nuova personale *descriptio*, che esclude categoricamente la possibilità di una *cognitio abstractiva de essentia Dei*.

«notitia intuitiva est illa quae terminatur ad rem, non praescindendo eam, nec abstrahendo ad aliquo extraneo cui realiter, vel virtualiter coniungantur. Cognitio vero abstractiva est illa quae terminatur ad rem praescindendo eam, vel abstrahendo ab aliquo extraneo cui realiter, vel virtualiter sit coniuncta»<sup>783</sup>.

Secondo Gerardo, questa *descriptio* renderebbe ragione della causa della loro distinzione:

«ex ista descriptione habetur quare cognitio abstractiva non terminatur ad rem ut praesentem, et actualiter existentem, cognitio vero intuitiva bene terminatur. Duae namque causae possunt esse quare aliqua cognitio non terminatur ad rem ut praesentem: una quia praescindit eam et separat a quibusdam extraneis, quibus secundum suam essentiam actualiter est coniuncta, ita quod nullo modo ad eam ut praesentem et actualiter existentem terminatur cognitio quam habet intellectus de aliqua quidditate materiali, quia separat eam a conditionibus materialibus. Altera causa est quia dato quod non separet rem cognitam ab illis conditionibus quibus realiter est coniuncta, non tamen tendit in eam secundum se ipsam, sed mediante quodam extraneo, a quo abstrahit ipsam, cui dicitur virtualiter coniuncta, eo quod in illo extraneo talis cognitio virtualiter continetur»<sup>784</sup>.

Quando queste due cause siano concomitanti, avremo una *cognitio abstractiva*; nel caso invece in cui non ne concorra nessuna, si avrà una *cognitio intuitiva*. Ora, dal momento che di Dio non è possibile una *abstractio primo modo*, poiché non è realmente unito a nulla che gli sia estraneo, e nemmeno *secundo modo*, poiché una conoscenza quidditativa non è inclusa

---

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>781</sup> *Ibidem*.

<sup>782</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>783</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>784</sup> *Ibidem*.



virtualmente in nulla che gli sia estraneo, non si può che escludere la possibilità stessa per il *viator* di una tale conoscenza astrattiva dell'essenza divina<sup>785</sup>.

Accanto a questi due tipi di conoscenza Gerardo individua però un *tertium genus cognitionis*<sup>786</sup>: è la *cognitio deductiva*. Partendo dall'assunto secondo cui di oggetti distinti vi sono conoscenze formalmente distinte<sup>787</sup>, individua l'oggetto della *cognitio deductiva* distinguendolo da quello dell'*intuitiva* e dell'*abstractiva*:

«intellectus fertur in rem primo cognitam, ex quia arguitive fertur in rem secundario cognitam, ut ab effectu ad causam, hoc autem nulli aliarum convenit»<sup>788</sup>.

La stessa conoscenza di Dio a partire dalla conoscenza intuitiva che egli stesso possiede della propria essenza è *quasi deductiva*, nella consapevolezza però che in ogni caso nemmeno con questa conoscenza il *viator* può ambire *in statu viae* a una conoscenza quidditativa scientifica dell'essenza divina.

## 6. Il fine della teologia: la *dilectio charitatis*

L'ultima riflessione di Gerardo da Siena sulla natura della teologia è dedicata alla problematica relativa alla sua finalità («utrum cognitio veritatis theologiae sit finis in hac scientia, vel alium habeat finem»<sup>789</sup>). L'istruzione della questione si gioca nel confronto di due posizioni principali: la prima individua il fine della teologia nella *cognitio veritatis*, la seconda nella *dilectio charitatis*. Queste due posizioni si spartiscono le tre aree della *speculatio*, della *praxis* e – come vedremo – dell'*affectus*<sup>790</sup>.

1. Un primo rilievo riguarda l'interrogativo se la qualità speculativa o pratica di un *habitus* sia determinata dall'oggetto («an distinctio inter speculativum et practicum habitum sit summenda ex obiecto»<sup>791</sup>). Egli procede misurandosi in particolare con l'opinione di Duns Scoto, secondo cui il carattere pratico dell'intelletto consiste in certo modo nella sua estensione a un atto o operazione propria di un'altra potenza. Tale estensione dell'intelletto all'operazione pratica avviene secondo un ordine di priorità nell'intelletto e un ordine di conformità naturale nell'altra potenza. Per il maestro francescano, sarebbe dunque possibile

---

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>786</sup> *Ibidem*.

<sup>787</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>789</sup> *Ibid.*, qu. 5, p. 57.

<sup>790</sup> «Scientia speculativa et practica distinguuntur per obiecta, quia speculativa est de obiecto pure speculabili, practica vero de agibili; sed subiectum theologiae, scilicet Deus, est pure speculabile, ergo ista scientia est pure speculativa, et quia finis speculativae scientiae est cognitio veritatis, fini Theologiae erit simpliciter notitia veritatis» (*ibidem*). «Dilectio charitatis – afferma un argomento –, quae ponitur finis theologiae non potest reduci ad speculationem, cum sit extra intellectum, nec ad praxim, quia eius obiectum, quod est Deus, non est practicum, nec agibile, ergo collocanda est in tertio quoddam genere, quod aliquo modo est denominandum dilectio, et inde dicetur affectiva» (*ibid.*, p. 58).

<sup>791</sup> *Ibid.*, qu. 5, art. 1, p. 58.

definire pratico quell'abito caratterizzato dalla tendenza a rispettare questo duplice ordine di priorità e di conformità<sup>792</sup>; mentre la ragione per cui un *habitus* abbia o meno questi due *respectus aptitudinis* – sostiene – non è il fine, ma piuttosto l'oggetto<sup>793</sup>.

Esula dallo scopo della nostra indagine esaminare le molte obiezioni («haec opinio dificit multipliciter»<sup>794</sup>) che Gerardo rivolge all'opinione di Duns Scoto, ci importa invece rilevare che, secondo il maestro agostiniano:

«distinctio practici a speculativo non est sumenda totaliter ex obiecto, sed ex obiecto et fine simul, principalius tamen ex fine»<sup>795</sup>.

Oggetto e fine, singolarmente presi, non sono cioè in grado di determinare la qualità speculativa o pratica di una scienza. Se è vero che l'oggetto è *causa scientiae*, tuttavia esso non la può causare senza il riferimento a un fine determinato, che è *causa causarum*<sup>796</sup>; nondimeno, la determinazione della qualità speculativa o pratica di una scienza è principalmente connessa al fine:

«quod [...] principalius sumenda sit a fine quam ab obiecto probo [...]: quando duae causae concurrunt ad unum effectum, illa est principalior cui magis innititur effectus, sed in distinctione scientiae practicae et speculativae distinctio magis innititur fini, quam obiecto [...], quia videmus quod una et eadem res pertinet ad diversam scientiam, scilicet practicam et speculativam propter alium et alium finem [...], ex quo apparet quod obiectum non distinguit scientiam nisi propter alium et alium finem intentum»<sup>797</sup>.

---

<sup>792</sup> «Ratio habitus practici consistit in duplice relatione aptitudinali scilicet in respectu prioritatis et naturalis conformitatis; ratio vero habitus speculativi per oppositum consistit in privatione utriusque respectu» (*ibid.*, p. 59). Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio, Prol.*, pars 5, qq. 1-2, nn. 228-238 (ed. Vaticana, vol. I, pp. 155-178). Sul concetto scotista di *prassi* e la teologia come scienza pratica secondo Duns Scoto, si consultino: E. D. O'CONNOR, *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, a cura della Commissione Scotista, Romae 1968, vol. III, pp. 3-50, in particolare pp. 46-50; D. CRIVELLI, *La teologia come scienza pratica nel Prologo dell'«Ordinatio» di Duns Scoto*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, Paa-Edizioni Antonianum, Roma 1995, vol. II, pp. 611-633;

<sup>793</sup> «Ad propositum descendendo probant quod distinctio speculativi et practici habitus sumatur ex obiecto» (*Prol.*, qu. 5, art. 1, p. 59). Cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio, Prol.*, pars 5, qq. 1-2, nn. 260-264.

<sup>794</sup> *Prol.*, qu. 5, art. 1, p. 59.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>796</sup> «Quandocumque plures causae concurrunt ad unum effectum, et una sine altera non sufficit, ille effectus non potest reduci totaliter in aliquam illarum, sed obiectum, et finis scientiae sunt huiusmodi [...]. Nam quod obiectum sit causa scientiae et eius differentia essentialis apparet [...]. Quod autem obiectum non sufficiat sine fine ad dictam causalitatem probo, quia nullus agens agit determinatum effectum, nisi propter finem determinatum, constat autem quod obiectum in causando scientiam causat determinatum effectum, ergo oportet quod determinetur per debitum finem. [...]. Quod autem finis non concurrat ad causalitatem scientiae sine obiecto agente facile patet, tum quia finis supponit ipsum agens; tum quia finis ex se non habet causalitatem nisi in movendo quaecumque alia ad operandum, propter quod dicitur causa causarum» (*ibidem*).

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 66.

2. Da queste considerazioni di carattere generale, Gerardo si domanda nello specifico se il *finis theologiae* sia la *speculatio veritatis*<sup>798</sup>. Interlocutore privilegiato è qui Enrico di Gand.

Ora, il maestro secolare afferma che la *dilectio circa ultimum finem*, ritenuto *perfectissimus actus* della teologia e atto di volontà, non possa essere di pertinenza di un abito pratico, dal momento che non necessita di essere orientato mediante una conoscenza pratica<sup>799</sup>. Da ciò – rileva Gerardo – si evince che per Enrico non è il fine ciò che determina la qualità speculativa o pratica di una scienza, ma il modo in cui tale scienza possiede per fine, sia esso indistintamente speculativo o pratico, l'atto che necessita una conoscenza ostensiva (*cognitio ostendens*) oppure direttiva (*cognitio dirigens et regulans*)<sup>800</sup>.

Gerardo gli obietta immediatamente che, ritenere la teologia una scienza speculativa, pur avendo individuato un fine diverso dalla stessa speculazione, ossia la *dilectio circa ultimum finem*, non solo pone l'intelletto oltre il riferimento essenziale al proprio oggetto, verso l'oggetto di un'altra facoltà – determinando così il carattere pratico dell'intelletto stesso –, ma è cosa in sé contraddittoria<sup>801</sup>. Di là dalla fallacia delle argomentazioni, osserva ancora Gerardo, dimostrare che la teologia non sia scienza pratica non la rende per ciò stesso speculativa<sup>802</sup>.

3. In parallelo con il precedente, il terzo articolo della *quaestio* 5 mette a tema l'eventuale finalità pratica della teologia<sup>803</sup>.

Gerardo, pur riconoscendo la bontà dell'affermazione secondo cui la *dilectio Dei* sia il fine della teologia, non ammette che tale *dilectio* sia definita prassi, né quindi – come già aveva avuto occasione di precisare<sup>804</sup> – che la teologia possa definirsi pratica in ragione del proprio fine<sup>805</sup>.

Il Dottore agostiniano si confronta inoltre con l'opinione di Aureolo, il quale precisa la posizione scotista, affermando che l'*habitus theologiae* si definisce pratico non solo per il fatto di estendersi alla direzione dell'*actum dilectionis* che fa capo a una facoltà diversa rispetto

<sup>798</sup> «Utrum finis theologiae sit speculatio veritatis» (*ibid.*, qu. 5, art. 2, p. 66).

<sup>799</sup> Cfr. *ibid.*, p. 67; Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinarium*, art. 8, qu. 3 (ff. 65r-66r).

<sup>800</sup> «Ex quo apparet secundum istos, quod practica et speculativa non differunt per habere finem, et non habere extra genus cognitionis, quia quaecumque earum potest utrumque finem habere, sed differunt quia diversimode habent, nam speculativa potest habere pro fine extrinseco aliquem actum qui non indiget nisi cognitione simpliciter ostendente, practica vero habet pro fine extrinseco aliquem actum qui indiget dirigi et regulari, et sic habebit pro fine cognitionem dirigentem et regulantem» (*Prol.*, qu. 5, art. 2, p. 67).

<sup>801</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>802</sup> «nam quod theologia non sit practica, hoc potest provenire ex pluribus causis, puta bel quia est speculativa, vel quia est affectiva, ut inferius patebit, arguendo ergo sic theologia non est practica, ergo speculativa, non valet et est fallacia consequentis, quia potest esse affectiva» (*ibidem*).

<sup>803</sup> «An finis theologiae sit praxis vel operatio, ita ut sit dicenda practica» (*ibid.*, qu. 5, art. 3, p. 67).

<sup>804</sup> Cfr. *ibid.*, qu. 5, art. 1, pp. 65-66.

<sup>805</sup> «Isti bene dicunt ponendo dilectionem Dei finem theologiae; quadam vero dicunt quae videntur deviare a veritate. Tum quia volunt quod dilectio Dei sit vera praxis, quod reputo falsum, ut patebit; tum quia dicunt hanc scientiam debere dici practicam ratione finis, qui est dilectio, quod non admitto» (*ibid.*, art. 3, p. 68).

all'intelletto, ma anche di dirigere l'*actum cognitionis* nella stessa potenza in quanto abito superiore<sup>806</sup>.

Il giudizio che emette è decisamente negativo («haec opinio multum deviat a veritate»<sup>807</sup>): anzitutto non si può affermare che un abito sia pratico nella misura in cui si estenda all'atto di un altro abito benché della stessa facoltà; l'intelletto pratico, infatti, per essere tale «debet necessario se extendere ad actum alterius potentiae»<sup>808</sup>. Erra inoltre l'Aureolo nel sostenere che la *ratio habitus practici* si risolve nel fatto che «ultra proprium actum, quem elicit, habet alium dirigere, hoc enim est absurdum»<sup>809</sup>.

Per Gerardo, invece:

«ratio practici consistit in dirigere, sed non quemcumque actum [...], sed in dirigendo actum proprie sui obiecti, sumendo regulam huius directionis non ab obiecto, quod sit, sed a fine, per quem sit, et hoc modo non sequitur quod habitus practicus sit nobilior speculativo»<sup>810</sup>.

4 Né la teologia per Gerardo potrebbe essere qualificata come insieme speculativa e pratica<sup>811</sup>; è l'opinione di san Tommaso<sup>812</sup>, che Gerardo ritiene impossibile e in fondo contraddittoria<sup>813</sup>. Sarebbe anzitutto compromessa l'unità della teologia: pratico e speculativo non possono essere considerati sotto una sola ragione formale comune contenuta *sub genere scientiae*<sup>814</sup>. Ma se anche si ammettesse che la teologia conservasse la propria unità mediante l'unica ragione formale che le si attribuisce – che è la *ratio revelabilis* che «continet sub se non solum speculabilia sed etiam agibilia»<sup>815</sup> –, poiché ritengono che Dio sia il soggetto della teologia *sub absoluta ratione deitatis* e non *ut revelabilis*, quest'ultima non potrà essere la *ratio formalis considerandi* della teologia, a meno di ritenere che tale *ratio revelabilis* appartenga esclusivamente a Dio; ma è vero piuttosto il contrario<sup>816</sup>.

<sup>806</sup> «Nam volunt quod dicatur practica non solum ex eo quod extendat se ad dirigendum actum dilectionis, qui est in alia potentia, sed etiam quia extendit se ad dirigendum actum cognitionis in eadem potentia secundum tamen alium habitum superiorem, puta quia dirigit cognitionem, quae est secundum actum fidei, nam per habitum theologiae fides gingitur, nutritur, defenditur et roboratur; secundum ergo hanc viam non oportet quod scientia practica se extendat ad regulandum actum alterius potentiae, sed sufficit quod se extendat ad actum alterius habitus, licet sit in eadem potentia animae» (*ibid.*, p. 68). Cfr. PIETRO AUREOLO, *Scriptum*, p. 237, n. 65.

<sup>807</sup> *Prol.*, qu. 5, art. 3, p. 68.

<sup>808</sup> *Ibidem.*

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>810</sup> *Ibidem.*

<sup>811</sup> «An theologia complectatur utrumque finem praxis et speculativae et possit denominari utroque modo» (*ibid.*, art. 4, p. 70).

<sup>812</sup> Cfr. *Summa theologiae* I, qu. 1, art. 4, Resp.

<sup>813</sup> «Haec opinio non potest stare propter duo. Primo quia in se videntur impossibilis. Secundo quia repugnat dictis opinantium» (*Prol.*, qu. 5, art. 4, p. 70).

<sup>814</sup> «non possunt salvare quod theologia sit una scientia; non enim propter unam rationem formalem considerandi quia practicum et speculativum, cum dividant scientiam in communi et immediade, non possunt reduci ad aliquam rationem communem contentam sub genere scientiae» (*ibidem*).

<sup>815</sup> *Ibidem*; cfr. *Summa theologiae* I, qu. 1, art. 3, Resp.

<sup>816</sup> «Repugnant autem sibi ipsis, nam inquirentes de subiecto theologiae unicum statuunt subiectum, scilicet Deum; hic vero dant sibi plura subiecta, silicet operabile et speculabile, quod est contra eos. Iterum ibidem volunt quod Deus sit subiectum theologiae inquantum Deus, et per consequens vel ratio revelabilis non est formalis ratio considerandi, vel non debet in aliquo alio extra hoc

5. Ora, la *dilectio* o *charitas* è il fine della teologia secondo Egidio Romano<sup>817</sup>. Essa è atto proprio dell'abito teologico *principaliter* e *simpliciter*, perché ordina immediatamente l'uomo alla beatitudine, infatti – ed è Agostino ad affermarlo –: «huic scientiae non sint attribuenda quaecumque possunt sciri ab homine, sed tantum illa quae valent ad gignendum, nutriendum vel defendendum fidem saluberrimam, quae ad veram beatitudinem ducit»<sup>818</sup>.

Ora, agli occhi di Gerardo, questa posizione di Egidio appare più vera di tutte le altre («veriore*m* iudico sententiam D. Aegidii»<sup>819</sup>); infatti:

«Ille actus, qui attingit obiectum alicuius habitus nobilissimo modo, quo potest attingi, est finis illius habitus, sed actus dilectionis attingit obiectum theologiae nobilissimo modo quo potest attingi, ergo simpliciter est finis ipsius»<sup>820</sup>.

E dopo aver escluso che la teologia possa essere «pura speculatio, vel pura operatio, vel speculatio simpliciter et operatio secundum quid, et e converso, vel [...] utraque eorum simul»<sup>821</sup>, ammette che:

«sola dilectio sit simpliciter finis theologiae; nam quamvis speculatio non possit reduci ad operationem, nec e converso, ambo tamen reducuntur ad dilectionem, nullus enim istorum valet ad beatitudinem consequendam, nisi mediante dilectione [...]. Item tota speculatio quae est homini concessa de Deo ad dilectionem est ordinata»<sup>822</sup>.

6. È dunque impossibile ricondurre la *dilectio* ai generi della *speculatio* e dell'*operatio*<sup>823</sup>:

subiectum, quod est Deus, inveniri. Constat tamen multa praeter Deum esse revelabilia» (*Prol.*, qu. 5, art. 4, p. 70). E ancora, all'argomento di san Tommaso secondo cui «illa scientia, cuius formalis ratio considerandi continet sub se non solum speculabilia, sed etiam agibilia, est simul practica et speculativa; theologia est uisusmodi, ergo et c. Maior est nota; minor probatur, quia formalis ratio considerandi in theologia est revelabilitas, quae quidem extendit se ad speculabilia et agibilia» (*ibidem*), Gerardo risponde: «nego quod haec scientia sub una ratione formali considerandi contineat agibilia et speculabilia; nam ista ratio non potest esse nisi ratio subiecti; sequeretur ergo quod unitas subiecti huius scientiae non esset unitas realis sed rationis tantum, et sic Deus non erit subiectum huius scientiae. Concesso etiam argumento, magis sequitur oppositum, quam propositum, quia ubi est una formalis ratio considerandi, ibi debet esse unus finis, alioquin esset maior unitas in fine quam in his quae sunt ad finem, quod nullo modo debet esse, et maxime in proposito, quia finis in scientia sumitur a formali ratione considerandi ipsius» (*ibid.*, p. 71).

<sup>817</sup> «An dilectio vel charitas sit principaliter et simpliciter finis theologiae. Huic quesito respondet Doctor Aegidius affirmative» (*Prol.*, qu. 5, art. 5, p. 72).

<sup>818</sup> *Ibidem*. «[...] non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur» (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, c. 14, 1, 3 (PL 42, col. 1037)).

<sup>819</sup> *Prol.*, qu. 5, art. 5, p. 73.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

<sup>821</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>822</sup> *Ibidem*.

<sup>823</sup> «Utrum dilectio reducenda sit ad speculationem, vel praxim, vel collocanda sit in quodam tertio genere ab his distinctio, ita ut theologia denominanda sit dilectiva vel affectiva» (*ibid.*, art. 6, p. 74).

«dilectio, quae est finis theologiae nec reducitur ad speculativum, nec etiam ad practicum, sed remanet in tertio genere ab his distincto, et sic habet specialem denominationem, ita ut non dicatur practica nec speculativa sed affectiva»<sup>824</sup>;

Poichè dunque la dilectio è il fine della teologia, essa «per consequens denominanda est dilectiva vel affectiva, sicut dicit Doctor noster»<sup>825</sup>.

---

<sup>824</sup> *Ibid.*, pp. 74-75. Gerardo si diffonde a lungo nel dimostrare che la *dilectio* non possa essere ricondotta né alla *speculatio* (cfr. *ibid.*, p. 75), né alla *paxis* (cfr. *ibid.*, p. 76); per quanto, in ogni caso, le riconosca in certo modo una similitudo cum praxi: «proprie loquendo, actus dilectionis Dei omnino est extra genus praxis, habet tamen similitudinem cum praxi [...], quia sicut praxis est finis alicuius cognitionis, ita et dilectio Dei est finis theologiae speculationis» (*ibid.*, pp. 76-77).

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 77.

## CONCLUSIONE

Al termine di questa indagine condotta con metodo storico e procedimento analitico, ritorniamo ora alla suggestione inizialmente posta da Paul Vignaux; non solo o non tanto per verificarne l'esattezza e la pertinenza rispetto agli autori da noi esaminati, ma per rileggere con essa i rilievi che abbiamo acquisito.

1. È stato osservato come «la conoscenza diretta del singolare fu uno degli argomenti di più vivo interesse per gli autori degli ultimi anni del XIII secolo e dei primi decenni del XIV secolo»<sup>826</sup>; è a partire da questa sensibilità che la teologia si confronterà con la nozione di *notitia intuitiva* in relazione alla conoscenza beatifica e di *notitia abstractiva* quando discuterà sulla possibilità della conoscenza su Dio del *viator*.

Sulla base della nostra ricerca, non ci è dato ancora il privilegio di rintracciare gli esiti ultimi di questa speculazione trascendente – e al contempo trascendentale – nei suoi tornanti, più o meno decisivi, lungo il corso del XIV secolo. D'altronde: «le progrès de l'esprit en histoire tient autant, sinon davantage, aux problèmes posés qu'aux solutions, toujours provisoires, qui en sont apportées»<sup>827</sup>.

Senza dubbio, possiamo affermare che l'interesse dei maestri del primo Trecento per la metateologia è ancora rilevante all'interno della riflessione teologica, nonostante certi ristagni, forse proprio in virtù delle nuove sfumature e delle sensibilità acquisite a partire dalla ricezione e dal confronto con l'originalità di Duns Scoto. Ora, benché il maestro francescano non elabori la distinzione tra *notitia intuitiva* e *abstractiva* nel *Prologo* di *Lectura e Ordinatio*<sup>828</sup>, ma nella terza *distinctio* del secondo Libro, il luogo più adeguato per misurarsi con essa è sembrato agli autori successivi esattamente il *Prologo* dei loro commenti alle *Sentenze* – o tutt'al più le prime *quaestiones* di una *Summa* –, sede classica della riflessione astratta sulla teologia.

2. Nell'alveo di questo confronto a distanza con la novità che Duns Scoto introduce relativamente alla teoria della conoscenza, la teoretica della teologia sempre più caratterizzata da elementi di interesse gnoseologico, si rileva orientata – diremmo ancora con Vignaux – «à une niveau de spéculation transcendante»<sup>829</sup>, per cui: «le problème de la

---

<sup>826</sup> O. GRASSI, *Intuizione e significato*, p. 25; cfr. inoltre C. BERUBE, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Presses de l'Université de Montréal/PUF, Montréal-Paris, 1964.

<sup>827</sup> P. VIGNAUX, *Préface*, in JEAN DE RIPA, *Conclusions*, ed. A. Combes, Vrin, Paris 1957, p. 7.

Abbiamo però individuato – come già si suggeriva nell'*Introduzione* –, un capitolo di questa evoluzione della metateologia in chiave gnoseologica, nella proposta elaborata da Giovanni da Ripa, lettore delle *Sentenze* a Parigi nel 1356, il cui *Prologo* si innesta a pieno titolo in questo processo. Ma questa per ora resta soltanto una suggestione da precisare.

<sup>828</sup> Cfr. *Ordinatio* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 318-323 (ed. Vaticana, vol. VII, pp. 552-554); *Lectura* II, dist. 3, pars 2, qu. 2, nn. 285-290 (*ibid.*, vol. XVIII, pp. 321-323); *Quodl.* 6, art. 1, nn. 7-8 (éd. Vivès, vol. XXV, pp. 243-244); *Quodl.* 7, n. 8 (*ibid.*, p. 290); *Quodl.* 13, art. 2, nn. 27-28 (*ibid.*, pp. 533-534).

<sup>829</sup> P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 13.

## Conclusion

possibilité de la théologie ne se pose plus d'abord à partir de la capacité humaine de connaître»<sup>830</sup>.

Se Duns Scoto aveva, infatti, trasferito la questione relativa alla possibilità della teologia e alla sua scientificità, radicalizzandola, in quella circa la conoscibilità scientifica di Dio *sub ratione deitatis*, tra gli autori a lui posteriori che procedono esattamente in questa linea abbiamo individuato Pietro Aureolo. Egli si pone così in un contesto, ancor poco precisato quanto ai protagonisti e alle idee, che precede la ricezione a Parigi della proposta di Guglielmo di Ockham (e delle *subtilitates anglicanae*<sup>831</sup>) che, considerando sulla scia di Duns Scoto, l'essenza divina come un oggetto possibile della *notitia abstractiva*, inaugura «l'investigation des modes de connaître [...] par une remarque de logicien: une vérité se présente dans un acte «complexe», dans une «proposition mentale» qui suppose l'appréhension de ses termes, de concepts»<sup>832</sup>.

D'altronde, Gerardo da Siena con la sua architettura inusuale delle questioni relative alla natura dell'intelligenza della fede, centrata sull'interesse per il tema dell'oggetto dell'intelletto umano e del suo rapporto con quelli di metafisica e teologia, impedisce concretamente di limitare a quest'unica prospettiva – pur suggestiva e di certo maggiormente accattivante – la lettura che possiamo avere degli sviluppi in chiave gnoseologica della metateologia.

Per parte sua, invece, Gerardo da Bologna, pur non assestandosi propriamente su nessuno dei due livelli di caratterizzazione gnoseologica della metateologia che abbiamo individuato, si è posto nondimeno come imprescindibile riferimento per salvaguardare il nesso necessario con la tradizione e gli autori precedenti Duns Scoto, con cui non evita il confronto diretto, in particolare sulla nozione di *notitia abstractiva*.

Con questo nostro studio, dunque, che costituisce un iniziale approccio agli sviluppi della metodologia teologica nel XIV secolo, limitatamente a un arco cronologico assai circoscritto, siamo riusciti – seppur in forma sfumata – a rintracciare alcuni passaggi in cui si mostravano i due livelli cui accennavamo già dall'*Introduzione*: quello della possibilità del nostro intelletto (*ex parte nostra*) e quello della disponibilità di Dio a farsi conoscere in quanto soggetto della teologia (*ex parte obiecti, ex parte Dei*).

3. Ora, al fine di rendere più fruibili gli esiti di questo primo approccio e coglierne più profondamente il senso, riprendiamo sinteticamente i tratti delle figure della teologia già venuti all'emergenza nell'analisi dedicata singolarmente ai tre autori, per rilevare a partire da essi, in un quadro sintetico e sistematico, lo sviluppo e la caratterizzazione in chiave gnoseologica della metodologia teologica, o metateologia, nel periodo storico da noi preso in considerazione (1317-1327).

---

<sup>830</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>831</sup> Cfr. J. E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae*, in *Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons*, in M. PELNER, B. CHANDLER, *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century* (Annals of the New York Academy of Sciences, 314), The New York Academy of Science, New York 1978, pp. 51-86.

<sup>832</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.



## Conclusione

Prima di procedere in tal senso, vorremmo però riassumere le posizioni di Gerardo da Bologna, Pietro Aureolo e Gerardo da Siena proprio in merito alla nozione di *cognitio abstractiva*.

### 1. La *cognitio abstractiva*

1. Gerardo da Bologna ne tratta nel contesto della questione se la teologia sia sapienza<sup>833</sup>. Per il maestro carmelitano, Duns Scoto se ne avvale per mostrare la possibilità per il *viator* di una conoscenza teologica dell'essenza di Dio, benché non sia per sé evidente e non possa dirsi scienza o sapienza in senso assoluto. La *cognitio abstractiva* sarebbe precisamente la conoscenza quidditativa di una realtà astrazione fatta della sua presenza ed esistenza; quella *intuitiva* sarebbe invece la conoscenza della realtà secondo la sua esistenza attuale.

L'obiezione fondamentale che Gerardo rivolge alla proposta di Duns Scoto, e che ritiene difficilmente superabile, consiste esattamente nell'osservazione secondo cui non si conosce realmente qualcosa di cui non si conosca ciò che le appartiene per essenza, e poiché l'esistenza di Dio non si distingue realmente dalla sua essenza, ma vi appartiene, non si potrà conoscere la quiddità di Dio astrattivamente se non si conosce intuitivamente la sua esistenza attuale. Sarà in fondo lo stesso appunto che muoverà Gerardo da Siena al *Doctor Subtilis*.

2. Pietro Aureolo si confronta con la conoscenza astrattiva nello *Scriptum* nel contesto della questione circa la possibilità di una conoscenza scientifica delle verità teologiche<sup>834</sup>. Egli rileva anzitutto la necessità di una riformulazione delle nozioni scotiste di *notitia intuitiva* e *abstractiva*. Pur ammettendo la possibilità di una conoscenza astrattiva che conferisce al *viator* una conoscenza scientifica di Dio, ne obietta l'affermazione secondo cui la conoscenza intuitiva sia vincolata all'attualità e alla presenza dell'oggetto. Partendo dall'assunto secondo cui Dio può compiere tutto ciò che non implica contraddizione<sup>835</sup>, egli ammette da un lato la possibilità dell'intuizione del non esistente e, dall'altro, afferma che non si possa negare alla conoscenza astrattiva la capacità di terminare all'esistenza dell'oggetto. Istituito un'analogia con l'intuizione sensibile, Aureolo rileva come la loro differenza non sia determinata *ex parte obiecti*, ma solo *ex parte modi cognoscendi*; e riconosce, infine, la possibilità per il *viator* di un *lumen* che coincide con la *notitia imaginaria* o *abstractiva*, di cui ribadisce la qualità scientifica della conoscenza che esso produce circa gli articoli di fede.

---

<sup>833</sup> Cfr. *SDC*, qu. 1, art. 2.

<sup>834</sup> Cfr. *Scriptum*, qu. 2.

<sup>835</sup> Si sente forse ancora l'eco della denuncia di un certo determinismo naturalistico rappresentata emblematicamente dall'articolo 147 della Condanna del 1277: «Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. – Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur» (H. DENIFLE – A. CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Delalain, Paris 1889, p. 552). Cfr. inoltre R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires de Louvain/Vander-Oyez, Louvain/Paris 1977, pp. 45-49.

## Conclusione

Nella *Reportatio*<sup>836</sup> ne tratta, invece, quando si domanda se la conoscenza di Dio, che è possibile acquisire con un'indagine scientifica, possa essere partecipata al *viator* mediante una chiara e distinta conoscenza astrattiva, o quasi immaginaria, dell'essenza divina. Dopo aver ammesso la disponibilità o 'passibilità' scientifica dell'essenza divina, Aureolo cerca di dimostrare che tale conoscibilità è fruibile da parte del *viator* mediante la conoscenza astrattiva. Come nello *Scriptum*, anche qui l'Aureolo afferma chiaramente che la *notitia abstractiva* non è vincolata all'astrazione dell'esistenza di una data realtà, e che la *notitia intuitiva* non è limitata alla presenza dell'oggetto. Alla luce di queste considerazioni, ne consegue che queste conoscenze non differiscono *ex parte obiecti* ma *ex parte modi cognoscendi*: la presenza e l'esistenza dell'oggetto non è infatti da intendersi *obiectivè*, ma *modaliter*, ossia come condizione dalla parte della conoscenza stessa e non dell'oggetto.

3. Per parte sua Gerardo da Siena si occupa della *notitia abstractiva* nel contesto dei rapporti tra scienza e fede e della loro compatibilità<sup>837</sup>. La posizione di Duns Scoto è annoverata, insieme a quella di Durando ed Enrico di Gand, tra quelle che postulano la possibilità di una compatibilità tra la visione enigmatica della fede e l'evidenza scientifica. Come Gerardo da Bologna e Pietro Aureolo, egli riassume correttamente la distinzione scotista, individuandone due rilievi fondamentali: (a) Dio può comunicare al *viator* una conoscenza astrattiva della sua essenza, (b) in cui conoscere scientificamente le verità teologiche.

Prima però di misurarsi direttamente con la posizione di Duns Scoto, Gerardo recupera l'obiezione che l'Aureolo vi muove. Questi, come abbiamo visto, sosteneva da un lato la possibilità di una conoscenza intuitiva anche *sine praesentialitate rei* e, dall'altro, escludeva la necessità da parte della conoscenza astrattiva di fare astrazione della presenza dell'oggetto. Gerardo rileva correttamente, nella sua recensione della posizione dell'Aureolo, che, per il *Doctor Facundus*, la distinzione tra i due tipi di conoscenza non può essere intesa *ex parte obiecti cogniti*, ma solo *ex parte modi*. Per questa ragione la conoscenza intuitiva sarebbe quella in cui l'oggetto *appare* attualmente all'intelletto nel suo *esse cognitum*, a prescindere dalla presenza di tale realtà, mentre la conoscenza astrattiva quella in cui un oggetto *appare* nel suo *esse cognitum*, anche se realmente presente. Gerardo, tuttavia, rimprovera all'Aureolo di generare in questo modo una contraddittoria coincidenza tra *cognitio intuitiva* e *abstractiva*, rilevando, come conseguenza di questa prospettiva, l'impossibilità di una conoscenza reale e l'identificazione dell'oggetto di conoscenza nella sola apparenza.

Nel confronto diretto con Duns Scoto, poi, il Maestro agostiniano afferma che ogni conoscenza astrattiva della quiddità di una realtà implica una sorta di separazione virtuale o di ragione, osservando però come l'essenza divina non possa ammettere tale separazione. Pertanto, la conoscenza dell'essenza divina non potrà essere astrattiva. È in fondo la negazione della possibilità del ricorso alla distinzione formale tra essenza ed esistenza in Dio, che abbiamo rintracciato anche in Gerardo da Bologna. Ciò che sta alla base di questa argomentazione è l'assunto secondo cui l'intelletto *in statu viae* non possiede una conoscenza intuitiva di alcuna quiddità; dunque, la sua conoscenza quidditativa dovrà procedere sempre tramite astrazione, separando l'essenza da tutto ciò che le è estraneo. In

---

<sup>836</sup> Cfr. *Reportatio*, qu. 1, art. 2.

<sup>837</sup> Cfr. *Prol.*, qu. 4, art. 3.

## Conclusione

altre parole: soltanto una conoscenza intuitiva sarebbe in grado di cogliere l'essenza divina, ma il *viator*, privo della possibilità di tale *cognitio*, dispone solo della conoscenza astrattiva, inadeguata però a cogliere l'essenza divina.

Alla luce di tali precisazioni, Gerardo si cimenta con la formulazione di una personale definizione di *cognitio intuitiva* e *abstractiva* che esclude categoricamente la possibilità di una conoscenza astrattiva *de essentia Dei*. La notizia intuitiva termina all'oggetto senza fare astrazione di qualcosa di estrinseco alla sua essenza a cui, realmente o virtualmente, l'oggetto sarebbe congiunto. La conoscenza astrattiva, invece, termina all'oggetto separando o astraendo da esso quel qualcosa di estrinseco a cui, realmente o virtualmente, esso è congiunto. Ora, dal momento che Dio non è realmente unito a nulla che gli sia estraneo, e poiché una sua conoscenza quidditativa non è inclusa virtualmente in nulla che gli sia estraneo, non si può che escludere la possibilità stessa di una tale conoscenza astrattiva dell'essenza divina per il *viator*, cui non rimane che un *tertium genus cognitionis*: la *cognitio deductiva*.

### 2. La teologia come scienza: principi, certezza e subalternazione

Nel riferimento costante agli *Analitici Secondi*, che appare imprescindibile per i tre Maestri che abbiamo studiato, si decreta l'indisponibilità della teologia alle condizioni dell'*epistème* aristotelica che rimane il termine del confronto e il criterio non esclusivo, insieme ad Agostino, per determinare la natura della teologia. Se per Gerardo da Bologna e Gerardo da Siena, tuttavia, essa si configura come scienza in senso lato, Pietro Aureolo non sembrerebbe concederle nemmeno questo, benché forse sia possibile riconoscere un'evoluzione del suo pensiero in questo ambito come si evince dall'analisi del testo della *Reportatio*.

Il tema della scientificità è il primo argomento con cui si misura, nella determinazione della natura della teologia, Gerardo da Bologna. Virtualmente contenuta nei suoi principi, gli articoli di fede, assolutamente indisponibili alla dimostrazione, la teologia non può definirsi propriamente scienza. Se infatti i principi di una scienza non sono dimostrabili, non potranno essere conosciuti con evidenza e, dunque, da essi non si potranno dedurre conclusioni con procedimento scientifico, cioè dimostrativo. Ciò che sorpende nell'argomentazione del maestro carmelitano non è tanto che l'impossibilità di una prova dimostrativa implichi per lui la non evidenza dei principi, quanto che da tale indimostrabilità consegua la non scientificità delle conclusioni.

A un esito sensibilmente diverso perverrà invece, a questo proposito, Aureolo, distinguendosi in ciò anche da Gerardo da Siena. Si è rilevato come, per il maestro francescano, requisito fondamentale perché la teologia possa definirsi scienza è, in certo modo, la 'disponibilità' della stessa natura divina all'indagine scientifica, dove il principio di non contraddizione, di identità e lo stesso processo sillogistico, cui la natura divina non ripugna, sono irrinunciabili.

Da questa prospettiva, per certi versi inedita, il punto di partenza dell'Aureolo non risiede pertanto, come per Gerardo da Bologna, anzitutto nelle osservazioni relative

## Conclusione

all'inevidenza degli articoli di fede quali principi della teologia, ma porta la questione direttamente sul suo oggetto. Soltanto a tale condizione di conoscibilità da parte di Dio una conoscenza scientifica su di lui è possibile, e può essere partecipata all'uomo nello stato di via quale chiara e distinta conoscenza astrattiva dell'essenza divina. È la posizione ottimistica che registriamo dalla lettura della *Reportatio*, in cui l'Aureolo non sembra affatto negare la qualifica di scienza alla teologia, benché il riferimento preciso e fedele all'ideale aristotelico di *epistème* non potrà alla fine che mostrare la disattesa dei requisiti di scientificità da parte della teologia.

Un modo di procedere più ancorato alla tradizione, ma comunque originale e in larga misura dissimile dalle opzioni degli altri due autori che abbiamo studiato, caratterizza invece lo *Scriptum*. Qui l'Aureolo rilevava, anteriormente alla *Reportatio*, la possibilità dell'acquisizione, mediante lo studio e la ricerca teologica, di un abito diverso dalla fede, negando però – e in ciò l'aveva preceduto Rolando da Cremona<sup>838</sup> – che i suoi articoli possano costituire i principi della nostra teologia. Essi piuttosto ne sarebbero le conclusioni, dal momento che nessuna scienza procede alla dimostrazione dei propri principi, ma deduce da essi le conclusioni.

Un percorso completamente differente, benché con esito per certi versi non lontano da quello del Maestro bolognese, condurrà Gerardo da Siena alla negazione del carattere scientifico della teologia in senso stretto. Anzitutto, occorre rilevare come la questione relativa alla scientificità non costituisce per il Dottore agostiniano il primo argomento dell'indagine sulla natura della teologia. Connessa a quella della certezza, con l'innesto del tema della subalternazione, essa segue tutti i rilievi preambolari, ma per lui assolutamente fondamentali, sull'oggetto adeguato dell'intelletto umano e sulla ragione formale dell'oggetto della metafisica e della teologia.

Il tema della certezza, che egli anzitutto persegue, si innesta sulla discussione in merito ai principi della teologia, approssimandosi in ciò a Gerardo da Bologna. Il maestro agostiniano, ha presente l'obiezione dell'Aureolo, secondo cui gli articoli di fede ne sono piuttosto oggetto di indagine e risultato della conclusione. Essi tuttavia risponderebbero precisamente ai criteri di matrice aristotelica in base ai quali possono essere definiti principi della teologia. Differente rispetto agli altri due autori è anche l'importanza che egli attribuisce all'evidenza: non deroga infatti alla qualifica di principi della teologia la loro inevidenza, poichè questa è tale non è *ex se*, ma solo *ex parte nostra*, potendo essi nondimeno mutuare la pur necessaria evidenza a partire da una scienza superiore, la teologia di Dio e dei beati. A tale proposito non si può comunque parlare di subalternazione, ma solo – ed è la proposta di Egidio Romano – di semplice somiglianza con essa (*similitudo subalternationis*). La dipendenza tra la nostra teologia e la teologia di Dio e dei beati sarà espressa, sul piano della certezza, soltanto nei termini di una *similitudo*, dove una semplice assimilazione della teologia a una scienza subalternata viene precisata, secondo il paradigma aristotelico, dal riferimento per certi versi simile al modo di subalternazione *scientia quia/propter quid*.

Per quanto riguarda invece la posizione di Gerardo da Bologna relativa alla subalternazione delle scienze, di là dalle soluzioni di cui ripercorre le distinzioni negli autori

---

<sup>838</sup> Cfr. C. DUMONT, *La réflexion sur la méthode théologique*, p. 1041 e I. BIFFI, *Figure medievali della teologia*, p. 169.

## Conclusione

con cui si confronta, egli osserva come in modo decisivo obietta all'applicazione alla teologia della teoria della subalternazione il fatto che, anche assumendo un'accezione di scienza in senso lato, se in termini agostiniani anche la fede può in certo modo esser definita scienza, ancorché priva di evidenza, in linguaggio aristotelico, al contrario, non si può in nessun caso rinunciarvi. Attenendosi, pertanto, a un'idea di subalternazione letta in chiave strettamente aristotelica, Gerardo conclude che la teologia o non è scienza subalternata o, se lo fosse, sarebbe tale in termini assai impropri, dal momento che non rientra nella tipologia del rapporto tra scientia *quia* e *propter quid*.

Di vera e propria subalternazione, poi, per lui non si può parlare nemmeno per designare i rapporti tra teologia e le altre scienze, ma soltanto di un ordine delle scienze alla teologia da un punto di vista strettamente teleologico. Riconoscendo cioè un ordine finalisticamente strutturato tra gli oggetti delle scienze rispetto a Dio, che è lo *scibile* della teologia, Gerardo deduce dal rapporto tra gli *scibilia* quello delle rispettive *cognitiones* e, dunque, quello delle stesse discipline scientifiche.

Da parte sua, invece, Aureolo non soltanto nega qualunque modalità di subalternazione alla teologia ma, radicalmente, escluderà che essa possa addirittura definirsi scienza, nella misura in cui l'inevidenza dei principi non può generare la necessità delle conclusioni. E a differenza del Bolognese e del Senese, il Maestro francescano non le concede nemmeno la nozione di scienza in senso lato, obiettando sia al ricorso alla nota circa il presente stato di natura decaduta dell'essere umano, sia alla distinzione tra scienza in sé e in noi (Duns Scoto). Entrando nel merito della questione sulla scientificità, anche l'Aureolo rileva, come in parte gli altri due Dottori, una molteplicità di processi in seno alla teologia, ossia una pluralità di percorsi argomentativi che conducono dalle premesse a una conclusione. Un processo scientifico ha luogo solo nel caso in cui le premesse sono costituite da proposizioni entrambe necessarie, con la conseguente acquisizione dell'abito metafisico e non già teologico, per quanto sia la verità rivelata a sollecitare un'indagine metafisica. Quando invece anche solo una delle due premesse sia di fede, la conclusione sarà anch'essa di fede e priva di evidenza come l'articolo di fede da cui è dedotta. La certezza che qui si acquisisce non potrà, dunque, dipendere dall'evidenza: si tratterà di una certezza di adesione, determinata da una forma di conoscenza più esplicita della verità di fede contenuta virtualmente nello stesso articolo di fede. Infine, l'abito propriamente teologico è invece prodotto quando, conoscendo con precisione ciò che si deve credere, si adducono ragioni a sostegno e si sciolgono gli eventuali dubbi. In questo caso però non si produce una conoscenza dimostrativa poiché non si procede da proposizioni necessarie e naturalmente note: quello teologico è piuttosto un abito dichiarativo, esplicativo e ostensivo della fede.

Ora, se il maestro carmelitano, distingueva dal punto di vista del soggetto conoscente una certezza di adesione altra da quella di evidenza, riconoscendo vera certezza soltanto nel campo dell'evidenza di cui la teologia è priva, Pietro Aureolo negava invece la possibilità di attribuzione all'abito teologico di una certezza altra rispetto a quella della fede, in quanto abito che non genera adesione. Per parte sua, invece, Gerardo da Siena certo riconosce anzitutto come la certezza della teologia non possa esser pensata a prescindere da quella della fede, pena la riduzione della teologia a mera opinione, poiché caratterizzata da un procedimento mediante ragioni estranee e non adeguate alla verità di cui si occupa, che è

## Conclusione

poi attinta mediante la fede stessa. Ma afferma nondimeno – e in ciò sembrerebbe differenziarsi sia dal Dottore carmelitano che dall'arcivescovo di Aix – che, di là dalla fede, sia possibile individuare un incremento relativo alla certezza, che la teologia conferisce e che risiede ultimamente nella rimozione, mediante procedimento scientifico, delle ragioni contrarie alla verità rivelata, allo scopo di corroborare la *certitudo adhaesionis* propria della fede. Tali ragioni non la colpiscono perché le sono totalmente estranee. Così, da un lato, la verità della fede supera i limiti dell'intelletto stesso che le pone e, dall'altro, la teologia mostra l'eccedenza di Dio rispetto alle prese del nostro intelletto. Da questo punto di vista, Gerardo scioglie il nesso consequenziale tra la risoluzione delle ragioni contrarie alla fede e la dimostrazione della possibilità/necessità che ne eliminerebbe il carattere tutt'affatto libero.

Soltanto a chiusura della trattazione relativa al tema della certezza, che consiste per Gerardo nella conoscenza che esclude ogni possibile dubbio grazie all'immutabilità e alla necessità e all'evidenza della dimostrazione, egli affronta il problema della scientificità della teologia. Come il carmelitano Gerardo da Bologna, ma a differenza del francescano Pietro Aureolo, il maestro agostiniano attribuisce alla teologia lo statuto di scienza solo in senso lato. Egli riconosce anzitutto il limite di un'impostazione – fondamentale invece per l'Aureolo – che riduca la *ratio scientiae* alla sola *ratio evidentiae*. In termini più generali, egli ritiene inoltre insoddisfacenti tutte le soluzioni alla questione se la teologia sia scienza, elaborate dai maestri a lui precedenti. Tali soluzioni, infatti, secondo Gerardo, condurrebbero inesorabilmente al riconoscimento della sua insufficiente o impossibile convergenza con le condizioni essenziali alla nozione aristotelica di *epistème*: la scienza si occupa del vero, del necessario e procede in modo dimostrativo.

Ora, alla scienza – egli spiega – pertengono due processi, uno che mira a dimostrare la verità a partire da principi evidenti, l'altro invece che difende la stessa verità mostrando, come già rilevato, l'inconsistenza delle ragioni contrarie. Quanto al primo processo, la teologia non può dirsi scienza propriamente detta, ma è assimilabile piuttosto all'opinione, poiché procede dichiarando la verità della fede senza dimostrarla. In quanto invece la fede su cui si fonda produce un assenso dotato di ferma adesione, e poiché la teologia è abito difensivo della fede, la teologia può dirsi davvero scienza, poiché dimostra il difetto delle ragioni contrarie alla verità rivelata.

Per quanto riguarda l'attribuzione alla teologia della qualità sapienziale, le distinzioni e il linguaggio tipico di Aristotele, dispiegati da Gerardo da Bologna nella discussione sulla scientificità, vi concorrono in modo tale da non imporre l'esclusione dell'influenza di istanze agostiniane su questo punto. Di là dalle condizioni aristoteliche che vincolano l'attribuzione di sapienza a un ordine che non è di pertinenza della teologia, quello dell'evidenza, Aristotele elabora una nozione di sapienza meno pretenziosa ed esigente da questo punto di vista: la sapienza si occupa delle realtà più nobili. In ciò consiste la convergenza con il pensiero di Agostino: la teologia, infatti, è sapienza nella misura in cui si rivela come una conoscenza delle realtà divine ed eterne. Ne consegue che la teologia possa dirsi sapienza solo in ragione della trascendenza del proprio oggetto.

Mentre l'indagine di Gerardo da Siena è sorprendentemente priva di qualunque riferimento alla teologia come sapienza, anche l'Aureolo, come il maestro carmelitano, non manca di rilevarne il carattere sapienziale, ma attraverso un confronto serrato con la

## Conclusione

metafisica. A differenza dell'opinione comune – che poi era anche quella di Gerardo da Bologna – secondo cui la teologia è sapienza in virtù della natura del suo oggetto, il *Doctor Facundus* afferma che alla teologia spetta la ragione di sapienza anche in quanto abito difensivo e dichiarativo dei principi della fede, dunque non solo *ex parte obiecti* ma anche *ex parte modi*. In conseguenza a tale attribuzione, l'abito teologico si dimostra in certa misura anche deduttivo, poiché deduce i principi dagli articoli di fede. Tale deduzione, però, lungi dal generare adesione, è finalizzata soltanto alla comprensione delle verità credute e per dichiararne la non impossibilità.

Questo costante riferimento *ex parte modi* si rivela interessante, poiché tradisce un'attenzione dedicata al soggetto conoscente e al suo rapporto intenzionale con l'oggetto, e sarà la chiave di volta della soluzione del francescano circa l'unità della teologia.

Anche il tema dell'unità – assente nella trattazione di Gerardo da Siena – si muove nell'alveo dell'epistemologia aristotelica e dei suoi requisiti necessitanti, ma si risolve per Gerardo da Bologna, come per l'attribuzione della qualità sapienziale, secondo una chiave dichiaratamente agostiniana. Richiamandosi, infatti, ancora ad Agostino, Gerardo è propenso a riconoscere nella teologia una duplice natura: da un lato essa è scienza poiché si occupa delle realtà temporali e contingenti e, dall'altro – come abbiamo visto –, è sapienza in quanto si occupa delle realtà eterne e necessarie.

Se per l'Aureolo nello *Scriptum* il tema dell'unità è svincolato rispetto a quello del soggetto, nella *Reportatio* le due tematiche sono invece esplicitamente collegate. Dopo aver circoscritto la nozione di abito scientifico a partire dalla determinazione degli atti che vi concorrono, quale abito durevole che determina l'intelletto alla comprensione della verità della conclusione a partire dalla verità dei principi, sullo sfondo dell'analogia con la relazione causale tra principi e conclusione, sottoscrive l'assunto aristotelico secondo cui si ha vera conoscenza di una realtà quando se ne conoscano le cause.

Ora, la connessione tra principi e conclusione in termini di rapporto causa-effetto si rivela utile, per l'Aureolo, a chiarire ogni aspetto relativo all'unità/unicità della teologia. Anzitutto sottolinea, come premessa, che l'unità di ogni abito scientifico dipende dall'unico modo specifico di conoscere. Poiché la teologia risponderebbe a questo requisito, ne consegue che essa è sì un abito unico, dichiarativo, ma che si avvale di altri abiti nell'indagine di alcune verità che i filosofi non hanno conosciuto.

Se nello *Scriptum* abbiamo rilevato almeno superficialmente uno sganciamento del tema dell'unità rispetto a quello del soggetto, nella *Reportatio* Aureolo collega esplicitamente le due tematiche. Assumendo come punto fermo che una scienza abbia un soggetto sotto una precisa ragione formale – è il recupero dell'asserto aristotelico che ascrive l'unicità della scienza all'unicità del genere del suo soggetto –, individua l'unità di una scienza nell'unità stessa della ragione formale del suo soggetto/oggetto, esplicitando ancora di più il legame tra unità e soggetto/oggetto di una scienza. Secondo l'Aureolo, la ragione formale di un soggetto dipende dalla sua appropriazione di un solo modo di conoscibilità. Ora, non una qualunque ragione di unità del soggetto rende una la scienza, ma quella che si appropria un modo di conoscibilità distinto da ogni altro. Per questo motivo non potrà costituire un'obiezione alla sua unità la molteplicità delle ragioni specifiche degli oggetti che essa considera.

### 3. Il soggetto o oggetto della teologia

Il tema del soggetto/oggetto mostra in termini evidenti l'interesse gnoseologico relativo alle possibilità e ai limiti dell'intelletto umano, soprattutto nella proposta elaborata da Gerardo da Siena. È così qui posto in evidenza il secondo plesso di interesse che abbiamo individuato nell'alveo degli sviluppi gnoseologici nel periodo preso in esame: quello riguardante le possibilità del nostro intelletto e della nostra conoscenza, nella disputa a distanza che il Maestro agostiniano ingaggia con l'Aureolo circa la ragione formale dell'oggetto della teologia.

Gerardo da Bologna non presenta uno sviluppo personale a questo tema. Avvitato attorno al perno della causalità materiale, secondo lo schema classico della quadruplici causalità aristotelica, esso gli fornisce anzitutto l'occasione per precisare ulteriormente la nozione di scienza. Se infatti la connota in primo luogo quale conoscenza dimostrativa, il cui oggetto consisterebbe nelle conclusioni cui si perviene in seguito all'argomentazione, egli la specifica soprattutto quale conoscenza di un oggetto nelle sue parti sostanziali e integrali e nelle sue passioni. In questo secondo caso, a interessare non è tanto la nozione di scienza, quanto il suo contenuto principale (oggetto formale) o secondario (oggetto materiale).

Avvalendosi ancora della distinzione tra verità eterne e necessarie e realtà temporali e contingenti, da cui il duplice abito della teologia, scientifico e sapienziale, Gerardo rileva un sostanziale accordo tra i Dottori che lo precedono nel ritenere sia Dio il soggetto della teologia/sapienza, ma precisa che è tale secondo una ragione formale assoluta, mentre soggetto della teologia/scienza sarebbe piuttosto Cristo. Questa soluzione tradisce il tenore di tutto il suo approccio anche al tema del soggetto, che è particolarmente vincolato alla tradizione e in particolare alla soluzione originale di Odone Rigaldi<sup>839</sup>.

Al tema del soggetto Pietro Aureolo aveva già attribuito notevole importanza mutuandone per la teologia la qualifica di sapienza. Ora, benché, a differenza di Gerardo da Bologna, egli sciogla la derivazione causale tra unità di una scienza e unità/unicità del suo soggetto, non può tuttavia ignorare l'affermazione di Aristotele in base alla quale l'unicità di una scienza è data dall'unicità di genere del suo soggetto, su cui fonda la regola per determinare la ragione formale del soggetto (oggetto) di una scienza. In accordo con lo Stagirita, prosegue Aureolo, si dovrà ammettere che la ragione formale del soggetto di una scienza consiste – come già abbiamo visto – nell'essere un genere di soggetto conoscibile, tale da determinare un genere di conoscenza specifico e un proprio modo specifico di conoscere, che coincide con la conoscenza astrattiva. La ragione formale ha il compito di mediare tra il soggetto e tutti i predicati a lui attribuiti di cui si occupa la scienza; mediazione che consiste nell'onnicomprensiva ricezione delle attribuzioni riconducibili a quel genere di soggetto conoscibile. Ora, nessuna ragione specifica, cioè finita e contratta, che possiamo assegnare a Dio in ragione del nostro atto di conoscenza, che è limitato,

---

<sup>839</sup> Sul tema del soggetto della teologia in Odo Rigaldi, cfr. L. SILEO, *Teoria della scienza teologica*, pp. 227-237.



## Conclusione

sarebbe in grado di mediare tra Dio stesso e le verità che lo riguardano: soltanto la *ratio deitatis* può essere la ragione formale soggettiva che soddisfa tali requisiti. Questa *ratio*, del resto, determina il modo di procedere della teologia, che è un abito dichiarativo e non potrà generare adesione, poiché la divinità è un concetto non acquisibile a partire da realtà puramente naturali e non è comprensibile con chiarezza ed evidenza.

In tale ragione formale soggettiva assoluta il teologo inserisce ultimamente tutte le verità su Dio di cui intende occuparsi la teologia. Da questa molteplicità di attribuzione consegue per la teologia un'eccedenza rispetto a tutte le altre scienze ivi compresa la metafisica, in quanto al suo oggetto, così formalmente determinato, possono essere attribuiti tutti i tipi di causalità (a differenza dell'*ens*, oggetto proprio della metafisica). Occorre però osservare che, a dispetto di questa ampiezza, la nostra teologia non si può estendere a tutte le verità conoscibili, comunque considerate, ma soltanto nella misura in cui partecipano della creazione, dell'attività ordinatrice e rettrice di Dio. Questa limitazione che Aureolo stesso si impone costituisce il modo mediante cui è possibile difendere la sua posizione di fronte all'obiezione che Gerardo da Siena gli rivolgerà, cioè quella di esagerare le possibilità della teologia, assimilandola da questo punto di vista – diremmo in termini scotisti – alla teologia in sé.

Ora, il punto di vista di Gerardo da Siena per circoscrivere i limiti e le possibilità della teologia si rivela assolutamente originale perlomeno già quanto al modo di procedere. Da un punto di vista quantitativo, osserviamo una sproporzione piuttosto evidente tra lo spazio concesso al tema da Gerardo da Bologna e Pietro Aureolo e quello che vi dedicherà invece il maestro agostiniano.

In merito alla distinzione veritativa da cui prende avvio la sua indagine, abbiamo già rilevato in sede di analisi alcune perplessità relative al rapporto tra la verità come frutto della capacità astrattiva dell'intelletto e la verità divina a cui quella dovrebbe configurarsi. Ci si domandava, non poco retoricamente, se non si inneschi una sorta di cortocircuito veritativo, a nostro avviso risolvibile soltanto mediante un'illuminazione soprannaturale dell'intelletto, che però Gerardo esplicitamente esclude a favore della semplice *conformitas* di ordine naturale della verità astratta con la verità divina.

Gerardo inoltre si mostra lontano dalla soluzione prospettata da Duns Scoto, poiché è assolutamente convinto che la verità astratta non dipenda affatto dal nostro modo di conoscere: se l'intelletto non procedesse per astrazione, ma avesse una conoscenza infusa – egli afferma –, la sua conoscenza scientifica terminerebbe parimenti alle forme universali astratte e non immediatamente alle realtà sensibili. In termini scotisti, ciò significherebbe però confondere una situazione di fatto con una situazione di diritto, poiché non si concede il necessario rilievo allo stato della natura umana decaduta in seguito al peccato originale<sup>840</sup>.

Una volta determinata la diversità tra le due discipline, e aver negato l'inclusione dell'oggetto della teologia in quello della metafisica, il maestro agostiniano esclude ancora che sia sufficiente ricorrere alla loro differenziazione in base ai rispettivi metodi per affermare che metafisica e teologia possano considerare la medesima verità. Se, infatti, in generale, per determinare la distinzione tra le scienze, fosse sufficiente il solo ricorso alla

---

<sup>840</sup> Cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, p. 55.

## Conclusione

diversità dei loro modi di conoscenza, pur nel riferimento a un'unica e medesima verità, allora metafisica e teologia potrebbero realmente occuparsi della verità divina, rispettivamente in quanto conosciuta naturalmente e in quanto rivelata. Egli tuttavia ritiene insufficiente questa soluzione, soprattutto perché, se così fosse, la teologia sarebbe determinata non in base all'oggetto conosciuto, ma a partire dal nostro modo di conoscerlo, cosa che Gerardo definisce assurda e in contrasto con il pensiero di Aristotele.

Metafisica e teologia possono certamente considerare una medesima verità, pur secondo differenti approcci e modalità conoscitive, ma questa verità non coinciderà mai con l'oggetto proprio di ciascuna di esse colto sotto la medesima ragione formale. Per questa ragione, le due discipline si occuperanno di Dio considerato solo attraverso ragioni formali specifiche e non sotto una ragione formale assoluta che eliminerebbe per ciò stesso la loro differenza. Questa posizione si attesta su un punto di vista opposto rispetto a quello di Aureolo.

Ora, poiché la ragione formale dell'oggetto di una scienza non può essere determinato estrinsecamente, a partire dalla facoltà conoscitiva dell'uomo, resta il problema di come sia possibile giustificare l'individuazione di una ragione speciale o contratta dell'oggetto a partire dall'oggetto stesso, dal momento che in Dio non si può individuare alcuna determinazione. Gerardo ribadisce che la ragione speciale è determinata a partire dall'oggetto in quanto esso termina l'atto della nostra conoscenza, e non viceversa. Ora, se Dio terminasse il nostro atto di conoscenza sotto una ragione formale assoluta, seguirebbe che la nostra teologia potrebbe estendersi a tutte le verità possibili, adeguando in ciò l'ampiezza della teologia divina.

Quanto al tema specifico dell'oggetto della teologia, esso è approfondito nel confronto con l'oggetto adeguato dell'intelletto umano. In questo contesto è possibile rilevare in particolare il secondo plesso di interesse relativo allo sviluppo in chiave gnoseologica delle questioni metateologiche: quello della possibilità del nostro intelletto e della nostra conoscenza (*ex parte nostra*). L'oggetto adeguato dell'intelletto – spiega Gerardo – è ciò che adegua perfettamente la sua possibilità di conoscenza secondo una proporzione perfetta. Ne consegue il rifiuto dell'opinione che la riduce alla *quidditas rei materialis* (Tommaso). Nemmeno il tentativo di ampliare l'orizzonte di questa possibilità sembra convincere Gerardo: prerogativa dell'oggetto adeguato dell'intelletto consisterebbe nel possedere un grado di astrazione tale da poter essere incluso in tutte le realtà conosciute. L'univocità dell'essere garantirebbe questa caratteristica (Duns Scoto). Questo ampliamento indiscriminato di orizzonte che si vorrebbe conferire alle prese dell'intelletto senza alcuna limitazione, implicherebbe l'immanenza della verità teologica nell'oggetto adeguato del nostro intelletto e, come conseguenza diretta, l'inclusione nell'oggetto adeguato del nostro intelletto non solo dell'ente creato e finito ma anche di quello increato e infinito.

Per determinare quale sia l'oggetto della teologia, Gerardo precisa anzitutto la natura di questa perfetta adeguazione tra oggetto e potenza conoscitiva. Secondo il maestro agostiniano, tale conformità assoluta possiede una natura negativa, in quanto caratterizzata da un limite che è imposto dalla possibilità di questa facoltà. Ora, il limite ultimo in cui consiste il termine dell'adeguazione e che coincide con l'oggetto adeguato stesso, è ciò in base a cui una potenza prescinde da tutto ciò che essa non può attingere, dovendo limitarsi invece a tutte le realtà poste al di qua del limite del suo oggetto. Una volta determinato

## Conclusione

L'oggetto adeguato dell'intelletto umano nei suoi limiti e nella sua portata, Gerardo afferma che la sua ampiezza è maggiore e inclusiva rispetto all'oggetto della metafisica.

L'ultimo passaggio dell'indagine mirata a negare l'inclusione della verità teologica nell'oggetto adeguato dell'intelletto, riguarda la ragione formale attraverso la quale Dio possa essere considerato oggetto della teologia. Egli rifiuta le posizioni che tendono a individuare nella *ratio absoluta deitatis* la ragione formale secondo cui Dio sia il soggetto della teologia. Come Aureolo, rifiuta anche la soluzione di Duns Scoto che si appella alla distinzione tra *theologia in se*, il cui oggetto sarebbe Dio *sub ratione absoluta*, e la *theologia in nobis*, la quale avrebbe come oggetto solo l'*ens infinitum*. Per parte sua Gerardo, sulla scorta di Egidio, ritiene invece che la *ratio deitatis* debba essere necessariamente circoscritta, mediante qualche ragione speciale, ossia *per ratione glorificatoris*: è la ragione formale non assoluta dell'oggetto della teologia.

Soltanto a questo punto, cercherà di determinare se la verità rivelata, che è poi l'oggetto della teologia, possa essere inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto. Egli distingue due accezioni di oggetto adeguato, ma non fonda la distinzione sulla considerazione dell'intelletto *secundum naturam/pro statu isto* (Duns Scoto). Ricorre invece a una duplice considerazione di oggetto adeguato del nostro intelletto, determinata da un lato dal riferimento alla potenza naturale, dall'altro lato, invece, dal riferimento alla potenza obbedienziale mediante cui l'intelletto possibile riceve in modo soprannaturale una verità intelligibile. Nel primo caso, la *veritas theologica* non può essere inclusa nell'oggetto adeguato del nostro intelletto, sensibile o comunque congiunto a realtà sensibili, poiché Dio non ha cause e principi, e non è una realtà sensibile. Nel secondo caso, la *veritas theologica* invece vi sarebbe inclusa.

### 4. La natura teoretica, pratica o affettiva della teologia. Il suo fine

L'ultimo nucleo di interesse che rileviamo, attorno a cui gravitano le innovazioni gnoseologiche in esercizio nell'ambito della teoretica della teologia, è il tema della finalità della teologia. Se l'Aureolo ribadisce l'insufficienza del riferimento al solo oggetto postulando la necessità dell'intenzionalità tra oggetto conosciuto e soggetto conscente, Gerardo da Siena, nel suo costante riferimento a Egidio Romano, individuerà il fine della teologia nella *dilectio Dei*, scardinando così lo schema binario della sua qualità speculativa/pratica.

Per Gerardo da Bologna, anche la finalità della teologia ne attesta l'esclusione dal novero delle scienze propriamente dette: non soltanto la teologia è «tradita» nella/dalla Scrittura, ma essa si con-fonde con la Scrittura stessa secondo una coincidenza materiale, formale e finale, con la conseguenza che non potrà essere di natura dimostrativa, ma si identificherà con un credere che costituisce la sua stessa finalità.

Abbiamo osservato come l'esame del fine o della utilità e necessità della teologia ne determini per lui la collocazione propria nell'ambito della distinzione tra discipline speculative e pratiche. Ne risultava una riflessione circa la categoria della causalità finale strettamente connessa alla considerazione del soggetto della scienza da un lato e il fine

## Conclusioni

soprannaturale dell'uomo dall'altro. La necessità di questa scienza si attesta così in relazione al conseguimento del fine soprannaturale, che rientra nelle realtà eccedenti la ragione umana.

L'innesto della discussione all'interno della sezione dedicata all'indagine circa il fine della teologia si motiva in base all'assunto aristotelico secondo cui la qualità speculativa o pratica di una scienza sarebbe determinata in rapporto al suo fine. Nel novero delle soluzioni Gerardo non manca di documentare il tentativo di un superamento delle stesse categorie aristoteliche, mediante l'introduzione, nello schema binario speculativo/pratico, della categoria dell'*affectus* (Egidio Romano, Alberto Magno). Tra la varietà delle opinioni Gerardo recensisce la posizione di san Tommaso, che sembra approssimarsi a quella che egli stesso ritiene la più probabile, ma dalla quale tuttavia alla fine si discosta. Una volta ammesso, infatti, il duplice profilo speculativo/pratico della teologia, si presenta il problema di come garantirne nondimeno l'unità. Di qui il tradizionale ricorso all'unità/unicità della ragione formale dell'oggetto di cui egli però non si avvale. L'ammissione della duplicità dell'abito teologico, consente invece a Gerardo di evitare qualunque ricorso all'oggetto formale, poiché solleva il maestro carmelitano dalla preoccupazione di salvaguardarne a ogni costo l'unità. La felicità eterna, il fine cui tendono la scienza delle realtà temporali e contingenti e la sapienza delle realtà necessarie ed eterne, garantirà in certo modo l'unità della teologia.

Anche Aureolo avvitava il tema classico della qualità speculativa o pratica, almeno in primissima battuta nello *Scriptum*, attorno al perno della causalità finale. In riferimento alla discussione relativa alla nozione di pratico e ai criteri dell'attribuzione di speculativo e pratico a una scienza, il maestro francescano non concede che la relazione all'oggetto – pur necessario – sia sufficiente a soddisfare l'esigenza della *ratio practici*, e di conseguenza a fornire un criterio di distinzione tra pratico e speculativo nella loro attribuzione a un abito conoscitivo, ribadendo sotto questo preciso profilo l'importanza dell'intenzionalità tra l'oggetto e il soggetto conoscente. Congiuntamente a questa sottolineatura, l'Aureolo, come Gerardo da Bologna, attribuisce al fine la determinazione della qualità della teologia. Quanto alla sufficienza dell'oggetto come criterio per la connotazione di un abito in quanto pratico, egli si trova di nuovo in parziale disaccordo con la soluzione prospettata da Duns Scoto. Il *Doctor Facundus* ritiene, infatti, tale riferimento non sufficiente a determinare la qualità pratica di un abito richiamando appunto l'esigenza di precisare tale ricorso all'oggetto mediante la sua relazione al conoscente.

La riflessione di Gerardo da Siena sulla problematica relativa alla finalità della teologia si gioca nel confronto tra amore e conoscenza mediante un riferimento costante a Egidio Romano. In ciò si distingue sensibilmente dagli altri due Maestri. Un primo rilievo riguarda l'interrogativo se la qualità speculativa o pratica di un abito sia determinata dall'oggetto. Anch'egli come Aureolo, procede misurandosi in particolare con l'opinione di Duns Scoto, secondo cui il carattere pratico dell'intelletto consiste in certo modo nella sua estensione a un'operazione propria di un'altra potenza. Tale estensione dell'intelletto all'operazione pratica avviene secondo un ordine di priorità nell'intelletto e un ordine di conformità naturale nell'altra potenza. Per il maestro francescano, sarebbe dunque possibile definire pratico quell'abito caratterizzato dalla tendenza a rispettare questo duplice ordine di priorità e di conformità; mentre la ragione per cui un abito abbia o meno questi due

## Conclusione

*respectus aptitudinis* – sostiene – non è il fine, ma piuttosto l'oggetto. Oggetto e fine, singolarmente presi, non sono cioè in grado di determinare la qualità speculativa o pratica di una scienza. In questo egli si mostra in pieno accordo con la posizione dell'Aureolo. Se è vero che l'oggetto è pur causa della scienza, tuttavia esso non la può causare senza il riferimento a un fine determinato, in quanto il fine è causa per eccellenza. Ad esso, infatti, è principalmente connessa la determinazione della qualità speculativa o pratica di una scienza.

Da queste considerazioni di carattere generale, Gerardo mette a tema la qualità della teologia. Pur riconoscendo la bontà dell'affermazione secondo cui la *dilectio Dei* sia il fine della teologia, non ammette che tale *dilectio* sia definita prassi, e ribadisce quindi non solo come la teologia non possa definirsi pratica in ragione del proprio fine, ma anche che la teologia dovrà dirsi *dilectiva* o *affectiva* esattamente perché, da un lato, la *dilectio* o *charitas* è il fine della teologia (Egidio Romano) e, dall'altro, costituisce l'atto proprio dell'abito teologico in quanto ordina immediatamente l'uomo alla beatitudine.

## BIBLIOGRAFIA\*

### FONTI

#### *Manoscritti*

Città del Vaticano  
Bibl. Vaticana, Vat. Borgh. 123.

#### *Edizioni*

AEGIDIUM ROMANI, *In I Sententiarum*, Venetiis 1521.

B. ALBERTI MAGNI, *Commentarium in primum librum Sententiarum* (*Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, XXV, Vivès, Parisiis, 1893).

S. ANSELMII *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, Seccovii 1938 (rist. anastatica Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984).

ARISTOTELE, *Analitici secondi. Organon IV*, a cura di M. Mignucci, Editori Laterza, Bari 2007.

ARISTOTELES LATINUS, I, 1-5, *Categoriae vel Praedicamenta*, Translatio Boethii – Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplici commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianiana, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges Paris, 1961.

— xxv 1-1<sup>a</sup>, *Metaphysica*, lib. I-IV.4, Translatio Iacobi sive ‘Vetustissima’ cum Scholiis et Translatio Compostia sive ‘Vetus’, ed. G. Vuillemin-Diem, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1970.

— xxv 3.2, *Metaphysica*, lib. I-XIV, Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka, ed. G. Vuillemin-Diem, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1995.

— IV 1-4, *Analytica Posteriora*, Translationes Iacobi, Anonymi sive ‘Ioannis, Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka, edd. L. Minio-Paluello, B. G. Dod, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1968.

ARISTOTELIS *Opera*, (ed. I. Bekker, 4 voll., Berolini 1831-1870).

AUGUSTINI HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, PL 41.

— *De Trinitate*, PL 42.

DURANDI A SANCTO PORCIANO, *Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri III*, ex Typographia Guerae, Venetiis 1571 (rist. The Gregg Press Inc, Ridgewood 1964, 2 voll.).

GERARDI BONONIENSIS, *Summa theologiae*, qq. I-XII, in P. DE VOOHT, *Les sources de la doctrine chrétienne d’après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII*

---

\* La presente *Bibliografia* è limitata all’indicazione esclusiva dei titoli citati nelle note a piè pagina.

## Bibliografia

*premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée de Brouwer, Bruges 1954, pp. 269-483.

GERARDI SENENSIS, *In primum Sententiarum librum Doctissimae Quaestiones*, Patavii 1598.

GREGORII ARIMINENSIS, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, Venetiis 1522 (repr. The Franciscan Institute St. Bonaventure, N.Y. 1955).

GODEFRIDI DE FONTIBUS, *Quodlibet VIII*, in J. HOFFMANS (éd.), *Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Louvain 1924 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 1).

— *Quodlibet IX*, in ID., *Le neuvième Quodlibet de Godefroid de Fontaines (texte inédit)*, Louvain 1928 («Les philosophes belges. Textes et Études», IV. 2).

HENRICI GANDAVENSIS, *Quodlibeta*, ed. Badius, Parisiis 1518, 2 voll. (rist. Bibliothèque S.J., Louvain 1961).

— *Summa quaestionum ordinarium*, Badius, Parisiis 1520 (rist. anast. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York – E. Nauwelaerts, Louvain – F. Schöningh, Paderborn 1953, 2 voll.).

— *Quodlibet XII*, q. 1-30, ed. J. Decorte, Leuven University Press, Leuven 1987 («Henrici de Gandavo Opera Omnia», 16).

HERVEI NATALIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads. A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Aschendorff, Münster 2010 («Archa verbi. Subsidia», 2), pp. 83-111.

— *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, in *ibid.*, pp. 113-167.

HUGONIS DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, PL 176.

S. GREGORII MAGNI, *Homiliae in Hiezechibelem*, CCL 142.

IACOBI METENSIS, *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio prima)*, qu. 5, in M. OLSZEWSKI (ed.), *Dominican Theology at the Crossroads*, pp. 21-32.

— *Additiones ad Commentarium in primum Sententiarum. Prologus*, in *ibid.*, pp. 33-48.

— *Commentarius in Sententias. Prologus (redactio secunda)*, in *ibid.*, pp. 49-81.

IOANNIS DE NEAPOLI, *Quaestiones variae Parisiis disputatae*, In Aedibus Regalibus S. Dominci, Neapoli 1618.

IOANNIS DE RIPA, *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, (ed. critique par A. Combes) Vrin, Paris 1961.

IOANNIS DUNS SCOTI *Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurante recognita, 26 vols., Vivès, Paris 1891-95.

— *Opera Omnia.*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic, 14 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950ss.

— *Cuestiones cuodlibetales*, Introduccìon, resúmenes y versión de Félix Alluntis Learreta, edicion bilingüe (Biblioteca de autores cristianos 277), La Editorial Católica, Madrid 1968 (riproduce il testo latino di Wadding).

PETRI AUREOLI, *Commentaria in primum librum Sententiarum*, Typografia Vaticana, Romae 1596.

— *Scriptum Super Primum Sententiarum*, (ed. Eligius Buytaert, St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, N.Y. – Louvain – Paderborn 1956).

## Bibliografia

PETRI LOMBARDI, *Sententiae in in libris distinctae* (cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata [Romae] 1971).

THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, ed. Leonina, Romae 1888 («Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia», 4).

— *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. L. E. Boyle/J. F. Boyle, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 2006 («Studies and Texts», 152).

— *Scriptum super primum librum Sententiarum, Prol.*, in A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*. Avec l'édition du Prologue de son Commentaire des *Sentences*, Vrin, Paris 2006 («Bibliothèque Thomiste», 48), pp. 303-340.

## LETTERATURA CRITICA

BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI M. T., *Durando di S. Porziano. Elementi filosofici della terza redazione del "Commento alle Sentenze"*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

BERUBE C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

BIFFI I., *Teologia, storia e contemplazione*, Jaca Book, Milano 1995.

— *Figure medievali della teologia (Opera Omnia 1)*, Jaca Book, Milano 2008.

BOEHNER P., *Notitia intuitiva of non existents acording to Peter Aureoli, O.F.M. (1322)*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» 41 (1949), 289-307.

BORDE M.-B. (H.), *Gérard de Bologne O. Carm. († 1317): sa conception de la théologie et de la puissance de Dieu* (Thèse de doctorat), Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2005.

BOULNOIS O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne a l'époque de Duns Scot (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, PUF, Paris 1999.

BROWN S. F., *Avicenna and the unity of the concept of being. The interpretations of Henry de Ghent, Duns Scot, Gerard of Bologna and Peter Aureoli*, in «Franciscan Studies» 25 (1965), 117-150.

— *Henry of Ghent's Critique of Aquinas's Subalternation Theory and the Early Thomistic Response*, in, *Knowledge and the Science in Medieval Philosophy*. Proceeding of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987, edd. R. Työrinoja, A. Inkeri Lehtinen, D. Føllesdall, Helsinki 1990, vol. 3, pp. 337-345.

— *Declarative and Deductive Theology in the Early Fourteenth Century*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997 in Erfurt (Miscellanea Mediaevalia 26, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer), Walter de Gruyter, Berlino-New York 1998, pp. 648-655.

BROWN S. F., DEWENDER T., KOBUSH T., *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, E. J. Brill, Leiden 2009.

CHENU M.-D., *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1995<sup>3</sup>.

CORBINI A., *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.

COURTENAY W. J., *Late Medieval Nominalism revisited: 1972-1982*, in «The Journal of the History of Ideas», 44 (1983), 159-164.



## Bibliografia

— *The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris*, in Z. KALUZA, P. VIGNAUX, *Preuve et raisons à l'Université de Paris: logique, ontologie et théologie au XIV<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1984, pp. 43-66.

CRIVELLI D., *La teologia come scienza pratica nel Prologo dell'«Ordinatio» di Duns Scoti*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, Paa-Edizioni Antonianum, Roma 1995, vol. 2, pp. 611-633.

CUSCHIERI A., *Fra Gerardo da Bologna: Priore Generale dei Carmelitani*, in «Rivista Storica Carmelitana» 2 (1930), 1-17; 41-45.

DONNEAUD H., *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>ème</sup> siècle*, Parole et Silence, Paris 2006.

DE GANDT F., *La «mathésis d'Aristote. Introduction aux «Analytiques Seconds»*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 59 (1975), 564-599; *ibid.*, 60 (1976), 37-83.

DE LA CROIX B.-M. (Zimmerman B.), *Fra Gerardo da Bologna e le provincie irlandese e scozzese*, in «Rivista Storica Carmelitana» 2 (1930), 77-87.

DE LIBERA A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

DE LUBAC H., *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2006, voll. 17-20.

DENERY D. G. II, *The Appearance of Reality: Peter Aureol and the Experience of Perceptual Error*, «Franciscan Studies» 55 (1998), 27-52.

DE VOOGHT P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens de XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*, Desclée De Brouwer, Bruges 1954.

— *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, in «Recherche de théologie ancienne et médiévale», 23 (1956), 61-87.

D'ONOFRIO G., *Storia della Teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 3 voll.

DUMONT C., *La réflexion sur la méthode théologique*, in «Nouvelle Revue Théologique» 83 (1961), 1034-1050; *ibid.*, 84 (1962), 17-35.

DUMONT S. D., *Theology as a Science and Duns Scotus' Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, in «Speculum» 64 (1989), 579-599.

ERISMANN C., SCHNIEWIND A., *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008.

EVANS G. R. (edit.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, Brill, Leiden Boston Köln 2002.

GILSON É., *Giovanni Duns Scoti. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008.

GLORIEUX P., *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Vrin, Paris 1935, 2 voll.

— *Sentences (Commentaires sur les)*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tomo 14/2, Paris 1941, coll. 1860-188.

— *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII<sup>e</sup> siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 35 (1968), 65-136.

GRABMANN M., *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin: introduction historique et pratique*, Desclée De Brouwer, Paris 1930.

## Bibliografia

GRANGER G.-G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, Paris 2000<sup>2</sup>, in particolare le pp. 73-77.

GRASSI O., *La questione della teologia come scienza in Gregorio da Rimini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 68 (1976), 610-644.

— *Intuizione e significato. Adam Wodeham ed il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Jaca Book, Milano 1986.

— *Il panorama culturale e teologico del Trecento*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol. 3 (*La teologia delle scuole*), a cura di G. d'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 377-398.

GUELLEY R., *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris 1917.

HEYNCK V., *Die Kommentare, des Petrus Aureoli zum dritten Sentenzenbuch*, in «Franziskanische Studien» 51 (1969), 1-77.

HISSETTE R., *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain/Vander-Oyez, Louvain/Paris 1977.

KALUZA K., *La nature des écrits de Jean de Ripa*, «Traditio» 43 (1987), 257-298.

LECLERCQ J., *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 11 (1939), 351-374.

LEE R. A. JR., *Peter Aureoli as Critic of Aquinas on the Subaltern Character of the Science of Theology*, «Franciscan Studies» 55 (1998), 121-136.

LIVESEY S. J., *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, E. J. Brill, Leiden 1989.

LUNA C., *Una nuova questione di Egidio Romano «Se subiecto theologiae»*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 37 (1990), 397-439 e *ibid.*, 38 (1991), 129-173.

MANDONNET P., *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 4 (1910), 480-499.

MARTORANA M. (cur.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, If Press, Roma 2014

MCGOWAN J. K., *The existence and essence of God in Gerard of Bologna's Summa theologiae*, in «Carmelus» 14 (1967), 197-241.

MERSCH E., *L'objet de la théologie et le «Christus totus»*, in «Recherches de Science Religieuse» 26 (1936), 129-157.

MURDOCH J. E., *Subtilitates Anglicanae in Fourteenth-Century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceffons*, in PELNER M. – CHANDLER B., *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century* (Annals of the New York Academy of Sciences, 314), The New York Academy of Science, New York 1978, pp. 51-86.

MUSCO A. (cur.) *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Palermo 17-22 settembre 2007), Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, 3 voll.

NASH P. W., *Giles of Rome and the Subject of Theology*, in «Medieval Studies» 18 (1956), 61-92.

NIELSEN L. O., *The Intelligibility of Faith and the Nature of Theology: Peter Auriol's Theological Programme*, «Studia Theologica» 53 (1999), 26-39.

— *Peter Auriol's Way with Words. The Genesis of Peter Auriol's Commentaries on Peter Lombard's First and Fourth Books of the Sentences*, in G. R. EVANS (edit.), *Mediaeval Commentaries on the*

## Bibliografia

Sentences of Peter Lombard. *Current Research*, Brill, Leiden Boston Köln 2002, vol. 1, pp. 149-219.

NOLAN S. F., *Teaching and Learning in the Summa theologiae of Gerard of Bologna (d. 1317)*, in «Maynooth Philosophical Papers», Issue 5 (2008), 35-41.

OLIVA A., *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006.

OLSZEWSKI M., *The Nature of Theology according to John Bacon OC († 1346)*, in «Archa Verbi» 3 (2006), 84-100.

— *Theologia ut medicina supernaturalis. The Nature of Theology according to Nicholas of Ockham. With an Edition of the Prologue to his Commentary on the Sentences*, in «Archa Verbi» 5 (2008), 143-165.

— *Dominican Theology at the Crossroads. A critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, (Archa Verbi Subsidia 2), Aschendorff Verlag, Münster 2010.

OSSINGER J.F., *Bibliotheca augustiniانا*, Ingolstadii-Augustae Vindelicorum 1768, pp. 827-829.

PATFOORT A., *Théorie de la théologie ou réflexion sur le corpus des Écritures? Le vrai sens, dans l'oeuvre de S. Thomas, des prologues du Super libros Sententiarum et de la Somme théologique*, in «Angelicum» 54 (1977), 459-488.

PELNER M., CHANDLER B., *Machaut's World. Science and Art in the Fourteenth Century* (Annals of the New York Academy of Sciences, 314), The New York Academy of Science, New York 1978.

PERINI D. A., *Bibliographia augustiniانا, cum notis biographicis. Scriptores Itali*, t. III, Typografia Sordomuti, Firenze 1931.

PICHE D., *La Condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999.

— *Pouvoir causal des accidents et fonctions cognitives de l'espèce: la mise en question de la species intelligibilis dans le Quodlibet I, q. 17 de Gérard de Bologne*, in C. ERISMANN, A. SCHNIEWIND, *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Vrin, Paris 2008, pp. 345-356.

— *Intuition, Abstraction and the Possibility of a Science of God: Durandus of St.-Pourçain, Gerard of Bologna and William of Ockham*, in S. F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSH, *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, E. J. Brill, Leiden 2009, pp. 423-431.

— *Gerard of Bologna and Hervaeus Natalis on the Intuition of Non-Existent*, in «Quaestio» 10 (2010), 207-218.

— *L'intuition du non-existant selon Gérard de Bologne et Hervé de Nédellec*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 77 (2010), 87-105.

— *Les débats au sujet de l'espèce intelligible et du verbe mental dans les Quodlibeta de Gérard de Bologne (c. 1250-1317)*, in A. MUSCO (cur.) *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Palermo 17-22 settembre 2007), Officina di Studi Medievali, Palermo 2012, vol. II.1, pp. 557-564.

PREZIOSO F. A., *L'intuizione del non-esistente in P. Aureolo e in G. Ockham e i prodromi del fenomenismo moderno*, «Ressegna di scienze filosofiche» 21 (1968), 116-136.

RENNA L., *Profilo di Gerardo da Bologna, Primo maestro Carmelitano a Parigi*, in «Aquinas» 10 (1967), 279-287.

## Bibliografia

- *La Natura della Teologia in Gerardo da Bologna* (estratto dalla tesi di laurea), Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
- RISERBATO D., *Duns Scotto: fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e l'unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento, 2013.
- *Invidenza della fede e struttura non dimostrativa della teologia in Gerardo da Bologna (†1317). Figura medievale della teologia*, in M. MARTORANA (cur.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, If Press, Roma 2014, pp. 155-204.
- RUELLO F., *La pensée de Jean de Ripa OFM (XIV<sup>e</sup> siècle). Immensité divine et connaissance théologique*, Editions Universitaires Fribourg Suisse – Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1990.
- *La théologie naturelle de Jean de Ripa (XIV<sup>e</sup> siècle)*, Beauchesne, Paris 1992
- SCHABEL C., *Gérard de Bologne*, in «Dictionnaire de Théologie Catholique» 6 (1924), coll. 1289-1290.
- *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden 2006, 2 voll.
- SERVAIS P., *Carmelite Quodlibeta*, in SCHABEL C., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden 2006, vol. 2, pp. 493-543.
- SILEO L., *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1984, 2 voll.
- SMALLEY B., *Gerard of Bologna and Henry of Ghent*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 22 (1955), 125-129.
- TACHAU K. H., *Peter Aureol on the intentions and the intuitive cognition of non existents*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin», 44 (1983), 122-150.
- TAVARD G. H., *Transiency and permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, Franciscan Institute, New York 1954.
- TEETAERT A., *Pierre de Candie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12, Paris 1934, col. 1892.
- *Pierre Auriol ou Oriol*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 12/2, Paris 1935, coll. 1810-1881.
- THRO L. J., *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins*, University Press of America, 1982.
- TIHON P., *Foi et théologie selon Godefroid de Fontaines*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966.
- TORRELL J.-P., *Le savoir théologique chez saint Thomas*, in «Revue Thomiste» 96 (1996), 355-396.
- *Le savoir théologique chez le premiers thomiste*, in *Saint Thomas au XIV<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 7 et 8 juin 1996 à l'Institut catholique de Toulouse*, «Revue Thomiste» 97 (1997), 9-30.
- *Philosophie et théologie d'après le Prologue de Thomas d'Aquin au Super Boetium de Trinitate. Essai d'une lecture théologique*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 10 (1999), 299-353.
- TRAPP D., *Augustinian Theology of the 14<sup>th</sup> Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore*, in «Augustiniana», 6 (1956), 146-274.
- TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle. A la recherche d'un statut*, Vrin, Paris 1999.
- TYÖRINOJA R., *Auriolo's Critique of Henry of Ghent's Lumen medium, in Was ist Philosophie im Mittelalter?*, pp. 622-628.

## Bibliografia

VANNI ROVIGHI S., *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, II. Secoli XIII e XIV, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 275-282.

— *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *ibid.*, pp. 283-298.

VIGNAUX P., *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*, Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand – Vrin, Montréal-Paris 1948, p. 13.

— *Pour lire Jean de Ripa (Sent. I prol. q. 3)*, in ID., *De saint Anselme a Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 313-332.

— *Sur l'histoire de la philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *De saint Anselme a Luther*, pp. 193-206.

WOLTER A. B., *Duns Scotus on Intuition, Memory and Our Knowledge of Individuals*, in L. J. THRO, *History of Philosophy in the Making. A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins*, University Press of America, 1982, pp. 81-104.

XIBERTA B., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, pp. 74-110.

— *De Summa theologiae Magistri Gerardi Bononiensis ex ordine Carmelitarum*, in «Annales Ordinis Carmelitarum» 5 (1923), 3-54.